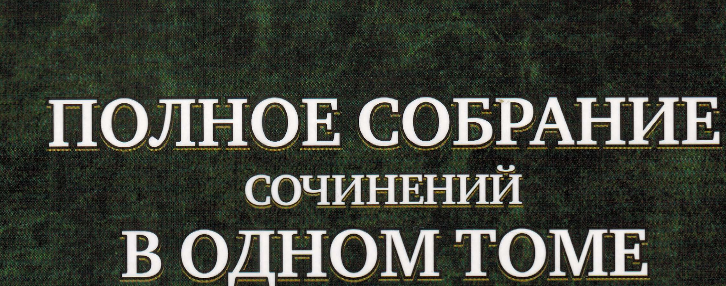
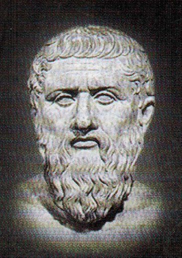
ПЛАТОН



ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ
сочинений
В ОДНОМ ТОМЕ



ПЛАТОН

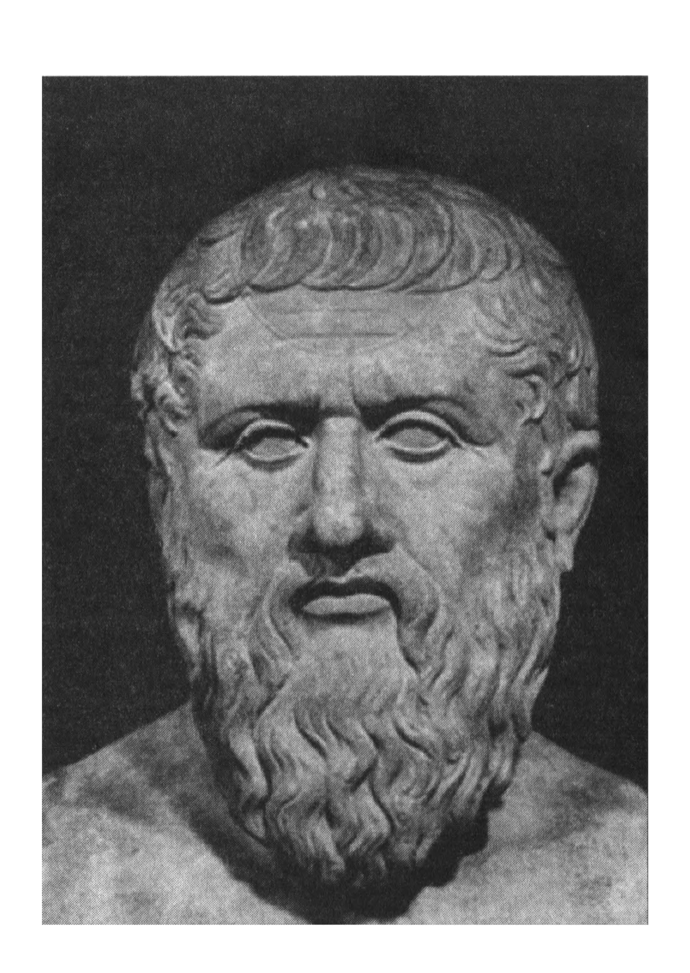


ПОЛНОЕ
СОБРАНИЕ
сочинений
В ОДНОМ
ТОМЕ



Издательство
АЛЬФА-КНИГА


ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ
В ОДНОМ ТОМЕ



ПЛАТОН



ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ
СОЧИНЕНИЙ
В ОДНОМ ТОМЕ



Издательство
АЛЬФА-КНИГА
Москва
2016

УДК 1\14
ББК 87.3(0)
П37

Серия основана в 2007 году

Перевод с древнегреческого

Платон

П37 Полное собрание сочинений в одном томе. — М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2016. — 1311 с.: ил. — (Полное собрание сочинений в одном томе).

ISBN 978-5-9922-0990-7

Платон (428/427 – 348/347 до н.э.) – величайший античный философ, ученик и друг Сократа, основоположник идеалистического направления в мировой философии, создатель системы научного мышления, оказавшей огромное влияние на развитие человеческого духа.

В настоящем издании полностью публикуются все дошедшие до нас произведения Платона. 34 диалога, одна речь (« Апология Сократа») и письма, адресованные его ближайшим оппонентам и друзьям, объединены в 9 тетралогий в соответствии с традицией, сложившейся еще в первые века нашей эры.

УДК1/14
ББК 87.3(0)

© Шейнман-Топштейн С. Я. Наследник, 2013
© Художественное оформление, «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2013
© *Скан и обработка: glarus63*

ISBN 978-5-9922-0990-7

Евтифрон, или О благочестии

Разговаривающие лица:

ЕВТИФРОН, СОКРАТ

Евтифрон. Что это за новость, Сократ? Оставив свои беседы в Ликее, ты теперь проводишь время здесь, у царского портика? Нет ли и у тебя какой-нибудь жалобы к царю, как у меня?

Сократ. Но афиняне, Евтифрон, называют это не жалобой, а иском.

Евтифрон. Что ты говоришь? Кто-то вчинил тебе иск? Ведь не могу же я поверить, что, наоборот, ты сам обвиняешь кого-то.

Сократ. Конечно, нет.

Евтифрон. Значит, кто-то другой обвиняет тебя?

Сократ. Вот именно.

Евтифрон. Кто же это?

Сократ. Я и сам, Евтифрон, не очень-то знаю этого человека: мне представляется, он из молодых и мало известных; зовут же его, как мне кажется, Мелетом, а родом он из дема Питфа. Можешь ты вообразить себе такого питфейца Мелета — длинноволосого и жидкобородого да к тому же еще и курносого?

Евтифрон. Нет, мой Сократ, такого я не припомню. Но какой же он вчинил тебе иск?

Сократ. Какой иск? Да, на мой взгляд, нешуточный. Ведь это не пустяк — в молодые годы распознать подобное дело. Ему-де известно, говорит он, почему развращаются молодые люди и кто именно их развращает. Выходит, что он-де мудрец, а я, как он усмотрел, невежда и развращаю его сверстников, потому-то он и выступает перед городом-матерью с обвинением против меня. Мне мнится, что среди всех государственных мужей он единственный действует правильно: в самом деле, ведь правильно прежде всего проявить заботу о молодых людях, чтобы они были как можно лучше, как хорошему земледельцу подобает прежде всего позаботиться о молодых побегах, а уж после обо всем остальном. Подобным же образом и Мелет, возможно, сначала хочет выполоть нас, из-за которых гибнут ростки юности — так он говорит, — а уж затем, как это ясно, он позаботится и о старших и учинит для города множество величайших благ: по крайней мере так обычно бывает с теми, кто выступает с подобными начинаниями.

Евтифрон. Хотел бы я, Сократ, чтобы было так. Однако боюсь, как бы не вышло прямо противоположного: ведь мне решительно кажется, что, замышляя неправое дело против тебя, он начинает разрушать свой дом с очага. Но скажи мне, каким образом, утверждает он, развращаешь ты юношей?

Сократ. Странные вещи делаю я, если его послушать, мой милый. Он утверждает, что я творю богов. И обвинение его состоит в том, что я ввожу новых богов, старых же не почитаю, как он говорит.

Евтифрон. Понятно, Сократ: ведь ты сам утверждаешь, что тебе часто является твой гений. Значит, он строит свое обвинение на твоих предполагаемых нововведениях в божественных вопросах и выступает в суде с клеветой, хорошо понимая, что подобные вещи легко становятся предосудительными в глазах большинства. Ведь и надо мною потешаются, как над безумцем, когда я предсказываю в Народном собрании что-либо относительно божественных предначертаний. И хотя все мои предсказания были правдивыми, все же людям, подобным мне, всегда завидуют; однако надо не обращать на завистников никакого внимания и смело идти против них.

Сократ. Милый Евтифрон, то, что они высмеивают меня, — это пустяк. Афинян, как мне кажется, не слишком задевает, если кто-либо считается сильным в философии, лишь бы он был не способен передать свою мудрость другим. Но вот когда они думают, что кто-то делает и других подобными себе, они приходят в ярость — либо из зависти, либо по какой-то иной причине.

Евтифрон. Тут-то мне мало дела до того, как они ко мне относятся.

Сократ. Быть может, они полагают, что ты воздерживаешься от поучений и не желаешь передавать свою мудрость другим. Что до меня, то боюсь, они считают, будто я по человеколюбию щедро рассыпаю перед всеми свое достояние, не только не требуя вознаграждения, но вдобавок и от души приплачивая за то только, чтобы меня пожелали слушать. Если бы, я повторяю, они собирались надо мной посмеяться, как, по твоим словам, они смеются над тобою, то ничего не было бы тягостного в том, чтобы провести время в суде за шутками и смехом; но коли они начинают дело всерьез, то совсем не ясно, чем это может кончиться, — разве только это видно вам, прорицателям.

Евтифрон. Скорее всего, мой Сократ, это ничем серьезным не кончится, и ты успешно выиграешь свою тяжбу, как и я, полагаю, свою.

Сократ. А у тебя, Евтифрон, тоже какая-то тяжба? И ты выступаешь в ней ответчиком или истцом?

Евтифрон. Истцом.

Сократ. Против кого?

Евтифрон. Против такого человека, что и здесь могу показаться безумцем.

Сократ. Каким же образом? Может быть, ты гонишься за тем, кто неуловим?

Евтифрон. Куда уж там быть неуловимым такому старцу!

Сократ. Кто же это такой?

Евтифрон. Мой отец.

Сократ. Твой отец, почтеннейший?

Евтифрон. Вот именно.

Сократ. В чем же состоит жалоба и из-за чего идет тяжба?

Евтифрон. Из-за убийства, Сократ.

Сократ. Клянусь Гераклом! Разумеется, Евтифрон, большинству здесь неведомо, прав ты или не прав. Не думаю, чтобы первому встречному было по плечу правильно решить это дело, разве только тому, кто достиг высокой степени мудрости.

Евтифрон. Да, клянусь Зевсом, тому, кто достиг.

Сократ. Без сомнения, умерший по вине твоего отца — кто-либо из домашних? Это ведь ясно. Ведь не стал бы ты привлекать отца к судебной ответственности из-за чужого?

Евтифрон. Смехотворно, Сократ, если ты думаешь, будто есть разница, из домашних ли убитый или чужой, и не считаешь, что надо заботиться лишь о том, по праву ли умертвил его убивший или же нет, и если по пра-

ву, то отпустить его с миром, а если нет, то преследовать по суду, будь даже убийца твоим домочадцем и сотрапезником. Ведь ты подвергаешься осквернению не меньше, чем он, если будешь общаться с таким человеком, зная о его провинности, и не очистишь себя самого и его, обратившись в суд. Впрочем, убитый был из моих поденщиков; когда мы обрабатывали землю на Наксосе, он там у нас работал. Напившись пьяным, он рассердился на одного из наших рабов и зарезал его. Отец мой, связав его по рукам и ногам, бросил в какой-то ров и послал сюда человека, дабы узнать у экзегета, что делать дальше. Тем временем он не обращает на связанного никакого внимания и не проявляет о нем никакой заботы: дескать, это убийца, и ничего не случится, если он умрет. А он-то возьми и умри. От голода и холода и оттого, что был связан, умер он раньше, чем вернулся вестник от экзегета. Вот за это-то и гневается мой отец и другие домашние, что из-за убийцы я обвиняю в убийстве отца, который и не убивал-то вовсе, а если бы и убил, то, поскольку убитый сам убил человека, о нем не стоит и беспокоиться: мол, нечестиво со стороны сына преследовать по суду своего отца за убийство. А ведь они просто плохо знают божественный закон, касающийся благочестия и нечестия.

Сократ. Скажи ради Зевса, Евтифрон, ты-то себя считаешь настолько точно осведомленным в божественных законах и в вопросах благочестия и нечестия, что не страшишься — даже если все было так, как ты говоришь, — сам совершить нечестивое дело, преследуя отца по суду?

Евтифрон. Мало было бы от меня пользы, Сократ, и ничем не отличался бы Евтифрон от большинства людей, если бы я не был точно осведомлен о подобных вещах.

Сократ. Пожалуй, уважаемый Евтифрон, для меня самое лучшее — стать твоим учеником и прежде, чем состоится моя тяжба с Мелетом, возбудить против него ходатайство со своей стороны, заявив, что я и раньше высоко ценил познание божественных законов, теперь же, когда он обвиняет меня в том, что я погрешаю против этих законов, самовольничая и вводя различные новшества, я стал твоим учеником. «И вот, — сказал бы я, — если ты, Мелет, признаешь Евтифрона мудрым в этих вопросах, то считай и меня человеком правильно мыслящим и не преследуй меня по суду; если же нет, то прежде, чем мне, вчини иск ему, моему наставнику, за то, что он губит стариков, меня и своего отца, тем, что меня обучает, а его — проучает и наказывает». И если он мне не поверит и не освободит меня от обвинения или не вчинит иск вместо меня тебе, я смогу в суде выставить то же ходатайство, с которым я выступил перед ним.

Евтифрон. Клянусь Зевсом, Сократ, если только он попробует вчинить мне иск, то я уж отыщу, я думаю, его слабое место, и скорее всего дело в суде пойдет у нас о нем, чем обо мне.

Сократ. Вот и я, дорогой мой друг, понимая это, жажду стать твоим учеником, ибо знаю, что ни этот Мелет, ни кто-либо другой тебя вроде бы и не замечают, меня же он разглядел так легко и ясно, что даже обвинил в нечестии. Поведай же мне, ради Зевса, то, относительно чего ты сейчас настойчиво утверждал, будто доподлинно это знаешь, а именно в чем заключается благочестие и нечестие как в отношении убийства, так и во всем остальном? Разве же в любом деле благочестивое не тождественно самому себе, и, с другой стороны, разве нечестивое не противоположно всему благочестивому, самому же себе подобно, и разве не имеет оно некоей единственной идеи, выражающей нечестие для всего, что по необходимости бывает нечестивым?

Евтифрон. Само собой разумеется, Сократ.

Сократ. Так скажи же, что именно ты называешь благочестивым и нечестивым?

Евтифрон. Я утверждаю: благочестиво то, что я сейчас делаю, а именно благочестиво преследовать по суду преступника, совершившего убийство, либо ограбившего храм, либо учинившего еще какое-нибудь подобное нарушение, будь этим преступником отец, мать или кто бы то ни было другой; не преследовать же по суду в таких случаях — нечестиво. Смотри же, Сократ, сколь сильное доказательство я приведу тебе в пользу того, что закон именно таков (я говорил об этом уже и другим). Правильно было бы не поощрять преступника, кем бы он ни был: ведь признают же сами люди Зевса наилучшим и справедливейшим из богов, а в то же время все они верят, что он заключил в оковы собственного отца за то, что он преступно пожирал своих сыновей, а тот в свою очередь оскопил своего отца за подобные же деяния. А на меня они негодуют за то, что я преследую по суду своего преступного отца, и таким образом противоречат сами себе в вопросе о богах и обо мне.

Сократ. Так значит, Евтифрон, именно потому я выступаю ответчиком, что, когда рассказывают нечто подобное о богах, меня это раздражает? Вот поэтому, видно, найдутся такие, которые скажут, что я нарушаю закон. Теперь же, раз и тебе, столь хорошо разбирающемуся в этих вещах, все это кажется верным, похоже, что мне надо уступить. Да и что могу я сказать, если сам признаюсь, что ничего об этом не знаю? Но поведай мне, ради Покровителя дружбы, ты-то в самом деле полагаешь, что все это было так?

Евтифрон. Мало того, все это было еще более поразительным, хотя большинство ничего об этом не знает.

Сократ. Значит, ты полагаешь, будто между богами и в самом деле бывают войны, жестокая вражда, битвы и прочее в том же роде, как об этом рассказывают поэты, а хорошие живописцы расписывают этими чудесами священную утварь? Например, во время Великих Панафиней в Акрополь вносят облаченье богини, расцвеченное такими рисунками. И мы признаем, Евтифрон, что все это правда?

Евтифрон. Не только это, Сократ, но и то, о чем я сказал недавно; да и многое другое я могу порассказать тебе, если желаешь, о божественных делах, так что, услышав это, я уверен, ты будешь ошеломлен.

Сократ. Да и не удивительно! Но об этом ты мне расскажешь в другой раз, на досуге, а сейчас постарайся яснее изложить то, о чем я тебя недавно просил. Ведь ты, мой друг, перед этим неудовлетворительно ответил на мой вопрос, что такое благочестивое вообще, сказав лишь, будто благочестивым является то, что ты сейчас делаешь, преследуя отца по суду за убийство.

Евтифрон. И правду сказал я тебе, Сократ.

Сократ. Положим. Но ведь ты же признаешь, Евтифрон, что и многое другое бывает благочестивым?

Евтифрон. Конечно, бывает.

Сократ. Так припомни же, что я просил тебя не о том, чтобы ты назвал мне одно или два из благочестивых деяний, но чтобы определил идею как таковую, в силу которой все благочестивое является благочестивым. Ведь ты подтвердил, что именно в силу единой идеи нечестивое является нечестивым, а благочестивое — благочестивым. Разве ты этого не помнишь?

Евтифрон. Помню, конечно.

Сократ. Так разъясни же мне относительно этой идеи — что именно она собой представляет, дабы, взирая на нее и пользуясь ею как образцом, я называл бы что-либо одно, совершаемое тобою либо кем-то другим и

подобное этому образцу, благочестивым, другое же, не подобное ему, таковым бы не называл.

Евтифрон. Но если ты желаешь, Сократ, я тебе это скажу!

Сократ. Да, я желаю.

Евтифрон. Итак, благочестиво то, что угодно богам, нечестиво же то, что им неугодно.

Сократ. Великолепно, Евтифрон! Ты дал мне именно тот ответ, которого я от тебя добивался. Правда, я не знаю, правильно ли это, но ясно, что ты докажешь в дальнейшем истинность своих слов.

Евтифрон. Разумеется.

Сократ. Давай же рассмотрим заново то, что мы говорим: итак, угодное богам и угодный им человек — это благочестивые вещи, а неугодное богам и неугодный им человек — нечестивые, и, значит, благочестивое и нечестивое не тождественны между собою, а прямо противоположны друг другу. Не так ли?

Евтифрон. Именно так.

Сократ. Как тебе кажется, хорошо это сказано?

Евтифрон. Думаю, да, Сократ, я ведь это уже подтвердил.

Сократ. Значит, и то, что у богов бывает противоборство, междоусобицы и взаимная вражда, — это тоже ты подтверждаешь?

Евтифрон. Да, подтверждаю.

Сократ. А какие разногласия вызывают гнев и вражду? И о чем идет спор? Давай рассмотрим следующее: если бы, например, у нас с тобою возникло разногласие относительно чисел — какое из них больше, — то разве это разногласие породило бы между нами вражду и взаимный гнев, или же, занявшись вычислением, мы очень скоро пришли бы к согласию в этом деле?

Евтифрон. Конечно, пришли бы.

Сократ. Значит, и если бы мы разошлись во мнении относительно большего и меньшего размера предмета, то, занявшись измерением, мы быстро прекратили бы спор?

Евтифрон. Да, это так.

Сократ. А перейдя к взвешиванию, мы бы, думаю я, пришли к решению, какой предмет тяжелее, а какой легче?

Евтифрон. Как же иначе?

Сократ. Так из-за какого же разногласия, не позволяющего нам принять решение, могли бы мы прийти в гнев и стать друг другу врагами? Быть может, тебе это не очень доступно, но проследи за тем, что я говорю: разве это не будет справедливое и несправедливое, прекрасное и постыдное, доброе и злое? И не из-за этого ли мы спорим и не можем прийти к удовлетворительному решению, становясь друг другу врагами во время таких раздоров — и я, и ты, и все остальные люди?

Евтифрон. Да, Сократ, разногласие может касаться и этого.

Сократ. Ну а боги, Евтифрон? Разве когда между ними происходит раздор, он происходит не из-за таких вещей?

Евтифрон. Безусловно, из-за таких.

Сократ. А среди богов, благороднейший Евтифрон, одни, по твоим словам, почитают одно справедливым, прекрасным, постыдным, добрым и злым, а другие — другое: ведь не восставали бы они друг на друга, если бы не спорили из-за этого. Как ты думаешь?

Евтифрон. Ты прав.

Сократ. Итак, каждый, считая что-либо прекрасным, добрым и справедливым, именно это и любит, противоположное же ненавидит?

Евтифрон. Конечно.

Сократ. Но ведь одно и то же, по твоим словам, одни считают справедливым, другие — несправедливым? Из-за этих-то споров между ними и происходят междоусобицы и войны. Разве не так?

Евтифрон. Так.

Сократ. Похоже, что одно и то же боги и любят и ненавидят, и оно одновременно является богоугодным и богопротивным.

Евтифрон. Похоже.

Сократ. Но, Евтифрон, согласно этому рассуждению, благочестивое и нечестивое — это одно и то же.

Евтифрон. Видимо, так.

Сократ. Значит, почтеннейший, ты не ответил на мой вопрос: ведь я спрашивал не о том, что оказывается одновременно и благочестивым и нечестивым; тут же получилось, что богоугодное одновременно является богопротивным. Таким образом, Евтифрон, нет ничего удивительного, если то, что ты сейчас делаешь, стремясь покарать отца, окажется деянием, угодным Зевсу, но ненавистным Крону и Урану, любезным Гефесту, но противным Гере; то же самое получится и в отношении других богов, если между ними существуют расхождения по этому вопросу.

Евтифрон. Но я полагаю, Сократ, что здесь ни один из богов не расходится в мнении с другим и никто из них не считает, будто несправедливо убивший другого человека не должен держать за это ответ.

Сократ. В самом деле, Евтифрон? А тебе разве не доводилось слышать, как кто-либо из людей оспаривает необходимость наказания человека, незаконно убившего другого или совершившего что-либо незаконное?

Евтифрон. Да люди без конца затевают такие споры — и в суде, и где угодно еще. Совершая множество незаконных деяний, они говорят и делают всё, чтобы избежать кары.

Сократ. Как же так, Евтифрон? Они признают, что нарушили закон, и в то же время, признавая это, не хотят быть в ответе?

Евтифрон. Уж это-то ни в коем случае.

Сократ. Значит, они говорят и делают не всё, что угодно. Ведь, полагаю я, они не осмеливаются оспаривать необходимость нести наказание за совершенный ими проступок: я думаю, они просто не соглашаются с тем, что они преступники. Как ты считаешь?

Евтифрон. Ты прав.

Сократ. Следовательно, они оспаривают не то, что преступнику следует нести наказание, но, по-видимому, спорят о том, кто является преступником, чтó он совершил и когда?

Евтифрон. Ты говоришь верно.

Сократ. То же самое, думаю я, относится и к богам, коль скоро, по твоим словам, они враждуют из-за справедливого и несправедливого, и одни говорят, что другие чинят им несправедливость, те же опровергают это обвинение. Потому что, почтеннейший, ведь никто ни из богов, ни из людей не посмеет сказать, будто виновный не должен нести наказание.

Евтифрон. Да, в общем ты это правильно говоришь, Сократ.

Сократ. Но по каждому отдельному случаю, Евтифрон, я думаю, спорщики спорят — и люди и боги, если только боги и вправду спорят: расходясь в мнении по поводу какого-либо деяния, одни говорят, что оно законно, другие — что нет. Разве не так?

Евтифрон. Конечно же.

Сократ. Так вот, друг мой Евтифрон, объясни ты мне, дабы стал я мудрее: какое у тебя доказательство того, что все боги считают безвинно по-

гибшим человека, который, служа по найму, стал убийцей и, будучи связан господином убитого, скончался в оковах раньше, чем тот, кто его сковал, получил распоряжение от экзегета, и что они полагают правильным, чтобы из-за этого сын преследовал по суду и обвинял в убийстве своего отца? Прошу тебя, постарайся мне ясно доказать, что все боги считают наиболее правильным твое поведение, и, если ты мне это удовлетворительно докажешь, я никогда не перестану восхвалять твою мудрость.

Евтифрон. Но, пожалуй, это нешуточное дело, Сократ, хотя я мог бы доказать тебе это очень ясно.

Сократ. Я понимаю, что кажусь тебе менее понятливым, чем судьи: им же ты, очевидно, докажешь, что поступок твоего отца — незаконный и все боги ненавидят подобные дела.

Евтифрон. И докажу как нельзя более ясно, Сократ, если только они станут меня слушать.

Сократ. Но они станут слушать, если им покажется, что ты говоришь дело. Однако вот что пришло мне в голову, пока ты говорил, и о чем я подумал про себя: «Если даже Евтифрон докажет мне наилучшим образом, что все боги считают подобную гибель несправедливой, что нового узнаю я у него относительно сущности благочестивого и нечестивого? По-видимому, оказалось бы, что дело это богопротивно; однако благочестивое и нечестивое, как недавно выяснилось, определяются не этим, ибо богопротивное оказалось одновременно и богоугодным». Итак, я освобождаю тебя от этого, Евтифрон: пусть, коли тебе угодно, все боги считают это противозаконным и ненавидят. Но давай внесем сейчас такую поправку в рассуждение: нечестиво ненавистное всем богам, а угодное всем им — благочестиво, если же что-либо одни из них любят, а другие ненавидят, то это либо ни то ни другое, либо и то и другое одновременно. Желаешь ли ты, чтобы у нас теперь было такое определение благочестивого и нечестивого?

Евтифрон. А что этому мешает, Сократ?

Сократ. По мне, ровно ничего, но ты будь внимателен к своему делу: не получится ли, что, выдвинув такое предположение, ты не сумеешь мне с легкостью объяснить обещанное?

Евтифрон. Но и я бы назвал благочестивым то, что любят все боги, и, наоборот, нечестивым то, что все они ненавидят.

Сократ. Что же, Евтифрон, посмотрим, хорошо ли мы сказали, или оставим это и будем воспринимать свои и чужие речи — если кто что-либо утверждает — как требующие немедленного согласия? Или надо все-таки рассмотреть, что именно утверждает говорящий?

Евтифрон. Надо рассмотреть. Однако я считаю, что сказанное сейчас сказано хорошо.

Сократ. Скоро, добрейший мой, мы это лучше узнаем. Но подумай вот о чем: благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?

Евтифрон. Я не понимаю, о чем ты, Сократ?

Сократ. Что ж, постараюсь выразиться яснее. Называем мы нечто несомым и несущим, ведомым и ведущим, рассматриваемым и смотрящим? И понимаешь ли ты, что все подобные вещи между собою различны и в чем состоит это различие?

Евтифрон. Мне кажется, я понимаю.

Сократ. Значит, существует нечто любимое и соответственно нечто отличное от него, любящее?

Евтифрон. Как же иначе?

Сократ. Скажи же мне, несомое является таковым потому, что его несут, или по другой какой-то причине?

Евтифрон. Нет, разумеется именно поэтому.

Сократ. А ведомое — потому, что его ведут, и рассматриваемое — потому, что на него смотрят?

Евтифрон. Безусловно.

Сократ. Следовательно, на него не потому смотрят, что оно является рассматриваемым, но, наоборот, оно является рассматриваемым, поскольку на него смотрят; и не потому ведомое ведут, что оно является ведомым, но оно потому и ведомо, что его ведут; наконец, не потому несомое несут, что оно несомо, но оно несомо потому, что его несут. Значит, ясно, Евтифрон, чтó я хочу сказать, а именно: если нечто является чем-то и что-то испытывает, то не потому оно является, что бывает являющимся, но оно являющееся потому, что является; и не из-за того оно нечто испытывает, что бывает страдающим, но страдает из-за того, что нечто испытывает. Или ты с этим не согласен?

Евтифрон. Нет, я согласен.

Сократ. Значит, и любимым бывает либо нечто являющееся чем-то, либо испытывающее что-либо от чего-то?

Евтифрон. Конечно.

Сократ. А значит, и здесь все обстоит так же, как в прежних случаях: не потому его любят любящие, что оно любимое, но оно любимое, раз его любят?

Евтифрон. Безусловно.

Сократ. Что же мы скажем, Евтифрон, о благочестивом? Любят ли его все боги, как ты утверждал?

Евтифрон. Да.

Сократ. Но потому ли они его любят, что оно благочестиво, или за что-то другое?

Евтифрон. Нет, именно за это.

Сократ. Значит, его любят потому, что оно благочестиво, а не потому оно благочестиво, что его любят?

Евтифрон. Очевидно.

Сократ. Ну а богоугодное ведь является таковым потому, что оно угодно богам?

Евтифрон. Как же иначе?

Сократ. Значит, богоугодное, Евтифрон, — это не благочестивое и благочестивое — это не богоугодное, как ты утверждаешь, но это две различные вещи.

Евтифрон. Как же так, Сократ?

Сократ. Ведь мы признали, что благочестивое любимо потому, что оно благочестиво, а не благочестиво потому, что оно любимо. Не правда ли?

Евтифрон. Так.

Сократ. С другой стороны, мы признали, что богоугодное является таковым, потому что его любят боги, но не потому оно любимо, что богоугодно.

Евтифрон. Ты прав.

Сократ. Ведь если бы, дорогой Евтифрон, богоугодное и благочестивое было одним и тем же, то как благочестивое любили бы за то, что оно благочестиво, так и богоугодное любили бы за то, что оно богоугодно; с другой стороны, если бы богоугодное было богоугодным потому, что его любят боги, то и благочестивое было бы благочестивым потому, что они его любят. У нас же получилось нечто противоположное — между богоугодным и благочестивым существует полное различие: одному свойственно

быть любимым, потому что его любят, другое любят, потому что ему свойственно быть любимым. Похоже, Евтифрон, ты не желаешь разъяснить мне вопрос о том, что такое благочестивое, и показать его сущность, а говоришь лишь о некоем состоянии, претерпеваемом благочестивым, а именно о том, что оно любимо всеми богами; сущность же его ты не раскрываешь. Послушай, если тебе угодно, не таись от меня, но скажи мне снова, с самого начала, в чем состоит сущность благочестивого, из-за которой оно любимо богами или испытывает еще какое-то состояние? Ведь из-за этого у нас с тобой не возникнет спора. Скажи же откровенно, что такое благочестивое и нечестивое?

Евтифрон. Но, Сократ, я как-то не могу объяснить тебе, что именно я разумею. Наше предположение всё блуждает вокруг да около и не желает закрепиться там, куда мы его водружаем.

Сократ. Евтифрон, то, что ты сказал, было бы уместно в устах Дедала, нашего предка; однако, если бы это были мои слова и положения, ты, пожалуй, мог бы и посмеяться надо мной — мол, ввиду моего с ним родства мои словесные построения от меня ускользают и не желают оставаться там, куда я их поставил; но ведь предположения эти принадлежат тебе, а потому и насмешка эта будет совсем не по адресу: именно твои положения оказываются неустойчивыми — ты видишь это и сам.

Евтифрон. Но мне как-то представляется, Сократ, что такая насмешка прямо относится к сказанному: ведь не я вложил в наши слова эту способность блуждать и не оставаться на месте, но именно ты кажешься мне Дедалом. У меня-то они уж стояли бы твердо.

Сократ. Боюсь, мой друг, я окажусь искуснее этого мужа: ведь он придавал подвижность только своим творениям, я же — не только своим, но похоже, что и чужим. Однако особая тонкость моего искусства заключена в том, что я мудр поневоле: ведь больше, чем обладать искусством Дедала да еще вдобавок и богатством Тантала, желал бы я, чтобы мои слова оставались твердо водруженными на месте. Но довольно об этом. Поскольку, мне кажется, ты слабоват, я сам постараюсь показать тебе, как надо мне разъяснить благочестие; но смотри, не падай духом прежде времени. Ну вот, не думаешь ли ты, что все благочестивое необходимо должно быть справедливым?

Евтифрон. Да, я так думаю.

Сократ. Значит, и все справедливое должно быть благочестивым или же все благочестивое будет справедливым, справедливое же не всё будет благочестивым, но в одних случаях будет, а в других — нет?

Евтифрон. Сократ, я не поспеваю за твоими словами.

Сократ. Но ведь ты настолько же моложе меня, по крайней мере, насколько мудрее! Говорю я тебе, что ты расслабился от избытка мудрости. Однако, милейший, прошу тебя, подтянись: ведь не так уж трудно постичь то, что я говорю; говорю же я прямо противоположное тому, что сочинил поэт, молвивший:

> Зевса, который все создал и сам все устроил, —
> Зевса не хочешь назвать: знать, со страхом стыд неразлучен[1].

Я же вот чем отличаюсь от этого поэта... Сказать тебе?

Евтифрон. Конечно.

Сократ. Мне не кажется, что «там, где страх, там и стыд». Многие, ду-

---

[1] Пер. Вл. Соловьева.

мается мне, страшащиеся болезней, бедности и всего другого в таком же роде, страшатся, однако не стыдятся ни одной из пугающих их вещей. Ты не согласен?

Евтифрон. Конечно, согласен.

Сократ. Но зато там, где стыд, там и страх. Разве возможно, чтобы совестящиеся и стыдящиеся чего-либо люди не страшились и не избегали бы при этом дурной молвы?

Евтифрон. Да, они страшатся.

Сократ. Поэтому неверно говорить «где страх, там и стыд»; наоборот, где стыд, там и страх, но вовсе не так обстоит дело, что всюду, где страх, там и стыд, ибо страх встречается чаще, чем стыд. Стыд ведь есть как бы часть страха, подобно тому как нечетное есть часть числа, однако дело обстоит не так, чтобы там, где было число, было и нечетное; наоборот, где нечетное, там и число. Теперь-то ты поспеваешь за мною?

Евтифрон. Да, конечно.

Сократ. Нечто подобное я говорил и тогда, спрашивая тебя: где справедливое, там и благочестивое, или же где благочестивое, там и справедливое, — так что не всюду, где справедливое, там и благочестивое? Ведь благочестивое — часть справедливого: так мы скажем, или ты считаешь иначе?

Евтифрон. Нет, именно так. Мне кажется, ты правильно говоришь.

Сократ. Посмотри же еще и следующее: если благочестивое — часть справедливого, нам следует выяснить, какой именно частью справедливого оно является. Вот если бы ты спросил меня о чем-то таком, — к примеру, какою частью числа будет четное и что оно собой представляет, я ответил бы, что это число, не припадающее на одну ногу, но ровно стоящее на обеих ногах. Или ты иного мнения?

Евтифрон. Нет, я думаю именно так.

Сократ. Вот и постарайся таким образом разъяснить мне, какою частью справедливого будет благочестивое, дабы я и Мелету мог сказать, чтобы он не чинил нам несправедливости и не обвинял нас в нечестии, ибо мы уже как следует у тебя обучились тому, что является праведным и благочестивым, а что — нет.

Евтифрон. Итак, Сократ, мне представляется, что праведным и благочестивым является та часть справедливого, которая относится к служению богам; то же, что относится к заботе о людях, будет остальною частью справедливого.

Сократ. Прекрасно, как мне кажется, ты это молвил, Евтифрон, но мне недостает здесь самой малости: я не вполне уразумел, о каком служении и какой заботе идет речь; не хочешь же ты сказать, что забота о богах носит такой же характер, как забота обо всем прочем. Ну, к примеру, говорим же мы, что не любой человек умеет заботиться о лошадях, но лишь наездник. Не так ли?

Евтифрон. Конечно.

Сократ. Ведь искусство верховой езды — это и есть забота о лошадях?

Евтифрон. Да.

Сократ. И за собаками ведь не всякий умеет ходить, но только охотник?

Евтифрон. Так.

Сократ. Следовательно, охота связана с уходом за собаками.

Евтифрон. Да.

Сократ. А искусство ухода за рогатым скотом — это забота о скоте?

Евтифрон. Конечно.

Сократ. Ну а благочестие и праведность — это забота о богах, Евтифрон? Ты так утверждаешь?

Евтифрон. Именно так.

Сократ. Но ведь не всякая забота направлена на одно и то же. Например, она служит некоему добру и пользе для того, на кого направлена: так, лошади под заботливым воздействием искусства верховой езды, как ты замечаешь, получают пользу и становятся лучше. Или ты этого не думаешь?

Евтифрон. Нет, думаю.

Сократ. То же самое и собаки под воздействием охотничьего искусства, и быки — от ухода за ними, и так далее. Ведь не думаешь же ты, что забота приносит тому, о ком заботятся, вред?

Евтифрон. Нет, клянусь Зевсом.

Сократ. Значит, она приносит пользу?

Евтифрон. Как же иначе?

Сократ. Так значит, и благочестие, будучи заботой о богах, приносит богам пользу и делает их лучшими? И ты согласишься с тем, что, когда ты совершаешь что-то благочестивое, ты делаешь кого-то из богов лучшим?

Евтифрон. Конечно, нет, клянусь Зевсом!

Сократ. Да я и не думаю, Евтифрон, чтобы ты это утверждал, вовсе нет! Но именно поэтому я и спросил тебя, что ты разумеешь под служением богам. Я и не предполагал, что ты имеешь в виду такого рода заботу.

Евтифрон. И верно, Сократ, я имею в виду не такую заботу.

Сократ. Так скажи же, какого рода служение богам является благочестивым?

Евтифрон. А такое, каким служат рабы своим господам.

Сократ. Понимаю: значит, это своего рода искусство служить богам.

Евтифрон. Несомненно.

Сократ. Можешь ли ты тогда сказать, к какому созиданию приводит искусство услужения врачам? Не приносит ли оно здоровье?

Евтифрон. Да, конечно.

Сократ. Ну а искусство услужения корабельным мастерам служит какому делу?

Евтифрон. Ясно, Сократ, что созданию корабля.

Сократ. А искусство услужения зодчим служит созданию домов?

Евтифрон. Да.

Сократ. Так скажи же, добрейший, к какому созиданию ведет искусство услужения богам? Ясно, что ты это знаешь, коль скоро ты утверждаешь, что тебе лучше других людей ведомы божественные дела.

Евтифрон. И я говорю правду, Сократ.

Сократ. Но скажи, ради Зевса, что это за расчудесное дело, которое вершат боги, пользуясь нами как слугами?

Евтифрон. Многие чудесные дела они вершат, Сократ.

Сократ. И военачальники тоже, мой друг; однако ты легко можешь сказать, что главное их дело — достижение победы в войне. Не так ли?

Евтифрон. Как же иначе?

Сократ. И землевладельцы, думаю я, совершают много чудесных дел; но главная их забота — добывание из земли пищи.

Евтифрон. Конечно.

Сократ. Ну и что же? Из множества чудесных дел, вершимых богами, какое дело является главным?

Евтифрон. Но я ведь только недавно сказал тебе, Сократ, что немалое дело — в точности понять, как с этим всем обстоит. Скажу тебе лишь попросту, что если кто умеет говорить или делать что-либо приятное богам,

вознося молитвы и совершая жертвоприношения, то это — благочестиво, и подобные действия оберегают и собственные дома, и государственное достояние; действия же, противоположные угождению богам, нечестивы и направлены на всеобщее разрушение и гибель.

Сократ. Но ты мог бы, Евтифрон, если бы пожелал, гораздо более кратко назвать то, о чем я тебя спросил. Однако у тебя, видно, нет охоты меня научить. Вот и сейчас, лишь только приблизился ты к самой сути, как снова ускользнул в сторону. А если бы ты мне это ответил, я бы достаточно много узнал от тебя о благочестии. Теперь же — поскольку вопрошающий вынужден следовать за вопрошаемым, куда бы он ни повел, — поясни, как же ты все-таки понимаешь благочестивое и благочестие? Уж не есть ли это некое умение приносить жертвы и возносить молитвы?

Евтифрон. Вот именно.

Сократ. Но ведь приносить жертвы — это значит одарять богов, а возносить мольбы — значит у них что-то просить?

Евтифрон. Конечно же, Сократ.

Сократ. Итак, согласно твоему слову получается, что благочестие — это наука о том, как просить и одаривать богов.

Евтифрон. Ты отлично понял, Сократ, то, что я сказал.

Сократ. Да ведь я жажду, мой друг, приобщиться к твоей мудрости и весь обратился в слух, так что ни одно твое словечко не пропадет даром. Но скажи мне, в чем состоит эта служба богам? Ты говоришь, что следует просить их и одаривать?

Евтифрон. Да, вот именно.

Сократ. Так не будет ли правильным просить их о том, в чем мы нуждаемся?

Евтифрон. Конечно, о чем же еще?

Сократ. А правильно ли будет одаривать их взамен тем, в чем у них от нас есть нужда? Ведь как-то неловко одаривать кого-либо тем, в чем он вовсе и не нуждается.

Евтифрон. Ты говоришь правду, Сократ.

Сократ. Итак, Евтифрон, благочестие — это некое искусство торговли между людьми и богами.

Евтифрон. Что ж, пусть это будет искусство торговли, если тебе так нравится.

Сократ. Мне-то это совсем не нравится, коль скоро это неверно. Молви же, какую пользу извлекают боги из получаемых от нас даров? Чтó дают нам они, это любому ясно, ибо нет у нас ни единого блага, которое исходило бы не от них. Но какая им польза от того, что они получают от нас? Или уж мы так наживаемся за их счет при этом обмене, что получаем от них все блага, они же от нас — ничего?

Евтифрон. Но неужели ты думаешь, Сократ, что боги извлекают какую-то пользу из того, что получают от нас?

Сократ. Но тогда что же это такое, Евтифрон, — наши дары богам?

Евтифрон. Что же иное, полагаешь ты, как не почетные награды, приятные им, как я сказал раньше?

Сократ. Значит, Евтифрон, благочестивое — это приятное, а не полезное и угодное богам?

Евтифрон. Думаю, что, несомненно, это угодное им.

Сократ. Значит, вот оно что такое, благочестивое, — это угодное богам.

Евтифрон. Несомненно.

Сократ. И после всего этого ты удивляешься тому, что твои слова как бы не стоят на месте, но бродят вокруг да около, и обвиняешь меня в том,

что я, как Дедал, заставляю их так бродить, а сам куда искуснее Дедала гоняешь слова по кругу! Или ты не замечаешь, что наше рассуждение, описав круг, вернулось к исходной точке? Припомни же, что вначале благочестивое и богоугодное оказались у нас не одним и тем же, но двумя различными вещами. Или ты не припоминаешь?

Евтифрон. Припоминаю.

Сократ. А сейчас разве ты не замечаешь, что угодное богам ты называешь благочестивым? Разве угодное богам — это не богоугодное? Как ты считаешь?

Евтифрон. Конечно же.

Сократ. Значит, либо мы недавно пришли к неправильному решению, либо, если тогда мы решили правильно, то сейчас мы не правы.

Евтифрон. Да, похоже.

Сократ. Следовательно, нам надо с самого начала пересмотреть, что такое благочестивое: ведь пока я этого не узнаю, я не отступлюсь. Прошу тебя, не пренебрегай мною, но изо всех сил постарайся сосредоточиться и ответить мне правду. Ведь если кто и знает ее, так это именно ты, и тебя не следует отпускать, как Протея, пока ты не дашь ответ. Если бы ты не имел ясного представления о благочестивом и нечестивом, ты никоим образом не мог бы из-за поденщика преследовать престарелого отца за убийство, но убоялся бы и богов — не отважился ли ты на ложный шаг — и людей постыдился бы тоже. Ну а теперь-то я уверен, что ты ясно представляешь себе благочестивое и нечестивое. Скажи же, любезнейший Евтифрон, что ты об этом думаешь, не таясь.

Евтифрон. В другой раз, Сократ. Сейчас же я тороплюсь в одно место, и мне пора уходить.

Сократ. Что ж это ты делаешь, друг мой! Уходишь, лишая меня великой надежды узнать от тебя о благочестивом и нечестивом и избежать Мелетова иска, доказав ему, что я стал мудрым в божественных вопросах благодаря Евтифрону и никогда уже не буду заниматься невежественной болтовней и вводить в этом деле различные новшества, но впредь стану жить самой достойной жизнью!

Апология Сократа

После обвинительных речей

Как подействовали мои обвинители на вас, афиняне, я не знаю, а я из-за них, право, чуть было и сам себя не забыл: так убедительно они говорили. Впрочем, верного-то они, собственно говоря, ничего не сказали. Из множества их поклепов всего больше удивился я одному: они утверждали, будто вам следует остерегаться, как бы я вас не провел своим уменьем говорить. Но, по-моему, верх бесстыдства с их стороны — не смущаться тем, что они тотчас же будут опровергнуты мной на деле, чуть только обнаружится, что я вовсе не силен в красноречии, — конечно, если только они не считают сильным в красноречии того, кто говорит правду; если они это разумеют, тогда я готов согласиться, что я — оратор, однако не на их образец. Они, повторяю, не сказали ни слова правды, а от меня вы услышите всю правду. Только, клянусь Зевсом, афиняне, вы не услышите разнаряженной речи, украшенной, как у них, разными оборотами и выражениями; я буду говорить просто, первыми попавшимися словами — ведь я убежден в правоте моих слов, — и пусть никто из вас не ждет ничего другого; да и не пристало бы мне в моем возрасте выступать перед вами, афиняне, наподобие юноши, с сочиненной речью.

Но только я очень прошу вас и умоляю, афиняне, вот о чем: услышавши, что я защищаюсь теми же словами, какими привык говорить и на площади у меняльных лавок, где многие из вас слыхали меня, и в других местах, не удивляйтесь и не поднимайте из-за этого шума. Дело обстоит так: я теперь в первый раз привлечен к суду, а мне уже исполнилось семьдесят лет, и в здешнем языке я несведущ, словно чужеземец. Ведь вы извинили бы меня, если бы я был в самом деле чужеземцем и говорил бы на том языке и тем складом речи, к которым привык с детства, — точно так же и теперь я, по-моему, вправе просить у вас позволения говорить по моему обычаю — хорош ли он или нехорош — и еще прошу обращать внимание только на то, правду ли я говорю или нет; в этом ведь достоинство судьи, долг же оратора — говорить правду.

Два рода обвинителей

И вот правильно будет, афиняне, если сперва я буду защищаться против прежних ложных обвинений и против первых моих обвинителей, а уж потом против теперешних обвинений и теперешних обвинителей. Меня многие обвиняли перед вами и раньше, много уже лет, и все-таки ничего истинного они не сказали; их-то я опасаюсь больше, чем Анита с его сообщниками, хотя и эти тоже страшны. Но те страшнее, афиняне! Они восстанавливали против меня очень многих из вас, когда вы были еще детьми, и внушали вам против меня обвинение, в котором не было ни слова правды: будто бы есть некто Сократ, человек мудрый, который испытует и исследует все, что над землею, и все, что под землею, и выдает ложь за

правду. Вот эти-то люди, афиняне, пустившие такую молву, — самые страшные мои обвинители, потому что слушающие их думают, будто тот, кто исследует подобные вещи, и богов не признает. Кроме того, обвинителей этих много, и обвиняют они уже давно, да и говорили они с вами тогда, когда по возрасту вы всему могли поверить, ибо некоторые из вас были еще детьми или подростками, и обвиняли они заочно: оправдываться было некому. Но всего нелепее то, что и по имени-то их никак не узнаешь и не назовешь, разве вот только случится среди них какой-нибудь сочинитель комедий. Ну а все те, которые восстанавливали вас против меня по зависти и по злобе или потому, что сами поверили наветам, а затем стали убеждать других, — они совершенно недосягаемы, их нельзя вызвать сюда, на суд, нельзя никого из них опровергнуть, и приходится попросту сражаться с тенями: защищаться и опровергать, когда никто не возражает. Поэтому признайте и вы, что у меня, как я сказал, два рода обвинителей: одни обвинили меня теперь, а другие давно — о них я только что упомянул, — и согласитесь, что сперва я должен защищаться против первых: ведь вы слыхали их обвинения и раньше, и притом много чаще, чем нынешних обвинителей.

Критика прежних обвинителей

Стало быть, афиняне, мне следует защищаться и постараться в малое время опровергнуть клевету, которая уже много времени держится среди вас. Желал бы я, чтобы это осуществилось на благо и вам и мне, — чего же еще я могу достичь своей защитой? Только я думаю, что это трудно, и для меня вовсе не тайна, каково это дело. Пусть оно идет, впрочем, как угодно богу, а закону следует повиноваться, — приходится оправдываться.

Разберем же с самого начала, в чем состоит обвинение, от которого пошла обо мне дурная молва, полагаясь на которую Мелет и подал на меня жалобу. Ну, хорошо. В каких именно выражениях клеветали на меня клеветники? Следует привести их обвинение, словно присягу действительных обвинителей: «Сократ преступает закон и попусту усердствует, испытуя то, что под землею, и то, что в небесах, выдавая ложь за правду и других научая тому же». Вот в каком роде это обвинение. Вы и сами все видели в комедии Аристофана, как какой-то Сократ болтается там в корзинке и говорит, что он гуляет по воздуху; и еще он мелет там много разного вздору, в котором я ничего не смыслю. Говорю я это не в укор подобной науке и тому, кто достиг мудрости в подобных вещах, — недоставало, чтобы Мелет привлек меня к суду еще и за это! — ведь это, афиняне, нисколько меня не касается. В свидетели я могу привести очень многих из вас самих и требую, чтобы это дело обсудили между собою все, кто когда-либо слышал мои беседы, — ведь среди вас много таких. Спросите друг у друга, слыхал ли кто из вас когда-нибудь, чтобы я хоть что-то говорил о подобных вещах, и тогда вы узнаете, что столь же несправедливо и все остальное, что обо мне говорят.

Но ничего такого не было, а если вы слышали от кого-нибудь, будто я берусь воспитывать людей и зарабатываю этим деньги, так это тоже неправда, хотя, по-моему, это дело хорошее, если кто способен воспитывать людей, как, например, леонтиец Горгий, кеосец Продик, элидец Гиппий. Все они, афиняне, разъезжают по городам и убеждают юношей — хотя те могут даром пользоваться наставлениями любого из своих сограждан — бросить своих учителей и поступить к ним в ученики, принося им и деньги, и благодарность. Есть здесь и другой мудрец, приехавший, как я узнал,

с Пароса. Встретился мне как-то человек, который переплатил софистам денег больше, чем все остальные, вместе взятые, — Каллий, сын Гиппоника; я и спросил его, — а у него двое сыновей:

— Каллий! Если бы твои сыновья были жеребята или бычки и нам предстояло бы нанять для них опытного человека, который сделал бы их еще лучше, усовершенствовав присущие им добрые качества, то это был бы какой-нибудь наездник или земледелец; ну а теперь, раз они люди, кого ты думаешь взять для них в воспитатели? Кто знаток подобной добродетели, человеческой или гражданской? Полагаю, ты об этом подумал, раз у тебя сыновья. Есть ли такой человек или нет?

— Конечно, есть.

— Кто же это? Откуда он и сколько берет за обучение?

— Это Эвен, — отвечал Каллий, — он с Пароса, а берет по пяти мин, Сократ.

И подумал я, как счастлив этот Эвен, если он в самом деле обладает таким искусством и так недорого берет за обучение. Я бы сам чванился и гордился, если бы был искусен в этом деле; только ведь я не искусен, афиняне!

Может быть, кто-нибудь из вас возразит: «Однако, Сократ, чем же ты занимаешься? Откуда на тебя эта клевета? Наверное, если бы ты не занимался не тем, чем все люди, и не поступал бы иначе, чем большинство из нас, то и не возникло бы столько слухов и толков. Скажи нам, в чем тут дело, чтобы нам зря не выдумывать».

Вот это, мне кажется, правильно, и я постараюсь вам показать, что именно дало мне известность и навлекло на меня клевету. Слушайте же. Быть может, кому-нибудь из вас покажется, что я шучу, но будьте уверены, что я скажу вам всю правду.

Я, афиняне, приобрел эту известность лишь благодаря некоей мудрости. Какая же это такая мудрость? Та мудрость, что, вероятно, свойственна всякому человеку. Ею я, пожалуй, в самом деле обладаю, а те, о которых я сейчас говорил, видно, мудры какой-то особой мудростью, превосходящей человеческую, уж не знаю, как ее и назвать. Что до меня, то я ее не понимаю, а кто утверждает обратное, тот лжет и говорит это для того, чтобы оклеветать меня.

Прошу вас, не шумите, афиняне, даже если вам покажется, что я говорю несколько высокомерно. Не от себя буду я говорить, а сошлюсь на того, кто пользуется вашим доверием. В свидетели моей мудрости, если есть у меня какая-то мудрость, я приведу вам дельфийского бога. Вы ведь знаете Херефонта — он смолоду был моим другом и другом многих из вас, он разделял с вами изгнание и возвратился вместе с вами. И вы, конечно, знаете, каков был Херефонт, до чего он был неудержим во всем, что бы ни затевал. Прибыв однажды в Дельфы, осмелился он обратиться к оракулу с таким вопросом...

Я вам сказал: не шумите, афиняне!

...вот Херефонт и спросил, есть ли кто на свете мудрее меня, и Пифия ответила ему, что никого нет мудрее. И хотя самого Херефонта уже нет в живых, но вот брат его, здесь присутствующий, засвидетельствует вам, что это так. Смотрите, ради чего я это говорю: ведь мое намерение — объяснить вам, откуда пошла клевета на меня.

Услыхав про это, стал я размышлять сам с собою таким образом: «Что хотел сказать бог и что он подразумевает? Потому что я сам, конечно, нимало не считаю себя мудрым. Что же это он хочет сказать, говоря, что я мудрее всех? Ведь не лжет же он: не пристало ему это». Долго недоуме-

вал я, что же бог хотел сказать, потом весьма неохотно прибегнул к такому способу решения: пошел я к одному из тех людей, которые слывут мудрыми, думая, что уж где-где, а тут я скорее всего опровергну прорицание, объявив оракулу: «Вот этот мудрее меня, а ты меня назвал самым мудрым». Но когда я присмотрелся к этому человеку, — называть его по имени нет никакой надобности, скажу только, что тот, наблюдая которого, я составил такое впечатление, был одним из государственных людей, афиняне, — так вот я, когда побеседовал с ним, решил, что этот человек только кажется мудрым и многим другим людям, и особенно самому себе, но на самом деле не мудр. Потом я попробовал показать ему, что он только мнит себя мудрым, а на самом деле этого нет. Из-за того-то и сам он, и многие из присутствовавших возненавидели меня. Уходя оттуда, я рассуждал сам с собою, что этого-то человека я мудрее? потому что мы с ним, пожалуй, оба ничего хорошего и дельного не знаем, но он, не зная, воображает, будто что-то знает, а я, если уж не знаю, то и не воображаю. На такую-то малость, думается мне, я будто мудрее, чем он, раз я коли ничего не знаю, то и не воображаю, будто знаю. Оттуда я пошел к другому, из тех, которые казались мудрее первого, и увидал то же самое: и здесь возненавидели меня и сам он, и многие другие. После стал я уже ходить подряд. Замечал я, что делаюсь ненавистным, огорчался и боялся этого, но в то же время мне казалось, что слова оракула необходимо ставить выше всего.

Чтобы понять смысл прорицания, надо было обойти всех, кто слывет знающим что-либо. И, клянусь собакой, афиняне, должен вам сказать правду, я вынес вот какое впечатление: те, что пользуются самой большой славой, показались мне, когда я исследовал дело по указанию бога, чуть ли не лишенными всякого разума, а другие, те, что считаются похуже, напротив, более им одаренными. Но нужно мне рассказать вам о том, как я странствовал, точно я труд какой-то нес, и все только для того, чтобы убедиться в непреложности прорицания.

После государственных людей ходил я к поэтам — и к трагическим, и к дифирамбическим, и ко всем прочим, — чтобы хоть тут уличить себя в том, что я невежественнее их. Брал я те из их творений, которые, как мне казалось, всего тщательнее ими обработаны, и спрашивал у них, что именно они хотели сказать, чтобы, кстати, научиться от них кое-чему. Стыдно мне, афиняне, сказать вам правду, а сказать все-таки следует. Одним словом, чуть ли не все там присутствовавшие лучше могли бы объяснить творчество этих поэтов, чем они сами. Таким образом, и о поэтах я узнал в короткое время, что не благодаря мудрости могут они творить то, что творят, по благодаря некоей природной способности, как бы в исступлении, подобно гадателям и прорицателям; ведь и эти тоже говорят много хорошего, но совсем не знают того, о чем говорят. Нечто подобное, как мне показалось, испытывают и поэты; в то же время я заметил, что из-за своего поэтического дарования они считают себя мудрейшими из людей и во всем прочем, а на деле это не так. Ушел я и от них, думая, что превосхожу их тем же самым, чем и государственных людей.

Наконец, пошел я к тем, кто занимается ручным трудом. Я сознавал, что сам, попросту говоря, ничего не умею, зато был уверен, что уж среди них найду таких, кто знает много хорошего. Тут я не ошибся; в самом деле, они умели делать то, чего я не умел, и в этом были мудрее меня. Но, афиняне, мне показалось, что их промах был в том же, в чем и у поэтов; оттого что они были хорошими мастерами, каждый из них считал себя самым мудрым также и во всем прочем, даже в самых важных вопросах, и

это заблуждение заслоняло собою ту мудрость, какая у них была; так что, желая оправдать слова оракула, я спрашивал себя, что бы я для себя предпочел: оставаться ли таким, как есть, и не быть ни мудрым их мудростью, ни невежественным их невежеством, или же, как они, быть и мудрым, и невежественным. И я отвечал самому себе и оракулу, что лучше уж мне оставаться как есть.

Из-за этой самой проверки, афиняне, с одной стороны, многие меня возненавидели так, что сильней и глубже и нельзя ненавидеть, отчего и возникло множество наветов, а с другой стороны, начали мне давать прозвание мудреца, потому что присутствовавшие каждый раз думали, будто если я доказываю; что кто-то в чем-то не мудр, то сам я в этом весьма мудр.

А в сущности, афиняне, мудрым-то оказывается бог, и своим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немногого или вовсе даже ничего, и, кажется, при этом он не имеет в виду именно Сократа, а пользуется моим именем ради примера, все равно как если бы он сказал: «Из вас, люди, всего мудрее тот, кто подобно Сократу знает, что ничего поистине не стоит его мудрость».

Я и сейчас брожу повсюду — все выискиваю и допытываюсь по слову бога, нельзя ли мне признать мудрым кого-нибудь из граждан или чужеземцев; и всякий раз, как это мне не удается, я, чтобы подтвердить изречение бога, всем показываю, что этот человек не мудр. Вот чем я занимался, поэтому не было у меня досуга заняться каким-нибудь достойным упоминания делом, общественным или домашним; так и дошел я до крайней бедности из-за служения богу.

Кроме того, следующие за мною по собственному почину молодые люди, те, у кого вдоволь досуга, сыновья самых богатых граждан, рады бывают послушать, как я испытываю людей, и часто подражают мне сами, принимаясь испытывать других, и, я полагаю, они в избытке находят людей, которые думают, будто они что-то знают, а на деле знают мало или вовсе ничего. От этого те, кого они испытывают, сердятся не на самих себя, а на меня и говорят, что есть какой-то Сократ, негоднейший человек, который портит молодежь. А когда их спросят, что же он делает и чему он учит, то они не знают, что сказать, и, чтобы скрыть свое затруднение, говорят о том, что вообще принято говорить обо всех, кто философствует: и что, мол, «[ищут] в небесах и под землею», и что «богов не признают», и «ложь выдают за правду». А правду им не очень-то хочется сказать, я думаю, потому, что тогда обнаружилось бы, что они только прикидываются, будто что-то знают, а на деле ничего не знают. А так как они, по-моему, честолюбивы, сильны, многочисленны и говорят обо мне упорно и убедительно, то давно уже прожужжали вам уши клеветой на меня.

Вот почему накинулись на меня и Мелет, и Анит, и Ликон; Мелет негодует на меня из-за поэтов, Анит — из-за ремесленников, а Ликон — из-за ораторов. Так что я удивился бы, как говорил вначале, если бы оказался в силах опровергнуть перед вами в такое короткое время эту разросшуюся клевету.

Вот вам, афиняне, правда, как она есть, и говорю я вам ее без утайки, не умалчивая ни о важном, ни о пустяках. Хотя я почти уверен, что тем самым я вызываю ненависть, но как раз это и служит доказательством, что я говорю правду, и что в этом-то и состоит клевета на меня, и именно таковы ее причины. И когда бы вы ни стали расследовать мое дело, теперь или потом, всегда вы найдете, что это так.

Критика новых обвинителей

Что касается первых моих обвинителей, этой моей защиты будет для вас достаточно; а теперь я постараюсь защитить себя от Мелета, человека хорошего и любящего наш город, как он уверяет, и от остальных обвинителей. Они совсем не то, что прежние наши обвинители, поэтому вспомним, в чем состоит их обвинение, выставленное под присягой. Оно гласит примерно так: «Сократ преступает законы тем, что портит молодежь, не признает богов, которых признает город, а признает знамения каких-то новых гениев». Таково обвинение. Рассмотрим же это обвинение по порядку.

Там говорится, что я преступно порчу молодежь, а я, афиняне, утверждаю, что преступно действует Мелет, потому что он шутит серьезными вещами и легкомысленно вызывает людей в суд, делая вид, что он заботится и печалится о вещах, до которых ему никогда не было никакого дела; а что это так, я постараюсь показать и вам.

Подойди сюда, Мелет, и скажи: не правда ли, ты считаешь очень важным, чтобы молодые люди становились все лучше и лучше?

— Конечно.

— В таком случае скажи ты всем здесь присутствующим, кто делает их лучше? Очевидно, ты знаешь, коли заботишься об этом. Развратителя ты нашел, как ты говоришь: ты вытребовал меня на суд и обвиняешь; а назови-ка теперь того, кто делает, их лучше, напомни им, кто это. Вот видишь, Мелет, ты молчишь и не знаешь, что сказать. И тебе не стыдно? И это, по-твоему, недостаточное доказательство моих слов, что тебе нет до этого никакого дела? Однако, добрый человек, говори же: кто делает их лучше?

— Законы.

— Да не об этом я спрашиваю, любезнейший, а кто эти люди: ведь они прежде всего и их знают, эти законы.

— А вот они, Сократ, — судьи.

— Что ты говоришь, Мелет! Вот эти самые люди способны воспитывать юношей и делать их лучше?

— Как нельзя более.

— Все? Или одни из них способны, а другие — нет?

— Все.

— Хорошо же ты говоришь, клянусь Герой, и какое изобилие людей, полезных для других! Ну а все эти, кто нас сейчас слушает, они делают юношей лучше или нет?

— И они тоже.

— А члены Совета?

— Да, и члены Совета.

— Но в таком случае, Мелет, уж не портят ли юношей те, что участвуют в Народном собрании? Или и те тоже, все до единого, делают их лучше?

— И те тоже.

— По-видимому, значит, кроме меня, все афиняне делают их безупречными, только я один порчу. Ты это хочешь сказать?

— Как раз это самое.

— Большое же ты мне, однако, приписываешь несчастье. Но ответь-ка мне: по-твоему, так же бывает и с конями — все делают их лучше, а портит кто-нибудь один? Или же совсем напротив, сделать их лучше способен кто-нибудь один или очень немногие, именно наездники, а все прочие, когда имеют дело с конями и пользуются ими, только портят их? Не бывает ли, Мелет, точно так же не только с конями, но и со всеми другими животными? Конечно, это так, согласны ли ты и Анит с этим или не соглас-

ны: потому что было бы удивительное счастье для юношей, если бы их портил только один, остальные же приносили бы им пользу. Впрочем, Мелет, ты достаточно показал, что никогда не заботился о юношах, и ясно обнаруживаешь свое небрежение; тебе нет никакого дела до того, из-за чего ты вытребовал меня на суд.

Еще вот что, Мелет, скажи нам, ради Зевса: лучше ли жить среди честных граждан или дурных? Отвечай, дружище! Ведь это совсем не трудный вопрос. Не причиняют ли дурные люди зло тем, кто постоянно вблизи них, а хорошие не приносят ли благо?

— Конечно.

— Так найдется ли кто-нибудь, кто предпочел бы, чтобы окружающие вредили ему, а не приносили пользу? Отвечай, добрый человек: ведь и закон предписывает отвечать. Неужто кто-нибудь желает, чтобы ему вредили?

— Конечно, нет.

— Ну вот. А привел ты меня сюда как человека, который портит и ухудшает юношей умышленно или неумышленно?

— Умышленно.

— Как же это так, Мелет? Ты, такой молодой, настолько мудрее меня, что тебе уже известно, что злые люди причиняют тем, кто к ним всех ближе, какое-нибудь зло, а добрые — добро, между тем я, такой старый, до того невежествен, что не знаю даже, что если я кого-нибудь из окружающих сделаю негодяем, то мне придется опасаться, как бы он не сделал мне зла, — и вот такое огромное зло я творю умышленно, как ты утверждаешь. В этом я тебе не поверю, Мелет; да и никто другой, я думаю, не поверит. Но или я не порчу, или если порчу, то неумышленно; таким образом, у тебя выходит ложь в обоих случаях. Если же я порчу неумышленно, то за такие неумышленные проступки следует по закону не вызывать сюда, а частным образом наставлять и увещевать. Ведь ясно, что, уразумевши все, я перестану делать то, что делаю неумышленно. Ты же меня избегал, не хотел научить и вызвал сюда, куда по закону следует приводить тех, кто нуждается в наказании, а не в поучении. Уже из этого ясно, афиняне, что Мелету, как я говорил, никогда не было до этих вещей никакого дела.

Все-таки ты нам скажи, Мелет, каким образом, по-твоему, порчу я молодежь? Очевидно, судя по доносу, который ты на меня подал, потому, что я учу не признавать богов, которых признает город, и признавать другие, новые божества? Не это ли ты хотел сказать, говоря, что я порчу своим учением?

— Вот именно это.

— Так ради них, Мелет, ради этих богов, о которых теперь идет речь, скажи еще яснее и для меня, и для этих вот людей. Ведь я не могу понять, что ты хочешь сказать: то ли я учу признавать неких богов, а следовательно, и сам признаю существование богов, так что я не совсем безбожник и не в этом мое преступление, а только в том, что я учу признавать не тех богов, которых признает город, но других, и в том-то ты меня и обвиняешь, что я признаю других богов; то ли, по твоим словам, я вообще не признаю богов, и не только сам не признаю, но и других этому научаю.

— Вот именно, я и говорю, что ты вообще не признаешь богов.

— Удивительный ты человек, Мелет! Зачем ты это говоришь? Значит, я не признаю богами ни Солнце, ни Луну, как признают прочие люди?

— Право же, так, судьи, потому что он утверждает, что Солнце — камень, а Луна — земля.

— Анаксагора, стало быть, ты обвиняешь, друг мой Мелет, и так презираешь судей и считаешь их столь безграмотными, что думаешь, будто им

неизвестно, что книги Анаксагора из Клазомен переполнены такими утверждениями? А молодые люди, оказывается, узнают это от меня, когда могут узнать то же самое, заплативши в орхестре самое большее драхмум и потом осмеять Сократа, если он станет приписывать себе эти мысли, к тому же еще столь нелепые! Но скажи, ради Зевса, так-таки я, по-твоему, и считаю, что нет никакого бога?

— Клянусь Зевсом, никакого.

— Это невероятно, Мелет, да мне кажется, ты и сам этому не веришь. По-моему, афиняне, он — большой наглец и озорник и подал на меня эту жалобу просто по наглости и невоздержности, да еще по молодости лет. Похоже, что он пробовал сочинить загадку: «Заметит ли Сократ, наш мудрец, что я шучу и противоречу сам себе, или мне удастся провести и его, и прочих слушателей?» Потому что, мне кажется, в своем доносе он сам себе противоречит, все равно как если бы он сказал: «Сократ нарушает закон тем, что не признает богов, а признает богов». Ведь это же шутка!

Посмотрите вместе со мной, афиняне, так ли он это говорит, как мне кажется. Ты, Мелет, отвечай нам, а вы помните, о чем я вас просил вначале, — не шуметь, если я буду говорить по-своему.

Есть ли, Мелет, на свете такой человек, который дела людские признавал бы, а людей не признавал? Только пусть он отвечает, афиняне, а не шумит по всякому поводу. Есть ли на свете кто-нибудь, кто бы коней не признавал, а верховую езду признавал? Или флейтистов бы не признавал, а игру на флейте признавал? Не существует такого, Мелет, превосходнейший человек! Если ты не желаешь отвечать, то я скажу это тебе и всем присутствующим. Но ответь хоть вот на что: бывает ли, чтобы кто-нибудь признавал знамения гениев, а самих гениев не признавал?

— Нет, не бывает.

— Наконец-то! Как это хорошо, что афиняне тебя заставили отвечать! Итак, ты утверждаешь, что знамения гениев я признаю и других учу узнавать их, все равно — новые ли они или древние; значит, по твоим словам, я знамения гениев признаю, и в своей жалобе ты подтвердил это клятвою. Если же я признаю знамения гениев, то мне уж никак нельзя не признавать их самих. Разве не так? Конечно, так. Полагаю, что ты согласен, раз не отвечаешь. А не считаем мы гениев либо богами, либо детьми богов? Да или нет?

— Конечно, считаем.

— Итак, если гениев я признаю, с чем ты согласен, а гении — это некие боги, то и выходит так, как я сказал: ты шутишь и предлагаешь загадку, утверждая, что я не признаю богов и в то же время признаю их, потому что гениев-то я признаю. С другой стороны, если гении — это как бы побочные дети богов, от нимф или от кого-нибудь еще, как гласят предания, то какой же человек, признавая детей богов, не будет признавать самих богов? Это было бы так же нелепо, как если бы кто-нибудь признавал, что существуют мулы — потомство лошадей и ослов, а что существуют лошади и ослы — не признавал бы. Нет, Мелет, не может быть, чтобы ты подал это обвинение иначе как желая испытать нас, или же ты уже просто не знал, в каком бы действительном преступлении меня обвинить... Но уверить людей, у которых есть хоть немного ума, в том, будто возможно признавать знамения гениев и богов и вместе с тем не признавать ни гениев, ни богов, ни героев, — это тебе никак не удастся.

Впрочем, афиняне, что я не виновен в том, в чем меня обвиняет Мелет, это, пожалуй, не требует дальнейших доказательств — довольно будет сказанного. А что у многих возникло против меня сильное ожесточение, о чем я и говорил вначале, это, будьте уверены, истинная правда. И если что

погубит меня, так именно это: не Мелет и не Анит, а клевета и недоброжелательство многих — то, что погубило уже немало честных людей и, думаю, еще погубит. Рассчитывать, что дело на мне остановится, нет никаких оснований.

Сократ о самом себе

Но, пожалуй, кто-нибудь скажет: «Не стыдно ли было тебе, Сократ, заниматься таким делом, которое грозит тебе теперь смертью?»

На это я по справедливости могу возразить: «Нехорошо ты это говоришь, друг мой, будто человеку, который приносит хотя бы маленькую пользу, следует принимать в, расчет жизнь или смерть, а не смотреть во всяком деле только на то, делает ли он что-то справедливое или несправедливое, что-то достойное доброго человека или злого. Плохими, по твоему рассуждению, окажутся все те полубоги, что пали под Троей, в том числе и сын Фетиды. Он из страха сделать что-нибудь постыдное до того презирал опасность, что, когда мать его, богиня, видя, что он стремится убить Гектора, сказала ему, помнится, так: «Дитя мое, если ты отомстишь за убийство друга твоего Патрокла и убьешь Гектора, то сам умрешь: «Скоро за сыном Приама конец и тебе уготован», — то он, услыхав это, не посмотрел на смерть и опасность — он гораздо больше страшился жить трусом, не отомстив за друзей. «Умереть бы, — сказал он, — мне тотчас же, покарав обидчика, только бы не оставаться еще здесь, у кораблей дуговидных, посмешищем для народа и бременем для земли». Неужели ты думаешь, что он остерегался смерти и опасности?»

Поистине, афиняне, дело обстоит так: где кто занял место в строю, находя его самым лучшим для себя, или где кого поставил начальник, тот там, по моему мнению, и должен оставаться, несмотря на опасность, пренебрегая и смертью, и всем, кроме позора. А если бы после того, как меня ставили в строй начальники, выбранные вами, чтобы распоряжаться мной, — так было под Потидеей, под Амфиполем и под Делием, — и после того как я подобно любому другому оставался в строю, куда они меня поставили, и подвергался смертельной опасности, — если бы теперь, когда меня бог поставил в строй, обязав, как я полагаю, жить, занимаясь философией и испытуя самого себя и людей, я бы вдруг испугался смерти или еще чего-нибудь и покинул строй, это был бы ужасный проступок. И за этот проступок меня в самом деле можно было бы по справедливости привлечь к суду и обвинить в том, что я не признаю богов, так как не слушаюсь прорицаний, боюсь смерти и воображаю себя мудрецом, не будучи мудрым. Ведь бояться смерти, афиняне, — это не что иное, как приписывать себе мудрость, которой не обладаешь, то есть возомнить, будто знаешь то, чего не знаешь. Ведь никто не знает ни того, что такое смерть, ни даже того, не есть ли она для человека величайшее из благ, между тем ее боятся, словно знают наверное, что она — величайшее из зол. Но не самое ли позорное невежество — воображать, будто знаешь то, чего не знаешь? Я, афиняне, этим, пожалуй, и отличаюсь от большинства людей, и если я кому и кажусь мудрее других, то разве только тем, что, недостаточно зная об Аиде, я так и считаю, что не знаю. А что нарушать закон и не повиноваться тому, кто лучше меня, будь то бог или человек, нехорошо и постыдно, это я знаю. Поэтому неизвестного, которое может оказаться и благом, я никогда не стану бояться и избегать больше, чем того, что заведомо есть зло.

Даже если бы вы меня теперь отпустили, не послушав Анита, который говорил, что мне с самого начала не следовало приходить сюда, а уж раз я

пришел, то нельзя не казнить меня, и внушал вам, что если я избегну наказания, то сыновья ваши, занимаясь тем, чему учит Сократ, испортятся уже вконец все до единого, — даже если бы вы сказали мне: «На этот раз, Сократ, мы не послушаемся Анита и отпустим тебя, с тем, однако, чтобы ты больше уже не занимался этими исследованиями и оставил философию, а если еще раз будешь в этом уличен, то должен будешь умереть», — так вот, повторяю, если бы вы меня отпустили на этом условии, то я бы вам сказал:

«Я вам предан, афиняне, и люблю вас, но слушаться буду скорее бога, чем вас, и пока я дышу и остаюсь в силах, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря то самое, что обыкновенно говорю: «Ты, лучший из людей, раз ты афинянин, гражданин величайшего города, больше всех прославленного мудростью и могуществом, не стыдно ли тебе заботиться о деньгах, чтобы их у тебя было как можно больше, о славе и о почестях, а о разуме, об истине и о душе своей не заботиться и не помышлять, чтобы она была как можно лучше?» И если кто из вас станет спорить и утверждать, что он заботится, то я не отстану и не уйду от него тотчас же, а буду его расспрашивать, испытывать, уличать, и, если мне покажется, что в нем нет добродетели, а он только говорит, что она есть, я буду попрекать его за то, что он самое дорогое ни во что не ценит, а плохое ценит дороже всего. Так я буду поступать со всяким, кого только встречу, с молодым и старым, с чужеземцами и с вами — с вами особенно, жители Афин, потому что вы мне ближе по крови. Могу вас уверить, что так велит бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу. Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, и молодого, и старого, заботиться прежде и сильнее всего не о теле и не о деньгах, но о душе, чтобы она была как можно лучше: я говорю, что не от денег рождается добродетель, а от добродетели бывают у людей и деньги, и все прочие блага как в частной жизни, так и в общественной. Если такими речами я порчу юношей, то это, конечно, вредно. А кто утверждает, что я говорю не это, но что-нибудь другое, тот говорит ложь. Вот почему я могу вам сказать: «Афиняне, послушаетесь вы Анита или нет, отпу́стите меня или нет, но поступать иначе я не буду, даже если бы мне предстояло умирать много раз».

Не шумите, афиняне, исполните мою просьбу: не шуметь, что бы я ни сказал, а слушать; я думаю, вам будет полезно послушать меня. Я намерен сказать вам и еще кое-что, от чего вы, пожалуй, подымете крик, только вы никоим образом этого не делайте.

Будьте уверены, что если вы меня, такого, каков я есть, казните, то вы больше повредите самим себе, чем мне. Мне-то ведь не будет никакого вреда ни от Мелета, ни от Анита — да они и не могут мне повредить, потому что я не думаю, чтобы худшему было позволено вредить лучшему. Разумеется, он может убить, или изгнать, или обесчестить. Он или еще кто-нибудь, пожалуй, считают это большим злом, но я не считаю: по-моему, гораздо большее зло то, что он теперь делает, пытаясь несправедливо осудить человека на смерть. Таким образом, афиняне, я защищаюсь теперь вовсе не ради себя, как это может казаться, а ради вас, чтобы вам, осудив меня на смерть, не лишиться дара, который вы получили от бога. Ведь если вы меня казните, вам нелегко будет найти еще такого человека, который попросту — хоть и смешно сказать — приставлен богом к нашему городу, как к коню, большому и благородному, но обленившемуся от тучности и нуждающемуся в том, чтобы его подгонял какой-нибудь овод. Вот, по-моему, бог и послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил, уговаривал, упрекал непрестанно. Другого такого вам нелегко будет найти, афиняне, а

меня вы можете сохранить, если мне поверите. Но очень может статься, что вы, рассердившись, как люди, внезапно разбуженные от сна, прихлопнете меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита. Тогда вы всю остальную вашу жизнь проведете в спячке, если только бог, заботясь о вас, не пошлет вам еще кого-нибудь. А что я действительно таков, каким меня дал этому городу бог, вы можете усмотреть вот из чего: на кого из людей это похоже — забросить все свои собственные дела и столько уж лет терпеть домашние неурядицы, а вашими делами заниматься всегда, подходя к каждому по-особому, как отец или старший брат, и убеждая заботиться о добродетели? И если бы я при этом пользовался чем-нибудь и получал бы плату за свои наставления, тогда бы еще был у меня какой-то расчет, но вы теперь сами видите, что мои обвинители, которые так бесстыдно обвиняли меня во всем прочем, тут по крайней мере оказались неспособными к бесстыдству и не представили свидетеля, что я когда-либо получал или требовал какую-нибудь плату. Я могу представить достаточного, я полагаю, свидетеля того, что говорю правду, — мою бедность.

Может в таком случае показаться странным, что я даю советы лишь частным образом, обходя всех и во все вмешиваясь, а выступать всенародно перед вами в собраниях и давать советы городу не решаюсь. Причина здесь в том, о чем вы часто и повсюду от меня слышали: со мною приключается нечто божественное или чудесное, над чем Мелет и посмеялся в своем доносе. Началось у меня это с детства: возникает какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня оттого, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет. Вот этот-то голос и возбраняет мне заниматься государственными делами. И по-моему, прекрасно делает, что возбраняет. Будьте уверены, афиняне, что если бы я попытался заняться государственными делами, то уже давно бы погиб и не принес бы пользы ни себе, ни вам. И вы на меня не сердитесь за то, что я вам скажу правду: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому-нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве. Нет, кто в самом деле ратует за справедливость, тот, если ему суждено уцелеть хоть на малое время, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен. Доказательства этому я вам представлю самые веские — не рассуждения, а то, что вы дороже цените, — дела. Итак, выслушайте, что со мной случилось, и тогда вы убедитесь, что даже под страхом смерти я никому не могу уступить вопреки справедливости, а не уступая, могу от этого погибнуть.

То, что я вам расскажу, тяжело и скучно слушать, зато это истинная правда. Никогда, афиняне, но занимал я в городе никакой другой должности, но в Совете я был. И пришла нашей филе, Антиохиде, очередь заседать, в то время когда мы желали судить сразу всех десятерых стратегов, которые не подобрали тела погибших в морском сражении, — судить незаконно, как вы все признали это впоследствии. Тогда я, единственный из пританов не желал допустить нарушения закона и голосовал против. Когда ораторы готовы были обвинить меня и отдать под стражу, да и вы сами этого требовали и кричали, я думал о том, что мне скорее следует, несмотря на опасность, стоять на стороне закона и справедливости, чем из страха перед тюрьмой или смертью быть заодно с вами, так как ваше решение несправедливо. Это было еще тогда, когда город управлялся народом, а когда наступило время олигархии, то и Тридцать тиранов в свою очередь призвали меня и еще четверых граждан в Тол и велели нам привезти с Саламина саламинца Леонта, чтобы казнить его. Многое в этом роде приказывали они и другим, желая увеличить

число виновных. Только и на этот раз опять я доказан не словами, а делом, что мне смерть, попросту говоря, нипочем, а вот воздерживаться от всего несправедливого и нечестивого — это для меня все. Как ни сильно было это правительство, а меня оно не испугало настолько, чтобы заставить совершить несправедливость. Когда вышли мы из Тола, четверо из нас отправились на Саламин и привезли Леонта, а я отправился к себе домой. Возможно, меня бы за это казнили, если бы то правительство не пало в скором времени. И всему этому у вас найдется много свидетелей.

Неужели я, по-вашему, мог бы прожить столько лет, если бы вплотную занимался общественными делами, и притом так, как подобает порядочному человеку, — спешил бы на помощь справедливым и считал бы это самым важным, как оно и следует? Никоим образом, афиняне! Да и никому другому это невозможно. И все же я всю свою жизнь оставался таким и в общественных делах, насколько я в них участвовал, и в частных; никогда и ни с кем я не соглашался вопреки справедливости — ни с теми, кого клеветники мои называют моими учениками, ни еще с кем-нибудь.

Да я и не был никогда ничьим учителем, а если кто, молодой или старый, желал меня слушать и наблюдать, как я делаю свое дело, то я никому никогда не препятствовал. И не то чтобы я, получая деньги, вел беседы, а не получая, не вел, но одинаково, как богатому, так и бедному, позволяю я задавать мне вопросы, а если кто хочет, то и отвечать мне и слушать, что я говорю. И если кто из них становится честнее или хуже, я по справедливости не могу за это держать ответ, потому что никого никогда не обещал учить и не учил. Если же кто утверждает, будто он когда-либо частным образом учился у меня или слышал от меня что-нибудь, чего бы не слыхали и все остальные, то, будьте уверены, он говорит неправду.

Но отчего же некоторым нравится подолгу проводить время со мною? Вы уже слыхали, афиняне, — я вам сказал всю правду, — что им нравится слушать, как я испытываю тех, кто считает себя мудрым, хотя на самом деле не таков. Это ведь очень забавно. А делать это, повторяю, поручено мне богом и в прорицаниях, и в сновидениях, и вообще всеми способами, какими когда-либо еще обнаруживалось божественное предопределение и поручало что-либо исполнять человеку. Это не только верно, афиняне, но и легко доказать: если одних юношей я порчу, а других уже испортил, то ведь те из них, которые уже состарились и узнали, что когда-то, во времена их молодости, я советовал им что-то дурное, должны были бы теперь прийти сюда с обвинениями, чтобы наказать меня. А если сами они не захотели, то кто-нибудь из их домашних — отцы, братья, другие родственники — вспомнили бы теперь об этом, если только их близкие потерпели от меня что дурное. Да, многие из них в самом деле тут, как я вижу: вот, во-первых, Критон, мой сверстник и из одного со мною дема, отец вот этого Критобула; затем сфеттиец Лисаний, отец вот этого Эсхина; вот еще кефисиец Антифон, отец Эпигена; а вот те, чьи братья подолгу проводили время со мной, — Никострат, сын Феозотида и брат Феодота — самого Феодота уже нет в живых, так что он не мог умолить брата; а вот Парал, сын Демодока, которому Феаг приходился братом; а вот и Адимант, сын Аристона, которому вот он, Платон, приходится братом, и Эантодор, брат вот этого Аполлодора. Я могу назвать еще многих других, и Мелету в его речи всего нужнее было бы сослаться на кого-нибудь из них как на свидетеля; если тогда он забыл это сделать, пусть сделает теперь, я не возражаю, — пусть скажет, если ему есть что сказать по этому поводу. Но вы убедитесь, афиняне, что, наоборот, все они будут готовы помочь мне, развратителю, который причиняет зло их домашним, как утверждают Мелет

и Анит. У самих испорченных мною, пожалуй, еще может быть расчет помочь мне, но у их родных, которые не испорчены, у людей уже пожилых, какое может быть другое основание помогать мне, кроме твердой и справедливой уверенности, что Мелет говорит ложь, а я говорю правду?

Но довольно об этом, афиняне! Вот, пожалуй, и все, что я могу так или иначе привести в свое оправдание.

Возможно, кто-нибудь из вас рассердится, вспомнив, как сам он, когда судился в суде и не по такому важному делу, как мое, упрашивал и умолял судей с обильными слезами и, чтобы разжалобить их как можно больше, приводил сюда своих детей и множество других родных и друзей, а вот я ничего такого делать не намерен, хотя дело мое может, как я понимаю, принять опасный оборот. Быть может, подумав об этом, кто-нибудь из вас не захочет меня щадить и, рассердившись, подаст свой голос в сердцах. Если кто-нибудь из вас так настроен — я, конечно, не хочу так думать, но если это так, то, по-моему, я правильно отвечу ему, сказав: «Есть и у меня, любезнейший, какая-никакая семья, тоже ведь и я, как говорится у Гомера, не от дуба и не от скалы родился, а от людей, так что есть и у меня семья, афиняне, есть сыновья, даже целых трое, один из них уже подросток, а двое малолетних, но тем не менее ни одного из них я не приведу сюда и не буду просить вас об оправдании».

Почему же, однако, не намерен я ничего этого делать? Не из самомнения, афиняне, и не из презрения к вам. Боюсь ли я или не боюсь смерти, это мы сейчас оставим в покое, но для чести моей и вашей, для чести всего города, мне кажется, было бы некрасиво, если бы я стал делать что-либо подобное в мои годы и с тем именем, которое я ношу, — заслуженно или незаслуженно, все равно. Принято все-таки думать, что Сократ отличается чем-то от большинства людей, а если так стали бы себя вести те из вас, кто, по-видимому, выделяется либо мудростью, либо мужеством, либо еще какою-нибудь добродетелью, то это было бы позорно. Мне не раз приходилось видеть, как люди, казалось бы, почтенные, чуть только их привлекут к суду, проделывают удивительные вещи, как будто — так они думают — им предстоит испытать нечто ужасное, если они умрут, и как будто они стали бы бессмертными, если бы вы их не казнили. Мне кажется, что эти люди позорят наш город, так что и какой-нибудь чужеземец может заподозрить, что у афинян люди, выдающиеся своей добродетелью, которым они сами отдают предпочтение при выборе на государственные и прочие почетные должности, — эти самые люди ничем не отличаются от женщин. Этого, афиняне, и вам, которых, как бы то ни было, считают людьми почтенными, не следует делать и не следует допускать, чтобы это делали мы, напротив, вам нужно ясно показывать, что вы гораздо скорее осудите того, кто устраивает эти слезные представления и делает город смешным, чем того, кто ведет себя спокойно.

Не говоря уже о чести, афиняне, мне кажется, что неправильно умолять судью и просьбами вызволять себя, вместо того чтобы разъяснять дело и убеждать. Ведь судья поставлен не для того, чтобы миловать по произволу, но для того, чтобы творить суд по правде; и присягал он не в том, что будет миловать кого захочет, но в том, что будет судить по законам. Поэтому и нам не следует приучать вас нарушать присягу, и вам не следует к этому приучаться, иначе мы можем с вами одинаково впасть в нечестье. Не думайте, афиняне, будто я должен проделывать перед вами то, что я не считаю ни хорошим, ни правильным, ни благочестивым, — да еще, клянусь Зевсом, проделывать теперь, когда вот он, Мелет, обвиняет меня в нечестье. Ясно, что если бы я стал вас уговаривать и вынуждал бы своей просьбой нарушить присягу, то научил бы вас думать, что богов нет, и, вместо

того чтобы защищаться, попросту сам бы обвинил себя в том, что не почитаю богов. Но на деле оно совсем иначе, я почитаю их, афиняне, больше, чем любой из моих обвинителей, и поручаю вам и богу рассудить меня так, как будет всего лучше и для меня, и для вас.

После признания Сократа виновным

Многое, афиняне, не позволяет мне возмущаться тем, что сейчас произошло, — тем, что вы меня осудили, — да для меня это и не было неожиданностью. Гораздо более удивляет меня число голосов на той и на другой стороне. Я не думал, что перевес голосов будет так мал, и полагал, что он будет куда больше. Теперь же, оказывается, выпади тридцать камешков не на эту, а на другую сторону, и я был бы оправдан. От Мелета, по-моему, я и теперь отделался, и не только отделался: ведь очевидно для всякого, что если бы Анит и Ликон не выступили против меня со своими обвинениями, то Мелет был бы принужден уплатить тысячу драхм, не получив пятой части голосов.

Этот человек требует для меня смерти. Пусть так. А что, афиняне, назначил бы я себе сам? Очевидно, то, чего заслуживаю. Так что же именно? Что по заслугам надо сделать со мной, или какой штраф должен я уплатить за то, что я сознательно всю свою жизнь не давал себе покоя и пренебрег всем тем, о чем заботится большинство, — корыстью, домашними делами, военными чинами, речами в Народном собрании, участием в управлении, в заговорах, в восстаниях, какие бывают в нашем городе, — ибо считал себя, право же, слишком порядочным, чтобы уцелеть, участвуя во всем этом; за то, что не шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам ни себе, а шел туда, где частным образом мог оказать всякому величайшее, как я утверждаю, благодеяние, стараясь убедить каждого из вас не заботиться о своих делах раньше и больше, чем о себе самом и о том, чтобы самому стать как можно лучше и разумнее, и не печься о городских делах раньше, чем о самом городе, и таким же образом помышлять и обо всем прочем. Итак, чего же я заслуживаю за то, что я такой? Чего-нибудь хорошего, афиняне, если уж в самом деле воздавать по заслугам, и притом такого, что мне пришлось бы кстати. Что же кстати человеку заслуженному, но бедному, который нуждается в досуге для вашего же назидания? Для подобного человека, афиняне, нет ничего более подходящего, как обед в Пританее! Ему это подобает гораздо больше, чем тому из вас, кто одерживает победу на Олимпийских играх в скачках или в состязаниях колесниц, двуконных и четвероконных; ведь он дает вам мнимое счастье, а я — подлинное, он не нуждается в пропитании, а я нуждаюсь. Итак, если я должен по справедливости оценить мои заслуги, то вот к чему я присуждаю себя — к обеду в Пританее.

Может быть, вам и это покажется высокомерным, как то, что я говорил о воплях и мольбах; но это не так, афиняне, а скорее дело вот в чем: я убежден, что ни одного человека не обижаю умышленно, но убедить в этом вас я не могу, потому что мы мало времени беседовали друг с другом. Мне думается, вы бы убедились, если бы у вас, как у других людей, существовал закон решать вопрос о смертной казни в течение нескольких дней, а не одного; сейчас не так-то легко за короткое время опровергнуть тяжелую клевету. Так вот, убежденный в том, что не обижаю никого, я ни в коем случае не стану обижать и самого себя, наговаривать на себя, будто я заслуживаю чего-нибудь нехорошего, и назначать себе наказание. С какой стати? Из страха подвергнуться тому, чего требует для меня Мелет и о чем, повторяю, я не ведаю, благо это или зло? И вместо этого я выберу и назна-

чу себе наказанием что-нибудь такое, о чем я знаю наверное, что это зло? Не тюремное ли заключение? Но ради чего стал бы я жить в тюрьме рабом Одиннадцати, каждый раз избираемых заново? Или денежную пеню, с тем чтобы быть в заключении, пока не уплачу? Но для меня это то же, что вечное заточение, потому что мне не из чего уплатить. Не присудить ли себя к изгнанию? К этому вы меня, пожалуй, охотно присудите. Сильно бы, однако, должен был я цепляться за жизнь, афиняне, чтобы растеряться настолько и не сообразить вот чего: вы, собственные мои сограждане, не были в состоянии вынести мои беседы и рассуждения, они оказались для вас столь тяжелыми и невыносимыми, что вы ищете теперь, как бы от них отделаться; так неужели другие легко их вынесут? Никоим образом, афиняне. И хороша же в таком случае была бы моя жизнь — уйти в изгнание на старости лет и жить, скитаясь из города в город, причем отовсюду меня бы изгоняли! Я ведь отлично знаю, что, куда бы я ни пришел, молодые люди везде меня будут слушать так же, как и здесь; и если я буду их прогонять, то они сами меня изгонят, подговорив старших, а если я не буду их прогонять, то их отцы и родственники изгонят меня из-за них.

Пожалуй, кто-нибудь скажет: «Но разве, Сократ, уйдя от нас, ты не был бы способен жить спокойно и в молчании?»

Вот в этом-то всего труднее убедить некоторых из вас. Ведь если я скажу, что это значит не повиноваться богу, а не повинуясь богу, нельзя быть спокойным, то вы не поверите мне и подумаете, что я притворяюсь; с другой стороны, если я скажу, что величайшее благо для человека — это каждодневно беседовать о добродетели и обо всем прочем, о чем я с вами беседую, испытывая и себя, и других, а без такого испытания и жизнь не в жизнь для человека, — если это я вам скажу, то вы поверите мне еще меньше. Между тем это так, афиняне, как я утверждаю, но убедить вас в этом нелегко.

К тому же я и не привык считать, будто я заслуживаю чего-то плохого. Будь у меня деньги, я присудил бы себя к уплате штрафа, сколько полагается; в этом для меня не было бы никакого ущерба; но ведь их нет, разве что вы мне назначите уплатить столько, сколько я могу. Пожалуй, я мог бы уплатить вам мину серебра — столько я и назначаю. Но Платон, присутствующий здесь, афиняне, да и Критон, Критобул, Аполлодор — все они велят мне назначить тридцать мин, а поручительство берут на себя. Итак, я столько и назначаю, а поручители в уплате денег будут у вас надежные.

После смертного приговора

Из-за малого срока, который мне осталось жить, афиняне, теперь пойдет о вас дурная слава, и люди, склонные поносить наш город, будут винить вас в том, что вы лишили жизни Сократа, человека мудрого, — ведь те, кто склонны вас упрекать, будут утверждать, что я мудрец, хотя это и не так. Вот если бы вы немного подождали, тогда бы это случилось для вас само собою: вы видите мой возраст, я уже глубокий старик, и моя смерть близка. Это я говорю не всем вам, а тем, которые осудили меня на смерть. А еще вот что хочу я сказать этим самым людям: быть может, вы думаете, афиняне, что я осужден потому, что у меня не хватило таких доводов, которыми я мог бы склонить вас на свою сторону, если бы считал нужным делать и говорить все, чтобы избежать приговора. Совсем нет. Не хватить-то у меня, правда, что не хватило, только не доводов, а дерзости и бесстыдства и желания говорить вам то, что вам всего приятнее было бы слышать: чтобы я оплакивал себя, горевал — словом, делал и говорил многое, что вы привыкли слышать от

других, но что недостойно меня, как я утверждаю. Однако и тогда, когда мне угрожала опасность, не находил я нужным прибегать к тому, что подобает лишь рабу, и теперь не раскаиваюсь в том, что защищался таким образом. Я скорее предпочитаю умереть после такой защиты, чем оставаться в живых, защищавшись иначе. Потому что ни на суде, ни на войне ни мне, ни кому-либо другому не следует избегать смерти любыми способами без разбора. И в сражениях часто бывает очевидно, что от смерти можно уйти, бросив оружие или обратившись с мольбой к преследователям; много есть и других уловок, чтобы избегнуть смерти в опасных случаях, — надо только, чтобы человек решился делать и говорить все что угодно.

Избегнуть смерти нетрудно, афиняне, а вот что гораздо труднее — это избегнуть испорченности: она настигает стремительней смерти. И вот меня, человека медлительного и старого, догнала та, что настигает не так стремительно, а моих обвинителей, людей сильных и проворных, — та, что бежит быстрее, — испорченность. Я ухожу отсюда, приговоренный вами к смерти, а мои обвинители уходят, уличенные правдою в злодействе и несправедливости. И я остаюсь при своем наказании, и они при своем. Так оно, пожалуй, и должно было быть, и мне думается, что это правильно.

А теперь, афиняне, мне хочется предсказать будущее вам, осудившим меня. Ведь для меня уже настало то время, когда люди бывают особенно способны к прорицаниям, — тогда, когда им предстоит умереть. И вот я утверждаю, афиняне, меня умертвившие, что тотчас за моей смертью постигнет вас кара тяжелее, клянусь Зевсом, той смерти, которой вы меня покарали. Сейчас, совершив это, вы думали избавиться от необходимости давать отчет в своей жизни, а случится с вами, говорю я, обратное: больше появится у вас обличителей — я до сих пор их сдерживал. Они будут тем тягостней, чем они моложе, и вы будете еще больше негодовать. В самом деле, если вы думаете, что, умерщвляя людей, вы заставите их не порицать вас за то, что вы живете неправильно, то вы заблуждаетесь. Такой способ самозащиты и не вполне надежен, и не хорош, а вот вам способ и самый хороший, и самый легкий: не затыкать рта другим, а самим стараться быть как можно лучше. Предсказав это вам, тем, кто меня осудил, я покидаю вас.

А с теми, кто голосовал за мое оправдание, я бы охотно побеседовал о случившемся, пока архонты заняты и я еще не отправился туда, где я должен умереть. Побудьте со мною это время, друзья мои! Ничто не мешает нам потолковать друг с другом, пока можно. Вам, раз вы мне друзья, я хочу показать, в чем смысл того, что сейчас меня постигло. Со мною, судьи, — вас-то я по справедливости могу назвать моими судьями — случилось что-то поразительное. В самом деле, ведь раньше все время обычный для меня вещий голос моего гения слышался мне постоянно и удерживал меня даже в маловажных случаях, если я намеревался сделать что-нибудь неправильное, а вот теперь, когда, как вы сами видите, со мной случилось то, что всякий признал бы — да так оно и считается — наихудшей бедой, божественное знамение не остановило меня ни утром, когда я выходил из дому, ни когда я входил в здание суда, ни во время всей моей речи, что бы я ни собирался сказать. Ведь прежде, когда я что-нибудь говорил, оно нередко останавливало меня на полуслове, а теперь, пока шел суд, оно ни разу не удержало меня ни от одного поступка, ни от одного слова. Какая же тому причина? Я скажу вам: пожалуй, все это произошло мне на благо, и, видно, неправильно мнение всех тех, кто думает, будто смерть — это зло. Этому у меня теперь есть великое доказательство: ведь быть не может, чтобы не остановило меня привычное знамение, если бы я намеревался совершить что-нибудь нехорошее.

Заметим еще вот что: ведь сколько есть надежд, что смерть — это благо!

Смерть — это одно из двух: либо умереть значит стать ничем, так что умерший ничего уже не чувствует, либо же, если верить преданиям, это какая-то перемена для души, переселение ее из здешних мест в другое место. Если ничего не чувствовать, то это все равно что сон, когда спишь так, что даже ничего не видишь во сне; тогда смерть — удивительное приобретение. По-моему, если бы кому-нибудь предстояло выбрать ту ночь, в которую он спал так крепко, что даже не видел снов, и сравнить эту ночь с остальными ночами и днями своей жизни и, подумавши, сказать, сколько дней и ночей прожил он в своей жизни лучше и приятнее, чем ту ночь, — то, я думаю, не только самый простой человек, но и великий царь нашел бы, что таких ночей было у него наперечет по сравнению с другими днями и ночами. Следовательно, если смерть такова, я, что касается меня, назову ее приобретением, потому что таким образом все время покажется не дольше одной ночи.

С другой стороны, если смерть есть как бы переселение отсюда в другое место и верно предание, что там находятся все умершие, то есть ли что-нибудь лучше этого, мои судьи? Если кто придет в Аид, избавившись вот от этих самозванных судей, и найдет там истинных судей, тех, что, по преданию, судят в Аиде, — Миноса, Радаманта, Эака, Триптолема и всех тех полубогов, которые в своей жизни отличались справедливостью, — разве плохо будет такое переселение?

А чего бы не дал всякий из вас за то, чтобы быть с Орфеем, Мусеем, Гесиодом, Гомером! Да я готов умереть много раз, если все это правда: для кого другого, а для меня было бы восхитительно вести там беседы, если бы я там встретился, например, с Паламодом и с Аяксом, сыном Теламона, или еще с кем-нибудь из древних, кто умер жертвою неправого суда, и я думаю, что сравнивать мою участь с их участью было бы отрадно.

А самое главное — проводить время в том, чтобы испытывать и разбирать обитающих там точно так же, как здешних: кто из них мудр, а кто только думает, что мудр, на самом же деле не мудр. Чего не дал бы всякий, мои судьи, чтобы испытать того, кто привел великую рать под Трою, или Одиссея, Сизифа и множество других мужей и жен, — с ними беседовать, проводить время, испытывать их было бы несказанным блаженством. Во всяком случае уж там-то за это не казнят. Помимо всего прочего обитающие там блаженнее здешних еще и тем, что остаются все время бессмертными, если верно предание.

Но и вам, мои судьи, не следует ожидать ничего плохого от смерти, и уж если что принимать за верное, так это то, что с человеком хорошим не бывает ничего плохого ни при жизни, ни после смерти и что боги не перестают заботиться о его делах. И моя участь сейчас определилась не сама собою, напротив, для меня ясно, что мне лучше умереть и избавиться от хлопот. Вот почему и знамение ни разу меня не удержало, и я сам ничуть не сержусь на тех, кто осудил меня, и на моих обвинителей, хотя они выносили приговор и обвиняли меня не с таким намерением, а думая мне повредить, за что они заслуживают порицания. Все же я кое о чем их попрошу: если, афиняне, вам будет казаться, что мои сыновья, повзрослев, станут заботиться о деньгах или еще о чем-нибудь больше, чем о добродетели, воздайте им за это, донимая их тем же самым, чем я вас донимал; и если они, не представляя собой ничего, будут много о себе думать, укоряйте их так же, как я вас укорял, за то, что они не заботятся о должном и много воображают о себе, тогда как сами ничего не стоят. Если вы станете делать это, то воздадите по заслугам и мне, и моим сыновьям.

Но уже пора идти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а что из этого лучше, никому неведомо, кроме бога.

Критон, или О должном

Разговаривающие лица:

СОКРАТ И КРИТОН

Сократ. Что это ты пришел в такое время, Критон? Или уже не так рано?

Критон. Очень рано.

Сократ. Который же час?

Критон. Едва светает.

Сократ. Удивляюсь, как это тюремный сторож согласился впустить тебя.

Критон. Он ко мне уже привык, Сократ, потому что я часто сюда хожу; к тому же я отчасти и ублаготворил его.

Сократ. А ты сейчас только пришел или давно?

Критон. Довольно давно.

Сократ. Почему же ты не разбудил меня сразу, а сидишь возле меня и молчишь?

Критон. Клянусь Зевсом, Сократ, я бы и сам не желал в такой беде да еще и не спать. Я давно удивляюсь тебе, глядя, как ты сладко спишь, и нарочно тебя не будил, чтобы ты провел время как можно приятнее. И прежде, в течение всей твоей жизни, я нередко дивился, какой счастливый у тебя характер, а тем более дивлюсь теперь, при этом несчастье, как легко и сдержанно ты его переносишь.

Сократ. Но ведь было бы нелепо, Критон, в мои годы роптать на то, что приходится умирать.

Критон. И другим, Сократ, случается попадать на старости лет в такую беду, однако же их старость нисколько не мешает им роптать на свою судьбу.

Сократ. Это правда. Но зачем же ты так рано пришел?

Критон. Я пришел с тягостным известием, Сократ, тягостным и мрачным — не для тебя, как мне представляется, а для меня и для всех твоих близких; до того оно тягостное и мрачное, что для меня, кажется, не может быть ничего мрачнее.

Сократ. Какое же? Уж не пришел ли с Делоса корабль, с приходом которого я должен умереть?

Критон. Он еще не пришел, но думается мне, что придет сегодня, судя по словам тех, кто прибыл с Суния и оставил его там. Из этого ясно, что он придет сегодня, а завтра тебе необходимо будет, Сократ, окончить жизнь.

Сократ. В добрый час, Критон! Если так угодно богам, пусть так и будет. Только я не думаю, чтобы он пришел сегодня.

Критон. Из чего ты это заключаешь?

Сократ. Я скажу тебе. Ведь я должен умереть на другой день после того, как придет корабль?

Критон. Так постановили ведающие этим делом.

Сократ. Вот я и думаю, что он придет не сегодня, а завтра. Заключаю же я это по тому сну, который видел этой ночью; пожалуй, было кстати, что ты не разбудил меня.

Критон. Какой же это был сон?

Сократ. Мне виделось, что подошла ко мне какая-то прекрасная, величественная женщина в белых одеждах, позвала меня и сказала:

«Сократ! В третий ты день, без сомнения, Фтии достигнешь холмистой».

Критон. Странный сон, Сократ!

Сократ. А ведь смысл его как будто ясен, Критон.

Аргументы Критона в пользу бегства Сократа из тюрьмы

Критон. Даже слишком, конечно. Но, дорогой Сократ, хоть теперь послушайся меня и не отказывайся от своего спасения. Если ты умрешь, меня постигнет не одна та беда, что я лишусь друга, какого мне никогда и нигде больше не найти; нет, вдобавок многим из тех, кто недостаточно знает нас с тобой, покажется, что я не позаботился спасти тебя, хотя и мог сделать это, стоило мне только не поскупиться. А что может быть позорнее такой славы, когда о нас думают, будто мы ценим деньги больше, чем друзей? Большинство не поверит, что ты сам не захотел уйти отсюда, несмотря на наши настояния.

Сократ. Но для чего нам так заботиться о мнении большинства, дорогой Критон? Благожелательные люди — а с ними только и стоит считаться — будут думать, что все это свершилось так, как оно и свершилось на самом деле.

Критон. Но ты уже убедился, Сократ, что приходится считаться и с мнением большинства. Твое дело показало теперь, что большинство способно творить не только малое, но, пожалуй, и самое великое зло, если кто оклеветан перед толпой.

Сократ. О если бы, Критон, большинство способно было творить величайшее зло, с тем чтобы быть способным и на величайшее добро! Это было бы прекрасно! А то ведь люди не способны ни на то, ни на другое: они не могут сделать человека ни разумным, ни неразумным, а делают что попало.

Критон. Так-то оно так, Сократ, но ты мне вот что скажи: уж не боишься ли ты, как бы доносчики, если ты уйдешь отсюда, не втянули нас — меня и остальных твоих близких — в беду за то, что мы тебя отсюда похитили, и нам бы не пришлось потерять много денег, а то и все наше состояние и вдобавок подвергнуться еще чему-нибудь? Если ты боишься чего-нибудь такого, то оставь это: ведь справедливость требует, чтобы мы ради твоего спасения пошли на такой риск, а если понадобится, то и на еще больший. Нет, послушайся меня и сделай по-моему.

Сократ. И об этом я беспокоюсь, Критон, и обо многом другом.

Критон. Этого уж ты не бойся. Да и не так много требуют денег те, кто берется спасти тебя и вывести отсюда. Что же касается наших доносчиков, то разве ты не видишь, какой это дешевый народ: на них и вовсе не понадобится много денег. В твоем распоряжении мое имущество, и, я думаю, его будет достаточно. Если, наконец, заботясь обо мне, ты думаешь, что не надо тратить моего достояния, то здесь есть чужеземцы, которые готовы за тебя заплатить; один из них — Симмий-фиванец — уже принес необходимые для этого деньги. То же самое готов сделать Кебет и еще очень многие. Повторяю, не бойся ты этого и не отказывайся от своего спасения; и пусть тебя не мучает то, о чем ты говорил на суде, — что, уйдя отсюда, ты не знал бы, на что себя употребить: ведь и в других местах всюду, куда бы ты ни пришел, тебя будут любить. Если бы ты пожелал отправиться в Фессалию, то у меня там есть друзья, они будут тебя высоко ценить и оберегать, так что во всей Фессалии никто не доставит тебе огорчения.

К тому же, Сократ, ты затеял, по-моему, несправедливое дело — предать

самого себя, когда можно спастись. Ты добиваешься для себя того же самого, чего могли бы добиться — да и добились уже — твои враги, стремясь погубить тебя. Кроме того, ты предаешь, по-моему, и своих собственных сыновей, покидая их, между тем как мог бы их взрастить и воспитать. Это и твоя вина, если они будут жить как придется; а им, конечно, предстоит испытать все, что выпадает обычно сиротам на их сиротскую долю. Или вовсе не нужно заводить детей, или уж надо вместе с ними переносить все невзгоды, кормить и воспитывать их, а ты, по-моему, выбираешь самое легкое. Надо выбрать то, что выбрал бы хороший и мужественный человек, особенно если он заверяет, что всю жизнь заботился о добродетели.

Что касается меня, так мне стыдно и за тебя, и за нас, твоих близких, если станут думать, что все это произошло с тобой по какому-то малодушию с нашей стороны: и то, что дело дошло до суда, хотя могло бы туда и не попасть, и то, как шло само разбирательство, и, наконец, это последнее — словно нелепая развязка: ведь можно подумать, что мы всё упустили по нашей трусости и малодушию и не спасли тебя, и сам ты себя не спас, хотя это было осуществимо и возможно, если бы мы на что-нибудь годились. Вот и смотри, Сократ, как бы кроме беды не было также позора для нас с тобой. Все-таки подумай, — впрочем, думать уже некогда, а нужно решать, решение же может быть только одно, потому что в следующую ночь это должно свершиться, а если еще станем ждать, то уже ничего нельзя будет сделать. Право, Сократ, послушайся меня и сделай так, как я советую.

Сократ. Милый Критон, твое усердие было бы очень ценно, если бы оно было еще и верно направлено, в противном же случае, чем оно больше, тем тягостнее. Нам надо обсудить, следует ли это делать или нет. Таков уж я всегда, а не только теперь: я не способен повиноваться ничему из всего, что во мне есть, кроме того убеждения, которое после тщательной проверки представляется мне наилучшим. А те убеждения, которые я высказывал прежде, я не могу отбросить и теперь, после того как меня постигла эта участь; напротив, они представляются мне все такими же, и я почитаю и ценю то же самое, что и прежде. Если сейчас мы не найдем доводов лучших, чем эти, то, будь уверен, я с тобой ни за что не соглашусь, даже если бы власть большинства запугивала нас, словно детей, еще бóльшим количеством пугал, чем теперь, когда она нам преподносит оковы, казни и лишение имущества. Как же в таком случае разобрать нам это самым надлежащим образом? Не вернуться ли сначала к тому, что ты говорил насчет мнений, и не посмотреть ли, верно ли мы говаривали неоднократно, что на одни мнения следует обращать внимание, а на другие — нет? Или это было верным лишь в то время, когда меня еще не ждала смерть, а теперь вдруг стало ясно, что то были лишь слова, а на деле это — сущий вздор, пустое? Я очень хочу, Критон, разобрать вместе с тобой, стану ли я судить в моем нынешнем положении по-иному или все так же и отступимся ли мы от прежнего суждения или последуем ему? Как-никак, а люди, которые, по-моему, знали, что говорили, неоднократно утверждали то, что я сейчас сказал: из мнений, какие бывают у людей, одни следует высоко ценить, а другие — нет. Ради богов, Критон, разве это, по-твоему, не верное утверждение? Ведь с точки зрения людской, тебе не предстоит завтра умереть, и у тебя нет в настоящее время такого несчастья, которое могло бы сбивать тебя с толку; так посмотри же, разве неправильно, по-твоему, говорят люди, что не все человеческие мнения — и не всех людей одинаково — следует ценить, но одни мнения надо уважать, а другие — нет. Что ты скажешь? Разве это не верно?

Критон. Верно.

Сократ. Значит, полезные мнения нужно ценить, а вредные не нужно?

Критон. Да.

Сократ. Но полезные мнения — это мнения людей разумных, вредные — неразумных?

Критон. Как же иначе?

Сократ. Ну, а как бы мы решили такой вопрос: человек, занимающийся гимнастикой, обращает внимание на любое мнение — и похвалу, и порицание — всякого человека или только одного — врача или учителя гимнастики?

Критон. Только его одного.

Сократ. Значит, этому человеку надо бояться порицаний и радоваться похвалам его одного, а не большинства?

Критон. Очевидно.

Сократ. Стало быть, он должен действовать, упражнять свое тело, есть и пить только так, как это кажется нужным тому, кто к этому делу приставлен и понимает в нем, а не так, как это кажется нужным всем остальным.

Критон. Да, это так.

Сократ. Ну, хорошо. А если он этого одного не послушается и не будет ценить его мнения и одобрения, а будет ценить отзывы большинства и тех, кто в этом ничего не понимает, то не потерпит ли он какого-нибудь ущерба?

Критон. Как же иначе?

Сократ. Какой же это ущерб? В чем он коснется ослушника?

Критон. Очевидно, он коснется его тела: ведь тело он и губит.

Сократ. Ты верно говоришь. Не так ли и в остальном, Критон, чтобы не перечислять всех случаев? И во всем том, что касается справедливого и несправедливого, безобразного и прекрасного, хорошего и плохого — а как раз это мы теперь и обсуждаем, — нужно ли нам слушаться и бояться мнения большинства или же мнения одного человека, если только есть такой, кто это понимает и кого должно стыдиться и бояться больше, чем всех остальных, вместе взятых? Если мы не последуем за ним, мы погибнем и обезобразим то, что от справедливого отношения становится лучше, а от несправедливого погибает. Разве это не важно?

Критон. Конечно, важно, Сократ.

Сократ. Ну, а если, последовав мнению невежд, мы погубим то, что от здорового становится лучше, а от нездорового разрушается, — стоит жить после того, как оно будет разрушено? А ведь это относится к нашему телу, не правда ли?

Критон. Да.

Сократ. Так стоит ли нам жить с негодным и разрушенным телом?

Критон. Никоим образом.

Сократ. А стоит ли нам жить, когда разрушено то, чему несправедливость вредит, а справедливость бывает на пользу? Или, может быть, то в нас, на что направлены справедливость и несправедливость — что бы это ни было, — мы считаем менее важным, чем тело?

Критон. Никоим образом.

Сократ. Значит, наоборот, более ценным?

Критон. Да, и намного.

Сократ. Стало быть, друг мой, мы должны не столько заботиться о том, что скажет о нас большинство, сколько о том, что скажет о нас человек, понимающий, что справедливо и что несправедливо, — он один да еще сама истина. Таким образом, в твоем толковании неправильно прежде всего то, что ты считаешь, будто мы должны заботиться о мнении большинства относительно справедливого, прекрасного, хорошего и того, что им противоположно. «Но ведь большинство, — скажут на это, — в состоянии убить нас».

Критон. Конечно, скажут, Сократ.

Сократ. Верно говоришь... Но, мой милый, не знаю, как тебе, а мне сдается, что это наше рассуждение все еще похоже на старое. Подумай-ка вот о чем: считаем мы еще или не считаем, что всего более нужно ценить не жизнь, как таковую, но жизнь хорошую?

Критон. Конечно, считаем.

Сократ. А что хорошее, прекрасное, справедливое — все это одно и то же, считаем мы по-прежнему или нет?

Критон. Считаем.

Сократ. Так вот, на основании того, в чем мы согласны, нам и следует рассмотреть, справедливо ли будет, если я сделаю попытку уйти отсюда вопреки воле афинян, или же это будет несправедливо, и если окажется, что справедливо, то попытаемся это сделать, если же нет, то оставим такую попытку. А что ты говоришь о денежных издержках, о молве и о воспитании детей, то, говоря по правде, Критон, не есть ли все это соображения людей, которые одинаково готовы убивать, а потом, если это было бы в их силах, воскрешать, и все это ни с того ни с сего? Иначе говоря, не соображения ли это того же самого большинства? Но нам с тобою, как этого требует наше рассуждение, следует рассмотреть только то, о чем мы сейчас говорили: справедливо ли мы поступим, если заплатим деньги тем, кто меня отсюда выведет, и станем благодарить их, а также если сами выйдем отсюда, либо выведем других, или же, поступив так, мы и вправду нарушим справедливость? Если окажется, что поступать таким образом — несправедливо, тогда нечего уже считаться с тем, что, оставаясь здесь и ничего не предпринимая, мы должны умереть или как-нибудь по-другому пострадать, — лишь бы не совершить несправедливости.

Критон. Говорить-то ты говоришь хорошо, Сократ, но укажи, что нам делать.

Сократ. Рассмотрим это, мой друг, сообща, и если у тебя найдется что возразить на мои слова, то возражай, и я тебя послушаюсь, а если не найдется, то перестань, наконец, дорогой мой, повторять мне одно и то же — что я должен уйти отсюда вопреки афинянам. Впрочем, мне очень важно поступать в этом деле с твоего согласия, а не вопреки тебе. Обрати внимание на то, удовлетворит ли тебя начало нашего рассмотрения, и постарайся отвечать на вопросы именно то, что ты думаешь.

Критон. Ну, конечно, постараюсь.

Сократ. Утверждаем ли мы, что никоим образом не надо добровольно нарушать справедливость или что в одном случае надо поступать несправедливо, а в другом — нет? Или все-таки несправедливый поступок никак не может быть ни хорошим, ни прекрасным, что мы и прежде нередко с тобой допускали? Наконец, может быть, все те наши прежние утверждения улетучились за эти несколько дней, и мы, люди пожилые, Критон, долго и как будто серьезно беседуя друг с другом, не заметили того, что ничем не отличаемся от детей? Или же, всего вероятнее, как мы тогда говорили, так оно и есть: согласно или не согласно с этим большинство, пострадаем ли мы от этого больше или меньше, чем теперь, все равно несправедливый поступок есть зло и позор для совершающего его, и притом во всех случаях. Утверждаем мы это или нет?

Критон. Утверждаем.

Сократ. Значит, ни в коем случае нельзя поступать несправедливо.

Критон. Нет, конечно.

Сократ. И значит, вопреки мнению большинства, нельзя и отвечать несправедливостью на несправедливость, раз уж ни в коем случае нельзя поступать несправедливо.

Критон. Очевидно, нет.

Сократ. Так что же, Критон: делать зло должно или нет?

Критон. Разумеется, не должно, Сократ.

Сократ. Ну, а воздавать злом за зло, как это утверждает большинство, будет несправедливо или справедливо?

Критон. Никоим образом.

Сократ. Потому что делать людям зло или поступать несправедливо — разницы нет никакой.

Критон. Ты прав.

Сократ. Стало быть, не надо ни отвечать на несправедливость несправедливостью, ни делать кому бы то ни было зла, даже если бы и пришлось от кого-то пострадать. Обрати внимание, Критон, что, соглашаясь с этим, ты соглашаешься вопреки [общепринятому] мнению: ведь я знаю, что так думают и будут думать лишь немногие. Впрочем, когда одни думают так, а другие иначе, тогда уже не бывает общего мнения и непременно каждый презирает другого за его образ мыслей. Поэтому и ты вдумайся хорошенько, разделяешь ли ты этот взгляд, согласен ли ты со мной и можем ли мы начать обсуждение, исходя из того, что никогда не будет правильным поступать несправедливо, отвечать на несправедливость несправедливостью и воздавать злом за претерпеваемое зло? Или ты отступаешься и не разделяешь нашего исходного положения? А я с давних пор и по сей час держусь такого мнения. Если, по-твоему, все это обстоит не так, а как-нибудь иначе, скажи и наставь меня. Но если ты остаешься при прежних взглядах, тогда слушай дальше.

Критон. Я остаюсь [при прежних взглядах] и согласен с тобой, продолжай же.

Сократ. Я скажу о том, что отсюда следует, или, вернее, спрошу: если ты признал что-нибудь справедливым, нужно ли это исполнять или не нужно?

Критон. Нужно.

Сократ. Вот и делай вывод: уходя отсюда без согласия государства, не причиняем ли мы этим кому-нибудь зла, и если да, то не тем ли, кому всего менее следует его причинять? И не преступаем ли мы то, что сами признали справедливым?

Критон. Я не могу отвечать на твой вопрос, Сократ, потому что не понимаю его.

Речь Законов в поддержку возражений Сократа

Сократ. Тогда посмотри вот как: если бы, чуть только собрались мы отсюда удрать — или как бы мы это там ни назвали, — вдруг пришли Законы и само Государство и, заступив нам дорогу, спросили: «Скажи-ка, Сократ, что это ты задумал? Не замыслил ли ты поступком, который собираешься совершить, погубить, насколько это от тебя зависит, нас, Законы, и все Государство? Или, по-твоему, еще может стоять целым и невредимым то государство, в котором судебные приговоры не имеют никакой силы, но по воле частных лиц становятся недействительными и отменяются?» Что скажем мы на эти и на подобные вопросы, Критон? Ведь всякий — не только оратор — может многое сказать в защиту этого попранного закона, который требует, чтобы судебные решения сохраняли свою силу. Или, может быть, мы скажем им: «Государство поступило с нами несправедливо и неправильно решило дело»? Так мы, что ли, скажем?

Критон. Именно так, клянусь Зевсом, Сократ!

Сократ. А что сказали бы Законы? «Разве мы с тобой, Сократ, уславливались и об этом или только о том, чтобы выполнять судебные решения, вынесенные Государством?» И если бы мы удивились их словам, то, вероятно, они сказали бы: «Не удивляйся нашим словам, Сократ, но отвечай, ведь у те-

бя и так вошло в привычку прибегать к вопросам и ответам. Скажи же, в чем провинились перед тобой и мы, и Государство, за что ты собираешься погубить нас? Прежде всего не мы ли породили тебя? И разве не благодаря нам взял в жены твою мать твой отец и произвел тебя на свет? Укажи, порицаешь ли ты за что-нибудь те из нас, Законов, которые имеют отношение к браку?»

— Нет, не порицаю, — сказал бы я на это.

«А те, которые относятся к воспитанию ребенка и к его образованию? Ведь ты сам был воспитан согласно им! Разве не хорошо распорядились те из Законов, в чьем ведении это находится, предписав твоему отцу дать тебе мусическое и гимнастическое воспитание?»

— Хорошо, — сказал бы я.

«Так. А раз ты родился, взращен и воспитан, можешь ли ты отрицать, что ты наше порождение и наш невольник — и ты и твои предки? Если же это так, неужели ты считаешь, что твои права и наши права равны? И что бы мы ни намерены были с тобою сделать, неужели ты считаешь себя вправе этому противодействовать? Если бы у тебя был отец, то с ним ты не был бы равноправен, то же самое и с твоим господином, будь у тебя господин, — так что если бы ты от них что терпел, то не мог бы воздавать им тем же: отвечать бранью на брань, побоями на побои и так далее; неужели же с Отечеством и Законами все это тебе позволено? И если мы вознамеримся тебя погубить, находя это справедливым, то ты, насколько это от тебя зависит, вознамеришься погубить нас, то есть Закон и Отечество, и при этом будешь говорить, что поступаешь справедливо, — ты, который поистине заботишься о добродетели! Или ты уж настолько мудр, что не замечаешь того, что Отечество дороже и матери, и отца, и всех остальных предков, что оно более почтенно, более свято и имеет больше значения и у богов, и у людей — у тех, у кого есть ум, — и перед ним надо благоговеть, ему покоряться и, если оно разгневано, угождать ему больше, чем родному отцу? Надо либо его переубедить, либо исполнять то, что оно велит, а если оно к чему приговорит, то нужно терпеть невозмутимо, будут ли то побои или оковы, пошлет ли оно на войну, на раны и смерть; все это нужно выполнять, ибо в этом заключена справедливость. Нельзя отступать, уклоняться или бросать свое место в строю. И на войне, и на суде, и повсюду надо исполнять то, что велит Государство и Отечество, или же стараться переубедить его и объяснить, в чем состоит справедливость. Учинять же насилие над матерью или над отцом, а тем паче над Отечеством — нечестиво».

Что мы на это скажем, Критон? Правду ли говорят Законы или нет?

Критон. Мне кажется, правду.

Сократ. «Ну вот и рассмотри, Сократ, — скажут, вероятно, Законы, — правду ли мы говорим, что ты намереваешься поступить с нами несправедливо, замыслив теперь такое дело. Мы тебя родили, вскормили, воспитали, наделили всевозможными благами — и тебя, и всех остальных граждан, — однако мы объявляем, что по желанию любому афинянину, после того как он занесен в гражданский список и познакомился с государственными делами и с нами, Законами, предоставляется возможность, если мы ему не нравимся, взять свое имущество и выселиться, куда ему угодно. Никто из нас, Законов, не ставит препятствий и не запрещает тому из вас, кто пожелает, отправиться в колонию, раз и мы, и Государство ему не нравимся, или даже переселиться в другое государство, куда ему угодно, и сохранить при этом свое имущество. О том же из вас, кто остается, зная, как мы судим в наших судах и ведем в Государстве прочие дела, мы уже можем утверждать, что он на деле согласился выполнять то, что мы велим; а если он не слушается, то мы говорим, что он втройне нарушает справедливость: тем, что не повинуется нам, своим родителям, тем, что поступает вопреки нам, своим воспитателям, и тем, что, дав согласие нам повиноваться, он все же и ока-

зывает неповиновение, и не старается переубедить нас, когда мы делаем что-нибудь нехорошо, и, хотя мы предлагаем, а не грубо приказываем исполнять наши решения и даем ему на выбор одно из двух — либо переубедить нас, либо исполнять, — он не делает ни того ни другого.

Таким-то вот обвинениям, говорим мы, будешь подвергаться и ты, Сократ, — если совершишь то, что у тебя на уме, — и притом не меньше, а больше, чем все афиняне...»

А если бы я сказал: «Почему же?» — они, пожалуй, справедливо заметили бы, что я-то ведь больше иных афинян соглашался с ними в этом вопросе.

Они сказали бы: «У нас, Сократ, есть много доказательств того, что тебе нравились и мы, и наше Государство, потому что не обосновался бы ты в нем прочнее всех афинян, если бы не испытывал к нему прочной привязанности. Ты никогда не выезжал из нашего города ради празднеств, где бы их ни праздновали, разве что однажды на Истм да еще на войну; ты никогда не путешествовал, как другие люди, и не нападала на тебя охота увидеть другой город с другими законами. С тебя было довольно нас и нашего города — вот как ты любил нас и при этом соглашался жить под нашим управлением; да и детьми обзавелся ты в нашем городе потому, что он тебе нравится. Наконец, если бы ты хотел, ты еще на суде мог бы потребовать для себя изгнания и сделал бы тогда с согласия Государства то самое, что задумал сделать теперь без его согласия. Но в то время ты напускал на себя благородство и как будто бы не смущался мыслью о смерти и твердил, будто предпочитаешь смерть изгнанию; а теперь ты тех слов не стыдишься и нас, Законы, не почитаешь, пытаясь нас уничтожить. Ты поступаешь так, как мог бы поступить самый негодный раб, собираясь бежать вопреки обязательствам и соглашениям, по которым ты должен был жить под нашим управлением. Итак, прежде всего отвечай нам вот на что: правду ли мы говорим или неправду, утверждая, что ты не на словах, а на деле согласился жить под нашим управлением?»

Что мы на это скажем, Критон? Не согласимся ли мы с этим?

Критон. Непременно, Сократ.

Сократ. «В таком случае, — могут они сказать, — не нарушаешь ли ты обязательств и соглашений, которые ты с нами заключил не по принуждению, без обмана с нашей стороны и без необходимости решать дело в короткий срок: ведь у тебя было семьдесят лет — довольно времени, чтобы уйти, если мы тебе не нравились и эти соглашения казались тебе несправедливыми. Но ты не предпочел ни Лакедемона, ни Крита, таких, как ты постоянно твердишь, благоустроенных, ни еще какого-нибудь из эллинских или варварских государств; ты отлучался отсюда реже, чем хромые, слепые и прочие калеки: очевидно, тебе более, чем остальным афинянам, нравился этот город и мы, Законы. И кому же мил город без Законов? А теперь ты отказываешься от наших соглашений?! Последовал бы ты нашему совету, Сократ! Не смешил бы ты людей своим бегством из города!

Подумай в самом деле: преступив наши соглашения и совершив эту ошибку, что хорошего сделаешь ты для себя самого и для близких? Что твоим близким будет угрожать изгнание, что они могут лишиться родного города или потерять имущество, это по меньшей мере очевидно. Да и прежде всего ты сам, если отправишься в один из ближайших городов, в Фивы или Мегары, — ведь оба эти города управляются хорошими законами, — то придешь туда, Сократ, врагом их государственного порядка: все те, кому дорог их город, будут на тебя коситься, считая тебя губителем законов, и ты упрочишь за твоими судьями славу, будто они правильно решили твое дело, — ведь губитель законов очень и очень может показаться также губителем молодежи и людей несмышленых.

А может быть, ты намерен избегать благоустроенных государств и порядочных людей? Но в таком случае стоит ли тебе жить? Или ты пожелаешь сблизиться с такими людьми и не постыдишься с ними беседовать? Но о чем же беседовать, Сократ? О том же, о чем и здесь, — о том, что для людей всего дороже добродетель и справедливость, обычаи и законы? Неужели, по-твоему, это было бы достойно Сократа? А ведь надо бы подумать об этом.

Но положим, ты ушел бы подальше от этих мест и прибыл в Фессалию, к друзьям Критона; там величайшее неустройство и распущенность, и, верно, они с удовольствием стали бы слушать твой рассказ о том, как это было смешно, когда ты скрылся из тюрьмы, переряженный в козью шкуру или еще во что-нибудь, что надевают обычно при побеге, и изменив свою наружность. А что ты, старый человек, которому, как оно и подобает, уже недолго осталось жить, посмел так малодушно цепляться за жизнь, преступив самые главные законы, — разве никто так о тебе не скажет? Может, и не скажет, если ты никого не заденешь, а не то, Сократ, придется тебе выслушать много такого, чего ты вовсе не заслужил. И вот будешь ты жить, заискивая у всякого и прислуживаясь, и ничего тебе не останется делать, кроме как услаждать себя едой, как будто ты отправился в Фессалию на обед. А что станется с беседами о справедливости и добродетели?

Ты желаешь жить ради детей, для того чтобы вскормить и воспитать их? Как же это, однако? Ты уведешь их в Фессалию, вскормишь и вспоишь и ради этого сделаешь их чужеземцами? Или же, по-твоему, если ты будешь жив, они, несмотря на твое отсутствие, получат лучшее воспитание и образование, потому что твои близкие позаботятся о них? Значит, если ты переселишься в Фессалию, они позаботятся, а если переселишься в Аид, то не позаботятся? Надо думать, что позаботятся и тогда, если только на что-нибудь годятся те, кто называет себя твоими близкими.

Нет, Сократ, послушайся ты нас, твоих воспитателей, и не ставь ничего выше справедливости — ни детей, ни жизнь, ни что-либо еще, чтобы, придя в Аид, ты мог этим оправдаться перед теми, кто правит там.

В самом деле, Сократ, если ты сделаешь то, что намерен, то это будет и менее справедливо, и менее благочестиво, а значит, и здесь не будет от этого хорошо ни тебе, ни твоим, да и после того, как ты придешь туда, будет не лучше. Если ты теперь отойдешь, то отойдешь обиженный не нами, Законами, а людьми. Если же ты уйдешь из тюрьмы, так позорно воздав обидой за обиду и злом за зло, преступив заключенные с нами соглашения и договоры и причинив зло как раз тем, кому всего менее следовало его причинять, — самому себе, друзьям, Отечеству и нам, — то мы разгневаемся на тебя при твоей жизни, да и там наши братья, Законы Аида, неблагосклонно примут тебя, зная, что ты и нас пытался погубить, насколько это от тебя зависело. Не дай Критону убедить тебя совершить то, что он советует, слушайся лучше нас».

Заключение: отказ Сократа от бегства

Уверяю тебя, милый друг Критон, мне кажется, что я все это слышу, как корибантствующим кажется, что они слышат флейты, и отголосок этих речей гудит во мне так, что я не могу слышать ничего другого.

Вот ты и знай, каково мое мнение теперь; если ты станешь этому противоречить, то будешь говорить понапрасну. Впрочем, если думаешь одолеть, говори!

Критон. Но мне нечего сказать, Сократ.

Сократ. Оставь же это, Критон, и сделаем так, как указывает бог.

Федон, или О душе

В диалоге участвуют:

СОКРАТ
ЭХЕКРАТ из Флиунта, пифагореец
ФЕДОН из Элиды
АПОЛЛОДОР
КЕБЕТ, СИММИЙ — фиванцы, ученики пифагорейца Филолая
КРИТОН — афинянин, друг и ученик Сократа
ПРИСТАВ КОЛЛЕГИИ ОДИННАДЦАТИ СУДЕЙ

Эхекрат. Сам-то ты, Федон, был у Сократа в тот день, когда он в темнице выпил яд, или слышал об этом от кого другого?

Федон. Я там был сам, Эхекрат.

Эхекрат. Что же говорил этот человек перед смертью? И как скончался? С удовольствием послушал бы. Вот уже давно и никто из флиунтян не переселялся в Афины, а из Афин с тех пор не приезжал ни один гость, который мог бы нам рассказать об этом ясно, — по крайней мере, более того, что Сократ выпил яд и умер; о прочем же ничего не говорят.

Федон. Так вы не знаете и о том, как происходил над ним суд?

Эхекрат. Да, нам кто-то сказывал, и мы еще удивлялись, что он умер, кажется, спустя много времени по окончании суда. Отчего это было, Федон?

Федон. Это зависело от случая, Эхекрат. Случилось, что накануне осуждения увенчана была корма корабля, который афиняне отправляют на Делос.

Эхекрат. А что это за корабль?

Федон. Это, по словам афинян, тот корабль, на котором Тесей, привезши некогда на Крит известных четырнадцать человек, и их спас, и сам спасся. Рассказывают, будто афиняне в это время дали обет Аполлону, что они будут ежегодно отправлять в Делос священное посольство, если спутники Тесея спасутся. Такое-то посольство они всегда и отправляли, да и ныне еще ежегодно отправляют. Когда же наступит этот праздник, по их закону, город соблюдается чистым и публичных смертных казней не совершается, пока корабль не достигнет Делоса и не приплывет обратно. Иногда, если путешественников задерживают встречные ветры, это плавание совершается долгое время. Праздник начинается, как только жрец Аполлона увенчивает корму корабля, что случилось, как я сказал, накануне осуждения. Поэтому в темнице промежуток между осуждением и смертью был для Сократа продолжителен.

Эхекрат. Так что же скажешь ты о самой смерти его, Федон? Что было говорено и сделано? Кто из близких людей находился при этом человеке? Или властители не позволяли приходить к нему и он умер, не видя друзей?

Федон. О нет, с ним были некоторые, даже многие.

Эхекрат. Постарайся же рассказать нам обо всем сколь возможно подробно, если ничто не отвлекает тебя.

Федон. Сейчас я свободен и расскажу вам тем охотнее, что и для меня нет ничего приятнее, как вспоминать о Сократе, сам ли говорю о нем или слушаю другого.

Эхекрат. Да и в слушателях своих, Федон, ты найдешь людей, подобных тебе, так постарайся же объяснить нам все насколько можешь обстоятельнее.

Федон. Находясь у Сократа, я испытал что-то удивительное. Во мне даже не пробуждалось и сожаления о друге, в то время как он был столь близок к смерти. Он казался мне, Эхекрат, блаженным — и по состоянию его духа, и по словам; он умирал столь бестрепетно и великодушно, что самое его нисхождение в преисподнюю, думал я, совершается не без божественного удела, что и там он будет счастливее, нежели кто-либо другой. Все это происходило потому, что во мне не пробуждалось ни особенного сожаления, какому следовало бы быть при тогдашней беде. Однако не пробуждалось во мне и удовольствия — оттого, что мы, по обыкновению, философствовали, а разговор был и в самом деле философский. Напротив, живо представляя, что Сократ скоро должен умереть, я питал какое-то странное чувство, какую-то необыкновенную смесь удовольствия и скорби. Да и все присутствовавшие были почти в таком же расположении духа: то смеялись, то плакали, особенно один из нас, Аполлодор. Ты знаешь, может быть, этого человека и нрав его.

Эхекрат. Как не знать.

Федон. Так вот, он находился точно в таком состоянии духа; да и сам я был возмущен, и другие.

Эхекрат. А кто тогда находился при нем, Федон?

Федон. Из соотечественников пришли наш Аполлодор, Критобул и отец его Критон, а также Гермоген, Эпиген, Эсхин и Антисфен; пришли еще Ктисипп Пэанский, Менексен и другие соотечественники; а Платон, кажется, был нездоров.

Эхекрат. Были и какие-нибудь иностранцы?

Федон. Да, фиванец Симмий, Кебет и Федонд, а также Эвклид из Мегары и Терпсион.

Эхекрат. А были ли Аристипп и Клеомброт?

Федон. Нет, рассказывали, что они находились в Эгине.

Эхекрат. Кто же был еще?

Федон. Кажется, только эти лица.

Эхекрат. Так что же? О чем говорили?

Федон. Я постараюсь пересказать тебе все с начала. Мы и в предшествующие дни имели обыкновение приходить к Сократу, предварительно собравшись в том месте, где происходил суд, так как оно было близ темницы. Здесь, разговаривая между собою, мы каждый раз ожидали, пока отопрут темницу, ибо отпирали ее не рано; когда же она бывала отперта, входили к Сократу и по большей части проводили с ним целый день. Но в последний раз собрались мы гораздо ранее, потому что, выходя из темницы вечером накануне того дня, узнали, что корабль уже возвратился из Делоса, и дали друг другу обещание сойтись в известном месте как можно ранее. Пришли; но сторож, обыкновенно отворявший нам дверь, вышел и сказал, чтобы мы подождали и не входили, пока Сократ сам не позовет нас, потому что теперь, прибавил он, одиннадцать судей снимают с него оковы и объявляют, какой смертью в этот день он должен умереть. Спустя некоторое время сторож вышел вновь и приказал нам войти. Входим и видим Сократа только что освобожденным от оков; подле него сидит Ксантиппа (ты, конечно, знаешь ее) и держит дитя. Как только она увидела нас, тотчас подняла вопль и начала говорить все, что говорят женщины, например: «О Сократ! Вот друзья твои с тобою и ты с друзьями — беседуете уже в последний раз...» Но Сократ, взглянув на Критона, сказал:

— Критон! Пусть кто-нибудь отведет ее домой.

Тогда некоторые из Критоновых слуг повели ее, а она кричала и била себя в грудь.

Между тем Сократ, приподнявшись на скамье, подогнул ногу, стал потирать ее рукою и, потирая, сказал:

— Друзья! Как странным кажется мне то, что люди называют приятным! В какой удивительной связи находится оно со скорбью, хотя последняя, по-видимому, противоположна первому! Взятые вместе, они не уживаются в человеке; но кто ищет и достигает одного, тот почти вынуждается всегда получать и другое, как будто эти две противоположности соединены в одной вершине. Если бы такая мысль, продолжал Сократ, представилась Эзопу, то он, кажется, сложил бы басню, что бог, желая примирить столь враждебные противоположности, но не сумев это сделать, соединил их вершины, следовательно, кому досталась одна из них, тот за нею получает и другую. Вот так и сам я — от оков прежде чувствовал в своей ноге боль, а теперь за болью, кажется, следует что-то приятное.

— Клянусь Зевсом, Сократ, — подхватил Кебет, — ты хорошо сделал, что напомнил мне. Меня уже спрашивали и другие, а недавно и Евен о тех стихотворениях, которые ты написал, перелагая рассказы Эзопа, и о гимне Аполлону: что бы это вздумалось тебе писать стихи, пришедши сюда, между тем как прежде ты никогда и ничего не писал? Если, по твоему мнению, мне надобно отвечать Евену, когда он опять спросит меня (а я наверняка знаю, что спросит), то скажи, каков должен быть мой ответ.

— Отвечай ему правду, Кебет, что я написал это, не думая быть соперником ни ему, ни его творениям, ибо знал, что такое соперничество нелегко, но желая испытать значение некоторых снов и успокоить совесть, — не мусическим ли искусством нередко они повелевали заниматься? Дело вот в чем. В продолжение моей жизни нередко повторялся у меня сон, который, являясь в разных видах, говорил всегда одно и то же: «Сократ! Твори и трудись на поприще Муз!» И я в прежнее время всем занимался в той мысли, что к этому располагает и призывает меня сновидение. Как на скороходов имеют влияние зрители, так и на меня, в моей работе, это сновидение, повелевавшее заниматься мусическим искусством; ибо философия, думал я, есть величайшее мусическое искусство и ею должен я заниматься. Но потом, когда суд был окончен, а божий праздник препятствовал мне умереть, я подумал: ну что, если сон многократно возбуждал меня трудиться над народным видом мусического искусства? Ведь надобно трудиться, а не отвергать внушения, потому что безопаснее умереть, когда, повинуясь сновидению, успокоишь совесть через сочинение стихотворений. Поэтому сначала я написал гимн богу, которому тогда приносима была жертва, а после бога, рассудив, что поэту, если он хочет быть поэтом, надобно излагать не рассказы, а мифы, и не находя в себе способности вымышлять, я переложил в стихи первые попавшиеся мне из тех басен Эзопа, которые были у меня под рукою и в памяти. Так вот что отвечай Евену, Кебет: да пусть он будет здоров и, если рассуждает здраво, пусть скорее бежит за мною. Я, как видно, отхожу сегодня: такова воля афинян.

Но Симмий сказал:

— Что ты это, Сократ, советуешь Евену? Ведь я уже много разговаривал с ним, и, насколько понимаю, он охотно никак не послушает тебя.

— Почему же, — возразил Сократ, — разве Евен не философ?

— Кажется, философ, — отвечал Симмий.

— Следовательно, и Евен захочет, и всякий достойно принимающий участие в этом деле. Конечно, он, может быть, не наложит на себя рук, ибо это, говорят, беззаконно.

Тут Сократ спустил ноги со скамьи на пол и, сидя в таком положении, продолжал беседовать.

Кебет спросил его:

— Ты говоришь, Сократ, что наложить на себя руки беззаконно, а между тем философу можно желать следовать за умирающим?

— Так что же, Кебет? Разве ты и Симмий не слышали об этом от Филолая, когда общались с ним?

— По крайней мере ничего ясного, Сократ.

— Впрочем, и я знаю только понаслышке; однако ж, что слышал, того не скрою. Да человеку, собирающемуся перейти в другую жизнь, и весьма прилично, наверное, выдумывать и толковать о ней и о том, какова она будет. Да и стоит ли делать что-нибудь иное сегодня, коротая время до захода солнца?

— Так почему же говорят, Сократ, что лишать жизни самого себя беззаконно? Теперешнее твое суждение я уже слышал и от Филолая, когда он жил у нас; знаю и от других, что делать этого не надобно, но ясно ни от кого и никогда не слыхивал.

— Должно сильнее желать, — сказал Сократ, — тогда, глядишь, и услышишь. Может быть, для тебя покажется удивительным, что это одно из всего безусловно справедливо и что не случается, как в прочих делах, чтобы только иным людям и только иногда было лучше умереть, нежели жить, а другим другое. Если же человеку лучше умереть, то ты, вероятно, удивишься, почему бы он поступил нечестиво, благодетельствуя самому себе, и зачем бы ему ожидать другого благодетеля.

Тут Кебет, слегка улыбнувшись, сказал:

— Зевс знает, что он говорит!

— Конечно, с первого взгляда это может показаться бессмыслицей, — заметил Сократ, — однако же в моих словах есть некоторый смысл. Изречение, содержащееся в сокровенном учении, что мы, люди, живем в какой-то темнице, а потому сами собою не должны освобождаться из нее и уходить, мне представляется слишком высоким и трудным для рассмотрения; но то, Кебет, по моему мнению, хорошо сказано, что боги суть наши попечители, а мы — одно из их достояний. Или ты не так думаешь, Кебет?

— Так, — отвечал он.

— Но если бы какое-нибудь из твоих достояний, — продолжал Сократ, — захотело умертвить само себя, независимо от твоего разрешения на эту смерть, то не прогневался ли бы ты на него и не подверг ли бы его наказанию, какому можешь?

— Конечно, — отвечал он.

— Значит, благоразумие требует умерщвлять себя не прежде, чем тогда, когда бог пошлет необходимость, в какую теперь поставлены мы.

— Правда, что так, — сказал Кебет, — но кажется странным то твое положение, Сократ, будто философам легко желать смерти, особенно когда мы одобрили мнение, что бог есть наш попечитель, а мы его достояние. Люди мудрейшие не имеют причины не скорбеть, оставляя такое служение, к которому они призваны самыми добрыми распорядителями вещей — богами; ибо не думают ведь они наверняка, что, став свободными, лучше позаботятся о самих себе. Глупый, может быть, и возразит, что надобно бежать от господина, так как не умеет понять, что от доброго бежать никак не должно, а должно тем более оставаться с ним и что побег был бы делом безумным; но мудрому, кажется, естественно желать всегда быть с тем, кто лучше его. Так-то, Сократ; мне представляется противное тому, что сейчас говорил ты: людям мудрым при смерти прилично скорбеть, а радоваться в этом случае свойственно лишь глупым.

Выслушав это, Сократ, казалось, был доволен способностью Кебета к исследованию и, взглянув на нас, сказал:

— Кебет непременно всегда испытывает мысль и с первого раза никак не верит тому, что ему говорят.

— Да и точно, Сократ, — подхватил Симмий, — мне самому думается, что Кебет, по крайней мере теперь, говорит дело; ибо с какой целью люди мудрые могли бы бежать от господ, действительно лучших, нежели они сами, и легкомысленно оставлять их? Его речь, по-видимому, направлена против тебя, так как ты столь равнодушно оставляешь и нас и богов, которых сам же почитаешь добрыми властителями.

— Вы правы, — сказал Сократ, — я вижу цель ваших слов: вам хочется, чтобы я защищался против этого обвинения, как в суде.

— Совершенно так, — отвечал Симмий.

— Хорошо, — продолжал Сократ, — постараюсь оправдаться перед вами успешнее, чем перед судьями. Если бы я не думал, Симмий и Кебет, что, во-первых, пойду к иным мудрым и благим богам, во-вторых, к умершим людям, лучшим, нежели эти, то был бы виноват, не скорбя при смерти. Но теперь — знайте, я надеюсь увидеться с добрыми людьми, хотя не смею утверждать это слишком решительно; а что предстану пред добрыми владыками, богами, — это, поверьте, могу доказать столь же решительно, как что-либо другое. Потому-то и не скорблю, а надеюсь, что умершие существуют и что добрым из них, как издревле говорится, гораздо лучше, нежели злым.

— Так что же, Сократ, — сказал Симмий, — питая в уме такую мысль, ужели ты отойдешь, не передав ее нам? Ведь в этом благе, думаю, мы все должны иметь свою долю. Притом вот тебе и оправдание, если убедишь нас в истине своих слов.

— Хорошо, постараюсь, — отвечал Сократ. — Но прежде посмотрим, что такое давно уже, кажется, хочет сказать мне Критон.

— Сказать нечего, Сократ, кроме того, что человек, собирающийся принять яд, беспрестанно твердит мне, чтобы ты как можно менее разговаривал, потому что разговаривающие, по его словам, слишком разгорячаются, а перед принятием яда этого быть не должно: в противном случае иногда бывает нужно повторять прием два и три раза.

— Оставь его, — сказал Сократ, — пусть только готовит свое, чтобы дать мне яд — и дважды, а если потребуется, и трижды.

— Я так и думал, — отвечал Критон, — да он непрестанно докучает мне.

— Оставь его, — сказал Сократ. — Теперь я хочу дать отчет вам, моим судьям, что человек, искренне посвящающий свою жизнь философии, встретит смерть, как мне кажется, мужественно и с надеждой по кончине, за гробом, получить величайшие блага. А как это и почему так будет, Симмий и Кебет, постараюсь высказать. Для иных, должно быть, не заметно, что люди, истинно преданные философии, ничего другого не имеют в виду, как только умирать и умереть. Но если это на самом деле так, то какая же странность — желать этого весь век и скорбеть по достижении той цели, к которой давно стремились и готовились!

Тут Симмий улыбнулся и сказал:

— Клянусь Зевсом, Сократ, ты заставляешь меня смеяться, хотя теперь я вовсе не расположен к смеху. Если бы слышала тебя толпа, то мнение твое о философах показалось бы ей, думаю, очень хорошим и все, по крайней мере у нас, похвалили бы ту мысль, что истинные философы желают умереть, потому что и сами они признают их достойными такого жребия.

— Да и справедливо похвалили бы, Симмий, если бы понимали свою похвалу; но они не знают, умрут ли истинные философы, достойны ли они смерти и какой именно достойны смерти. Оставим пока толпу, — продол-

жал Сократ, — и будем рассуждать между собою. Почитаем ли мы что-нибудь смертью?

— Конечно, — сказал Симмий.

— Не есть ли она отрешение души от тела? Умереть — не то ли значит, что и тело, отрешенное от души, существует особо, само по себе, и душа, отрешившаяся от тела, существует сама по себе? Иное ли что-нибудь, или это называется смертью?

— Это, а не иное, — отвечал он.

— Смотри же, друг, не то ли покажется и тебе то же, что и мне: ведь отсюда-то мы в особенности разберем предмет своего исследования. Думаешь ли ты, что философу свойственно заботиться о тех так называемых удовольствиях, которые состоят в пище и питье?

— Всего менее, Сократ, — отвечал Симмий.

— Ну а об удовольствиях любви?

— Отнюдь нет.

— Что еще? Думаешь ли, что такой человек считает уважительным всякую другую заботу, относящуюся к телу? Например, ценит он или не ценит приобретение отличной одежды, обуви и иных украшений тела, когда нет большой необходимости приобрести их?

— Истинный философ, кажется, не ценит этого, — сказал Симмий.

— Следовательно, тебе вообще кажется, — продолжал Сократ, — что его деятельность направлена не к телу, что он, сколь возможно, удаляется от него и обращается к душе?

— Кажется.

— Значит, философа можно узнать прежде всего по тому, что он-то особенно, более чем прочие люди, устраняет душу от сообщения с телом.

— По-видимому, так.

— А ведь многим, Симмий, вероятно, представляется, что без подобных приятностей и без участия в них не стоит жить, что не заботящийся об удовольствиях, относящихся к телу, живет близ смерти.

— Ты говоришь очень справедливо.

— Но что думать о приобретении самого разумения? Препятствует или нет этому предприятию тело, когда кто-либо берет его в соучастники такого приобретения? Я хочу спросить: представляют ли зрение и слух людям какую-нибудь истину, как беспрестанно щебечут нам об этом те же поэты? Или мы не слышим и не видим ничего определенного? Если же эти чувства неверны и неясны, то прочие и того менее, ибо все они, конечно, хуже этих. Или тебе так не кажется?

— Без сомнения, так, — отвечал он.

— Итак, когда же душа касается истины? — спросил Сократ. — Намереваясь вместе с телом исследовать что-нибудь, она, очевидно, бывает им обманываема.

— Твоя правда.

— Следовательно, ничем, кроме мышления, не открывается ей ничего существенного?

— Да.

— Но мыслит она лучше, вероятно, тогда, когда ничто не беспокоится — ни слух, ни зрение, ни печаль, ни удовольствие, когда, оставив тело и, сколько возможно, удалившись от общения с ним, она бывает совершенно одна, сама по себе, и стремится к сущему.

— Так.

— Значит, здесь душа философа вовсе не ценит тела и, убегая от него, старается быть сама собой?

— Думаю.

— А что скажешь на следующие вопросы, Симмий? Называем ли мы что-нибудь справедливым или не называем?

— Называем, клянусь Зевсом.

— Равным образом — хорошим и добрым?

— Как же иначе?

— Но такие вещи видел ли ты когда-нибудь глазами?

— Вовсе нет, — отвечал он.

— А касался ли их каким-нибудь другим ощущением тела (я имею в виду все подобное, а именно величину, здоровье, силу — одним словом, сущность всего, то есть то, что представляет сам по себе каждый из этих предметов)? Телом ли созерцается истинная сторона их, или бывает так, что тот, кто более и основательнее приготовлен к разумному постижению рассматриваемого предмета, тот ближе и к познанию его?

— Без сомнения.

— А подобный результат не тот ли обретет лучше, кто будет обращаться к каждому предмету именно одной мыслью, не присоединяя к размышлению зрения и не увлекая за умом никакого другого чувства; кто будет пользоваться просто мыслью, самой по себе, и постарается уловить каждое сущее, само по себе, непременно отказавшись и от глаз, и от ушей, и, так сказать, от всего тела, поскольку своим участием оно возмущает душу и не позволяет ей приобрести истину и разумение? Не подобный ли человек более, Симмий, чем кто-либо другой, постигает сущее?

— Ты, Сократ, говоришь чрезвычайно справедливо, — сказал Симмий.

— Но из всего этого, — продолжал Сократ, — не должно ли образоваться некоторое определенное мнение у людей, сознательно философствующих, и не будет ли оно подобно следующему их рассуждению между собой: «Вероятно, есть какая-то стезя, которая в деле исследования ведет нас к мысли, что мы никогда не приобретаем вполне того, чего желаем и что называем истиной, пока облечены в тело и пока наша душа смешана с этим злом. В самом деле, тело запутывает нас в бесконечные хлопоты из-за того уже, что ему необходима пища; а иногда к нему пристают еще и болезни, возбраняя нам восхождение к сущему. Тело также наполняет нас сладострастием, желаниями, страхом, различными призраками и многими пустяками, поэтому действительно правду говорят, что под влиянием тела и размыслить о чем-нибудь некогда. Да и войны, и бунты, и битвы откуда происходят, как не от тела и его желаний? Ведь все войны воспламеняются ради приобретения имущества, а имущество мы вынуждены приобретать в пользу тела, которому рабски служим. Таким образом, для философии у нас и не остается времени. Но после всего если и предоставляется нам какой досуг и мы обращаемся к рассмотрению чего-либо, то во время исследований тело непременно опять припутается, произведет шум, замешательство и тревогу, так что мы не можем уже видеть истину, а только соглашаемся с тем, что, когда хотим что-нибудь узнать беспримесным образом, должны отвязаться от тела и созерцать сами вещи самой душой. Значит, разумение, которое мы почитаем предметом своего желания и любви, приобретается, по всей вероятности, тогда, когда мы умираем, а в жизни мы его не найдем. Дело в том, что если с телом нельзя ничего узнать чисто, то выходит одно из двух: знание или никогда не возможно, или возможно по смерти, так как по смерти, а не прежде душа будет существовать сама по себе, без тела. Живя же, мы только в той мере становимся ближе к знанию, насколько нам удается оградить себя, кроме крайней необходимости, от обращения к телу и сообщения с ним и от осквернения его природой, насколько нам удается очищаться от него, доколе сам бог не отрешит нас. Став, таким образом, чистыми через отрешение от бессмысленности тела, мы, вероятно, сойдемся и с подобными нам существами и сами

собою узнаем все простое (а простое, наверное, и есть истина), ибо нечистым касаться чистого едва ли позволено». Это-то, Симмий, и должны говорить друг другу и проповедовать все, кто по-настоящему любознателен. Или тебе так не кажется?

— Именно так, Сократ.

— Если же так, друг мой, — продолжал Сократ, — то, отходя туда, куда отхожу я, можно смело надеяться, что там скорее, чем где-нибудь, мы приобретем то, ради чего так много трудились в протекшей своей жизни. Поэтому предписанное мне теперь переселение сопряжено с доброй надеждой для всякого, кто уверен, что его ум как бы очищен и приготовлен.

— Без сомнения, — сказал Симмий.

— А очищение не в том ли состоит, как мы давно говорим, чтобы душа наиболее отделялась от тела и привыкала из всех частей его собираться и сосредоточиваться в самой себе, чтобы, по мере возможности, и в настоящее время, и после жила она сама собой, освободившись от тела, как из темницы?

— Без сомнения, — отвечал он.

— Но не это ли именно, не отрешение ли и отделение души от тела, называется смертью?

— Разумеется, — сказал он.

— Отрешить же ее, мы говорим, стараются преимущественно те, кто истинно философствует, поскольку занятие философов в том и состоит, чтобы отрешать и отделять душу от тела. Или нет?

— Так.

— Итак, не смешно ли было бы, как я говорил сначала, если бы человек, своей жизнью готовясь стать сколь можно ближе к смерти, начал скорбеть, когда смерть пришла бы к нему? Не смешно ли это было бы?

— Как не смешно?

— И в самом деле, Симмий, люди, истинно философствующие, стремятся умереть, и смерть им менее страшна, чем кому-либо. Посмотри на следующее: предположим, некто непрестанно досадует на свое тело и желает иметь душу саму по себе, а когда это происходит — боится и скорбит. Так не безумен ли этот человек из-за того, что без радости отходит туда, где есть надежда достичь цели желаний всей жизни (а предметом желания было разумение) и освободиться от сотоварища, на которого он досадует? Многие разлученные смертью с людьми, которых они любили, — с женою, с детьми — охотно согласились бы сойти в преисподнюю в той надежде, что там увидятся и будут вместе с милыми существами: зачем же скорбеть и пребывать в печали умирающему, если он действительно любит разумение и сильно проникнут той надеждой, что оно нигде не приобретается столь совершенно, как в преисподней? А ведь это так, друг мой, — лишь бы умирающий был истинным философом; ибо ему ясно представляется, что чистое разумение для него нигде так не доступно, как в преисподней. Если же сказанное мною сейчас справедливо, то не великое ли было бы безумие такому человеку бояться смерти?

— В самом деле великое, клянусь Зевсом, Сократ, — отвечал Симмий.

— Итак, не есть ли это для тебя достаточный признак того, — сказал Сократ, — что человек, скорбящий при смерти, был любителем не мудрости, а тела? Любитель же тела, известно, любит и деньги и славу, то есть либо что-нибудь одно из двух, либо то и другое.

— Конечно, бывает так, как ты говоришь, — отвечал он.

— А не правда ли, Симмий, что людям с философским складом очень свойственно и так называемое мужество?

— Непременно, — сказал он.

— Не им ли одним, уничижителям тела, проводящим жизнь в филосо-

фии, свойственна и рассудительность, которую многие полагают именно в том, чтобы не увлекаться желаниями, но вести себя скромно и благочинно?

— Необходимо, — отвечал он.

— Ведь если ты захочешь представить себе мужество и рассудительность не в таких людях, — продолжал Сократ, — то они покажутся тебе чем-то странным.

— Почему же, Сократ?

— Знаешь ли, — отвечал он, — что смерть, по мнению всех других, есть одно из великих зол?

— И очень.

— Значит, те мужественные, когда подвергаются смерти, подвергаются ей из страха более великих зол?

— Правда.

— Следовательно, все, кроме философов, бывают мужественны из боязни и страха. А быть мужественным по причине страха и робости в самом деле странно.

— Без сомнения.

— Что еще? Не таковы ли и благонравные между ними, то есть не из невоздержанности ли они рассудительны? Мы хоть и говорим, что это невозможно, однако же при такой нелепой рассудительности им свойственно нечто подобное, потому что, боясь лишиться одних удовольствий и желая их, они из угождения им воздерживаются от других. Служение удовольствиям называется, конечно, невоздержанностью; и, однако же, служа одним удовольствиям, они одерживают верх над другими; а это и походит на сказанное нами, что они бывают рассудительны как бы через невоздержание.

— В самом деле походит.

— Между тем для добродетели, добрый Симмий, был бы верным не тот обмен, когда удовольствия меняются на удовольствия, скорби на скорби, страх на страх, большее на меньшее, будто монеты. Нет, настоящая монета, на которую надобно менять все, здесь одна — разумение; ею и за нее покупается и продается действительно и мужество, и рассудительность, и справедливость, и вообще истинная добродетель, независимо от того, чувствуется ли при этом удовольствие либо страх и прочее тому подобное или не чувствуется. Когда же те качества отделены от разумения и промениваются одно на другое — подобная добродетель не будет ли обманчивым призраком, в сущности делом рабским, не заключающим в себе ничего здравого и истинного? Не является ли истинным на самом деле очищение от всего такового? Не должно ли назвать и рассудительность, и справедливость, и мужество, и самое разумение некоторым очищением? Надобно полагать, что и учредители таинств были неплохими людьми, коль скоро давно уже намекнули нам, что тот, кто сойдет в преисподнюю непосвященным и несовершенным, будет лежать в тине, а очищенный и совершенный, пришедши туда, станет жить с богами. Служители таинств говорят, что носителей Бахусовых жезлов много, да Бахусов мало. А эти, по моему мнению, суть не кто иной, как истинные философы. От них-то и я, сколь мог, не отставал в своей жизни, но всячески старался присоединиться к ним. Было ли старание мое правильным и успешным — узнаем, пришедши туда, — узнаем, как мне кажется, скоро, если будет угодно богу. Вот мое оправдание, Симмий и Кебет, — прибавил Сократ. — Я справедливо не жалуюсь и не скорблю, оставляя вас и здешних господ, ибо надеюсь, что и там не менее, чем здесь, встречусь с добрыми господами и друзьями, хотя толпе в это и не верится. Прекрасно было бы, если бы мое оправдание убедило вас более, нежели афинских судей.

Против этих слов Сократа Кебет возразил:

— Обо всем прочем, Сократ, ты говоришь хорошо; но что касается души, то люди в этом отношении очень сомневаются: существует ли она где-нибудь по отрешении от тела или разрушается и уничтожается в тот самый день, в который человек умер, то есть, отрешившись от тела и вышедши из него, рассеивается, как воздух или пар, тотчас улетает, и уже нигде от нее ничего не осталось. Конечно, если бы она в самом деле сосредоточивалась в себе и избавилась от тех зол, о которых ты теперь рассуждал, то мы имели бы великую и прекрасную надежду, что слова твои, Сократ, истинны. Но для этого потребуется, может быть, немало убеждений и удостоверений, что душа умершего человека существует и что в ней сохраняется какая-то сила и разумение.

— Правда, Кебет, — сказал Сократ. — Так что же делать? Не хочешь ли, потолкуем, верна моя мысль или нет?

— Что касается до меня, — отвечал Кебет, — то я с удовольствием послушал бы, каково твое мнение на этот предмет.

— Мне кажется, никто, — сказал Сократ, — даже и писатель комедий, слушая меня в эту минуту, не скажет, что я пустословлю, веду речь не о том, о чем должно. Итак, если хочешь, надобно исследовать. А исследуем, существуют ли души умерших людей в преисподней или нет, вот каким образом. Есть предание, самое древнее, какое только помним, что, переселившись туда, они живут там и потом опять приходят сюда и происходят из умерших. Если это справедливо, то есть если живые происходят из умерших, то как же не существуют наши души там? Ведь, не существуя, они не произошли бы; и мы имели бы достаточный признак тамошнего их существования, если бы для нас в самом деле было ясно, что они перешли в жизнь не откуда более как из умерших; а когда этого нет, то нужно какое-нибудь иное доказательство.

— Без сомнения, — сказал Кебет.

— Впрочем, чтобы легче понять это, понаблюдай не только за людьми, — продолжал Сократ, — но и за всеми животными и растениями, вообще за всем, в чем мы видим возникновение. Не так ли обычно бывает, что противное происходит из противного, если ему есть что-нибудь противоположное, как, например, похвальное — постыдному, справедливое — несправедливому, каковых противоположностей бесчисленное множество? Рассмотрим-ка, не необходимо ли, чтобы вещи, противоположные чему-нибудь, происходили не из чего более как из противоположного себе? Если, например, что-нибудь сделалось большим, то не необходимо ли надлежало этому сперва быть меньшим, а потом возрасти до большего?

— Да.

— А когда что-нибудь есть меньшее, то сперва оно, конечно, было бóльшим, потом уже стало меньшим?

— Так, — сказал он.

— Подобным образом из сильнейшего происходит слабейшее, из быстрейшего медленнейшее.

— Без сомнения.

— Что же далее? Если вещь сделалась хуже, то не из лучшей ли?

— Из чего же иначе?

— Значит, мы удовлетворяемся тем положением, — заключил Сократ, — что все происходит так — противное из противного?

— Без сомнения.

— Но что еще? Нет ли чего-нибудь занимающего середину между всеми парами противоположностей, так как при двух противоположностях бывает два перехода: от первого противного во второе и от второго в первое? Например, между большим и меньшим есть и возрастание и умаление, и мы говорим, что одно растет, другое умаляется.

— Да, — отвечал он.

— Значит, и разделяться, и смешиваться, и охлаждаться, и согреваться — все происходит таким же образом. Хотя словами мы иногда и не выражаем этого, однако же на деле необходимо, чтобы одно взаимно происходило из другого и чтобы переход был обоюдный.

— Конечно, — сказал он.

— Что же теперь? — продолжал Сократ. — Жизни противополагается ли нечто так, как бодрствованию — сон?

— Без сомнения, — отвечал он.

— А что именно?

— Смерть, — сказал он.

— Следовательно, жизнь и смерть, если они взаимно противоположны, происходят обоюдно и между ними двумя бывает двоякое происхождение?

— Как же иначе?

— Итак, я, — сказал Сократ, — приведу тебе одну из таких пар, о которых сейчас упоминал, и укажу на ее переходы, а ты приведи другую. Я говорю: «сон и бодрствование» и утверждаю, что из сна бывает бодрствование, а из бодрствования — сон; происхождение же их называется «дремать» и «пробуждаться». Довольно для тебя или нет? — спросил он.

— Вполне довольно.

— Скажи же и ты о жизни и смерти. Не говорил ли ты, что жизнь противоположна смерти?

— Говорил.

— И они возникают одна из другой?

— Да.

— Что же возникает из живущего?

— Умершее, — сказал он.

— А потом из умершего? — спросил Сократ.

— Необходимо согласиться, что живущее, — отвечал Кебет.

— Значит, из умерших, Кебет, бывают вещи живые и существа живущие?

— Кажется, — сказал он.

— Следовательно, наши души находятся в преисподней? — заключил Сократ.

— Вероятно.

— Равным образом и из двух происхождений не явно ли по крайней мере одно? Например, умирание явно или нет?

— Конечно явно, — отвечал он.

— Так что же нам сделать? — продолжал Сократ. — Не придать ли ему происхождение противоположное? Неужели в этом отношении природа хрома? Умиранию не необходимо ли противоположить какое-нибудь происхождение?

— Какое же?

— Возрождение. Но если есть возрождение, — продолжал Сократ, — то оно, это возрождение, не будет ли переходом мертвых в существа живущие?

— Конечно будет.

— Значит, мы согласились и в том, что существа живущие возникают из мертвых не в меньшей степени, чем умершие из живущих? А если так, то, кажется, мы имеем достаточный признак того, что души умерших необходимо должны где-нибудь существовать, откуда могли бы снова произойти.

— Из признанных положений, Сократ, твой вывод, по-видимому, следует необходимо.

— И заметь, Кебет, — сказал он, — что эти положения мы признали, думаю, не безрассудно. Ведь если не противопоставить одного положения другому так, чтобы они совершали круг, но допустить происхождение

только в одностороннем направлении — от противного к противному, не поворачивая ее снова от последнего на первое, — то знай, что наконец все будет иметь один и тот же вид, все придет в одно и то же состояние — и возникновения прекратятся.

— Как это ты говоришь? — спросил тот.

— Мои слова понять нетрудно, — отвечал Сократ. — Если бы, например, засыпание существовало, а противоположного ему, то есть пробуждения от сна, не было, то, знаешь, сказание об Эндимионе показалось бы наконец пустым и потеряло бы смысл, потому что и все прочее, подобно ему, находилось бы вечно в состоянии сна. Когда же бытия только смешивались бы, а не разделялись — вскоре вышло бы Анаксагорово: «Все вещи вместе». Так-то и здесь, любезный Кебет: если бы живущее умирало и, умерши, сохраняло свой образ смерти, а не оживало снова, то необходимо ли, чтобы наконец все умерло и ничто не жило? Пусть одно живущее происходит от другого; но как скоро оно умирает, то каким способом и всему не стать жертвою смерти?

— Мне кажется, нет такого способа, Сократ, — отвечал он. — По моему мнению, ты говоришь совершенно справедливо.

— Да, Кебет, — продолжал Сократ, — это, думаю, вернее всего, и мы не обманываемся, допуская такую истину. В самом деле, есть и возрождение, и происхождение живого из мертвого; есть и души умерших, и добрым из них хорошо, а злым худо.

— Да, то же самое, Сократ, вытекает и из другого основания, — подхватил Кебет, — если только справедливо, что ты часто говаривал, что обучение есть не более как припоминание. Отсюда, кажется, необходимо следует, что то, что теперь мы припоминаем, мы знали когда-то прежде; а это было бы невозможно, если бы наша душа до своего явления в образе человека нигде не существовала. По этому основанию, она должна быть чем-то бессмертным.

— Но чем же это доказывается, Кебет? — спросил Симмий. — Приведи мне на память, потому что в настоящее время я не очень помню.

— Это прекрасно доказывается на том основании, — сказал Кебет, — что люди, когда вопросы ставятся хорошо, сами решают их как надобно, чего они, конечно, не могли бы сделать, если бы не имели в себе знания и правильного разумения. Особенно когда их приводят к чертежам и другому подобному тому, тотчас же становится видно, что так и есть.

— А если не убеждаешься этим, Симмий, — сказал Сократ, — то смотри, не согласишься ли с нами, исследуя предмет вот каким образом. Ты ведь не веришь, что так называемое учение есть припоминание?

— Не то что не верю, — отвечал Симмий, — но имею нужду именно в том, о чем теперь речь, — в припоминании. Впрочем, из слов Кебета я уже почти вспомнил и убежден, хотя тем не менее послушал бы, как ты будешь об этом говорить.

— Вот как, — отвечал он. — Мы, конечно, согласимся, что тот, кто припоминает что-нибудь, прежде когда-то должен был знать это.

— Без сомнения, — отвечал он.

— Значит, согласимся также, что этим способом знание есть припоминание. А какой способ я имею в виду? Если некто, или увидев, или услышав, или приняв что-нибудь иным чувством, узнал не одно это, но пришел к мысли и о другом, знание чего состоит не в том же, что и знание первого, но отлично от него; тому не вправе ли мы приписать воспоминание о вещи, пришедшей ему на мысль?

— Как ты говоришь это, Сократ?

— Например, так: знание человека и лиры, верно, различно?

— Как же не различно?

— А не известно ли тебе, что друзья, видя лиру, платье или что-то дру-

гое, обыкновенно используемое их любезными, испытывают следующее: они узнают лиру и в мыслях представляют любимого человека, которому она принадлежит? Не есть ли это припоминание? Таким же образом тот, кто часто видит Симмия, вспоминает и о Кебете. Подобных примеров можно найти множество.

— Да, очень много, клянусь Зевсом, — сказал Симмий.

— Так не есть ли это некоторое припоминание, — спросил Сократ, — особенно когда оно испытывается по отношению к тем предметам, о которых по давности времени и отсутствию мысли мы уже забыли?

— Без сомнения, — отвечал он.

— Что ж? — продолжал Сократ. — Значит, при виде нарисованного коня или нарисованной лиры можно вспомнить о человеке и при виде нарисованного Симмия — о Кебете?

— Конечно.

— Но нельзя ли при виде нарисованного Симмия вспомнить и о самом Симмии?

— Разумеется, можно, — сказал он.

— И припоминание обо всем этом не вызывается ли как подобными, так и неподобными предметами?

— Называется.

— А когда кто вспоминает о чем-нибудь по подобию, тогда не необходимо ли ему при этом думать о том, чего недостает, или что есть подобного в той вещи, о которой он вспомнил?

— Необходимо, — отвечал он.

— Смотри же, — продолжал Сократ, — так ли это? Мы ведь говорим, что есть нечто равное, — я утверждаю не то, что кусок дерева равен другому куску, или камень — камню, или что-нибудь иное в этом роде; нет, я имею в виду отличное от всего этого — равное само по себе, самое понятие равенства: говорим или нет?

— Разумеется, говорим, клянусь Зевсом, — сказал Симмий.

— А мы знаем его — это равное само по себе?

— Конечно, — отвечал он.

— Откуда же у нас это знание? Не из того ли, о чем сейчас упоминали? И не через знание ли равных, или деревьев, или камней, или чего-нибудь в этом роде, пришли мы к тому отличному от первого знания? Или оно, по твоему мнению, не отлично? Рассуди еще так: не правда ли, что равные камни и деревья иногда хоть и те же самые, а принимают различный вид и являются то равными, то неравными?

— Без сомнения.

— Что ж, значит, равное само по себе иногда кажется тебе неравным? Равенство — неравенством?

— Отнюдь нет, Сократ.

— Так, видимо, равные и равное само по себе — не одно и то же? — сказал он.

— По мне, никак не одно, Сократ.

— Однако же знание о том равном, — продолжал он, — ты придумал и получил именно из этих равных, отличных от первого?

— Твои слова очень справедливы, Сократ, — отвечал Симмий.

— И притом оно или подобно тем, или неподобно?

— Конечно.

— Но это не важно, — заключил он. — Во всяком случае, если, видя одно, ты приходишь к мысли о другом, подобное ли то или неподобное, то твое прихождение необходимо должно быть воспоминанием.

— Без сомнения.

— А что такое вот это? — спросил он. — Не испытываем ли мы чего-нибудь такого и в деревьях, и в том, что сейчас называли равным: в самом ли деле они представляются нам столь же совершенно равными, как равное само по себе? Не недостает ли им чего-нибудь, чтобы быть такими, каково последнее? Или в них есть все?

— Многого недостает им, — отвечал он.

— Итак, согласишься ли ты, что если кто-нибудь, видя известную вещь, размышляет следующим образом: «Этой вещи, которую я теперь вижу, хочется походить на нечто другое существующее, но ей чего-то недостает, она не может сделаться такой, как это нечто, она хуже его», то не необходимо ли должен он наперед знать то, к чему она хотя и приближается, однако же уступает?

— Необходимо.

— Что ж? А мы в отношении к вещам равным и равному самому по себе испытываем это или нет?

— Непременно испытываем.

— Значит, мы необходимо должны знать равное прежде того времени, когда, увидев в первый раз вещи равные, размышляем, что все они хотя и стремятся быть как равное, но что им чего-то недостает.

— Правда.

— Впрочем, пожалуй, допустим и то, что равного мы не придумываем и не можем придумать иначе как через зрение, осязание или какое другое чувство, — разумею все их тождественными.

— В отношении к цели настоящей речи они в самом деле тождественны, Сократ.

— Стало быть, чувства-то и приводят нас к мысли, что в них все стремится к существенно равному и все не достигает его. Так ли мы говорим?

— Так.

— Значит, прежде, нежели мы начали видеть, слышать или как-то иначе чувствовать, нам надлежало уже иметь знание равного самого по себе, того, что оно такое, — если о вещах, равных по свидетельству чувств, надобно было заключить, что все в них стремится быть таким, как то равное, и что они все, однако же, хуже его.

— Из сказанного это необходимо, Сократ.

— А не тотчас ли по рождении мы и видели, и слышали, и другими действовали чувствами?

— Конечно.

— Между тем знание равного, говорим, должны были получить все-таки прежде чувств?

— Да.

— Так выходит, что это знание мы получили до рождения.

— Выходит...

— Если же получили его до рождения и родились, уже обладая им, то и до рождения, и тотчас по рождении знали не только равное, большее и меньшее, но и все того же рода; ибо теперь у нас речь не более о равном, как и о прекрасном самом по себе, и о добром самом по себе, и о справедливом, и о святом — как сказано, обо всем, чему мы даем имя сущности, и в вопросах, когда спрашиваем, и в ответах, когда отвечаем; знание всего этого необходимо должно было принадлежать нам еще до рождения.

— Правда.

— А если бы, получив эти знания, мы не забывали их, то, рождаясь знающими, знали бы их во всю жизнь, потому что знать — значит удерживать приобретенное знание, не теряя его. Разве не потеря знания, Симмий, называется забвением?

— Безусловно, Сократ, — отвечал он.

— Но как скоро, родившись, мы потеряли полученное до рождения, а потом деятельностью чувств, направленных к утраченному, снова приобретаем те самые знания, которые имели прежде, то не есть ли занятие, называемое познанием, возвращение собственного нашего знания? И не справедливо ли мы дадим ему имя припоминания?

— Конечно справедливо.

— Ведь нашли же мы возможным, чтобы человек, постигая какой-нибудь предмет или зрением, или слухом, или иным чувством, обращался мыслью и на нечто другое, что было им забыто, но к чему воспринимаемое приближается или сходством, или несходством. Поэтому, говорю, одно из двух: или мы родились знающими и в продолжение жизни уже знаем, или люди, как говорится обучающиеся, впоследствии только припоминают и учение есть воспоминание.

— Разумеется так, Сократ.

— Что же ты изберешь, Симмий? То ли, что мы родились знающими, или то, что впоследствии припоминаем вещи, о которых прежде знали?

— В настоящее время, Сократ, я не могу избрать.

— Отчего же? Изберешь. Как тебе покажется вот это? Человек знающий в состоянии дать отчет в том, что знает, или не в состоянии?

— Непременно в состоянии, Сократ, — отвечал он.

— А думаешь ли, что все в состоянии дать отчет в том, о чем мы сейчас говорили?

— Желательно бы, — сказал Симмий, — но я очень боюсь, что завтра поутру уже не будет ни одного человека, кто сделал бы это как должно.

— Следовательно, по твоему мнению, Симмий, не все имеют это знание, — заключил Сократ.

— Никак не все.

— Стало быть, только припоминают, что когда-то знали?

— Необходимо.

— Когда же именно наши души получили знание о тех предметах? Уж верно, не тогда, когда мы родились людьми?

— Разумеется, не тогда.

— Значит, прежде?

— Да.

— Поэтому наши души, Симмий, существовали прежде, чем начали существовать в образе человека, и существовали без тел, но имели разумение.

— Да, если только своих знаний, Сократ, мы не получили в самый миг рождения, — этот миг еще не был принят нами в расчет.

— Хорошо, друг мой; но в какое же другое время они теряются? Ведь сейчас допущено, что мы рождаемся, не имея их? Так неужели тогда и теряем, когда получаем? Или укажешь на какое-нибудь иное время?

— Отнюдь нет, Сократ; я сам не заметил, как сказал вздор.

— Значит, так и будет, Симмий, — продолжал он. — Если прекрасное, доброе и всякая сущность, о которой у нас идет непрестанный разговор, действительно существует и если от чувств мы все возводим к ней, находя, что она и прежде была нашею, и сравниваем с нею чувственные впечатления, то не необходимо ли, чтобы как это, так и наша душа имели до нашего рождения? Когда же этого нет — о настоящем предмете не надлежало бы тогда и говорить иначе? Не так ли, не с равною ли необходимостью, допуская это, надобно допустить и существование наших душ до нашего рождения, а отвергая первое, отвергнуть и последнее?

— Эта необходимость, Сократ, мне кажется чрезвычайной, — сказал Симмий, — и твои слова, что наша душа, так же как и сущность, о кото-

рой ты теперь говоришь, имела бытие до нашего рождения, весьма кстати. Для меня нет ничего яснее, что это истинно в высочайшей степени, что таково и прекрасное, и доброе, и все сейчас упомянутое тобою. Я чувствую себя совершенно убежденным.

— А Кебет-то? — сказал Сократ. — Ведь надобно убедить Кебета.

— Я думаю, — отвечал Симмий, — что он достаточно убежден, хоть и нет человека упорнее его в недоверии к доказательствам. Мне кажется, и для него достаточно то основание, что наши души существовали до нашего рождения. Разве не доказано, Сократ, и то еще, что они будут существовать и после нашей смерти? Есть в народе мнение, и о нем-то сейчас говорил Кебет, что со смертью человека душа его рассеивается и тут конец ее бытия; ибо что препятствует ей произойти и образоваться где-нибудь в ином месте и существовать до вхождения в человеческое тело, а потом, вышедши и отрешившись от него, скончаться и исчезнуть?

— Ты хорошо говоришь, Симмий, — промолвил Кебет. — Доселе доказана как будто половина того, что надлежало доказать: доказано, таким образом, что наши души существовали до нашего рождения; а надобно еще доказать, что они в не меньшей степени будут существовать после смерти. Тогда уже доказательству конец.

— Доказано и это, Симмий и Кебет, — сказал Сократ, — если вам угодно настоящее рассуждение свести в одно с принятыми прежде, то есть что все живущее происходит из умершего. Ведь если душа существовала прежде, а для рождения и вступления в жизнь принуждена была выйти из смерти и из состояния мертвенности, то не необходимо ли ей существовать и после смерти, чтобы опять родиться? Значит, то, о чем вы говорите, уже доказано. Впрочем, вы, кажется, охотно исследовали бы этот предмет еще более, страшась, как дети, чтобы в самом деле ветер на развеял и не рассеял душу, когда она будет выходить из тела, особенно если кому случится умирать не в тихую погоду, а в сильную бурю.

Тут Кебет улыбнулся и сказал:

— Постарайся же, Сократ, убеждением разогнать наш страх или лучше не наш страх, а страх скрывающегося в нас ребенка. Попытайся внушить ему, что не должно бояться смерти, будто пугала.

— Да, надобно заклинать его каждый день, пока не изгоните, — промолвил Сократ.

— Но где нам взять таких сильных заклинаний, Сократ, когда ты оставляешь нас? — спросил он.

— Эллада велика, Кебет, — отвечал Сократ. — В ней, вероятно, есть добрые люди, да много и варварских народов. Ища такого заклинания, должно исследовать их всех, не щадя ни денег, ни трудов, ибо нет предмета, для которого деньги могли бы быть вложены лучше. Надобно также искать заклинаний и друг у друга, потому что, может быть, не легко вам найти кого-нибудь, кто мог бы сделать это лучше вас.

— Именно так и будет, — сказал Кебет. — Но возвратимся к тому, от чего уклонились, если тебе угодно.

— Конечно угодно, почему не возвратиться?

— Вот и хорошо, — промолвил он.

— Итак, мы должны сделать себе, вероятно, следующий вопрос, — продолжал Сократ, — чему свойственно впадать в такое состояние, то есть в состояние исчезновения? И в отношении к каким вещам мы боимся его, в отношении к каким — нет? А потом рассмотреть: душа относится ли к этому роду вещей и робеть ли нам за нее или не робеть?

— Ты справедливо говоришь, — сказал он.

— Смотри же, не тому ли, что слагается и сложно по природе, свойст-

венно вступать в это состояние, то есть разделяться на свои начала как сложному? И не правда ли, что лишь несоставному такое состояние не присуще более, чем всякой другой вещи?

— Мне кажется, так, — отвечал Кебет.

— Но то, что всегда одно и то же и существует одним и тем же образом, не есть ли несоставное? А бывающее иногда так, иногда иначе и никогда не остающееся тем же, не есть ли составное?

— Кажется.

— Так пойдем к тому, — сказал он, — к чему шли в прежнем рассуждении. Всегда ли одинаковым образом существует сущность сама по себе, бытие которой своими вопросами и ответами мы определили, или иногда так, иногда иначе? Равное само по себе, прекрасное само по себе, сущее само по себе, поскольку оно есть, подлежит ли хоть какому изменению? Или каждая из вещей сущих, сама по себе однородная, продолжает быть тою же и таким же образом, не подлежа никогда, никак и никакой перемене?

— Необходимо ей быть той же самой, Сократ, и таким же образом, — отвечал Кебет.

— А что скажешь о многих прекрасных предметах, как-то: о людях, лошадях, платьях и других тому подобных — и о равных, похвальных и всех соименных им? Одинаково ли они существуют или, в противоположность первым, не согласны ни с самими собою, ни между собою и никогда, ни под каким видом можно сказать, не остаются теми же?

— Именно так, — отвечал Кебет. — Они никогда не остаются теми же.

— И не правда ли, что последние ты можешь постигать осязанием, зрением и другими чувствами, а первые, существующие одинаковым образом, можно постигать не иначе как умом, поскольку они не имеют вида и не подлежат зрению?

— Совершенно справедливо, — сказал он.

— Так, положим, если угодно, два рода существ, — продолжал Сократ, — один род существ видимых, другой — безвидных.

— Положим, — отвечал Кебет.

— И существа безвидные всегда одинаковы, а видимые никогда не остаются теми же.

— И это положим, — прибавил он.

— Хорошо, — сказал Сократ. — Есть ли в нас что-нибудь, кроме тела и души?

— Ничего нет более, — отвечал он.

— Которому же роду подобнее и сродни, по нашему мнению, тело?

— Очевидно, — сказал он, — что роду существ видимых.

— А душа? Роду видимых или безвидных?

— По крайней мере, люди не видят ее, Сократ, — отвечал он.

— Но о видимом и безвидном мы говорим ведь по отношению к природе человеческой. Или, думаешь, к какой другой?

— К человеческой.

— Так что же сказать о душе? Видима она или невидима?

— Невидима.

— Значит, безвидна?

— Да.

— Следовательно, она более, чем тело, походит на существо безвидное, а тело на видимое?

— Абсолютно верно сказано, Сократ.

— Но прежде не допустили ли мы также, что, пользуясь телом для восприятия чего-нибудь посредством зрения, слуха или другого чувства (ибо воспринимать телесно — значит использовать чувства), душа бывает увле-

каема телом к таким предметам, которые никогда не существуют одинаковым образом, и что, касаясь их, она и сама блуждает, возмущается и шатается, как опьяненная?

— Конечно допустили.

— Напротив, делая наблюдения при помощи самой себя, она спешит туда, к чистому, всегда сущему, бессмертному, тождественному, и, как сродная ему, всегда с ним живет, поскольку живет и может жить сама по себе, перестает блуждать и, касаясь предметов, всегда существующих одинаковым образом, становится той же, и это ее свойство названо разумностью.

— Ты говоришь истинно и прекрасно, Сократ, — отвечал он.

— Итак, которому роду подобна и сродни душа на основании прежде сказанных и настоящих положений?

— Этот ход исследования, Сократ, кажется, всякого, даже самого упорного, человека заставит согласиться, что душа несравненно подобнее существу всегда тождественному, чем противоположному тому.

— Ну а тело?

— Существу другого рода.

— Смотри же и на то, что душа и тело составляют одно существо и что последнему природа повелевает служить и управляться, а первой управлять и господствовать. Поэтому спрошу вновь: которая сторона данного существа кажется тебе подобной божественному и которая смертному? То ли у тебя в уме, что божественному свойственно управлять и начальствовать, а смертному — управляться и служить?

— То самое.

— На что же походит душа?

— Очевидно, Сократ, что душа походит на божественное, а тело — на смертное.

— Так смотри, Кебет, — продолжал он, — из всего сказанного не вытекает ли следующее: душа весьма подобна божественному, бессмертному, умопостигаемому, однородному, неразрушаемому, всегда тождественному, существующему всегда одинаковым образом; а тело весьма подобно человеческому, смертному, неумопостигаемому, многообразному, разрушаемому, никогда не существующему одинаковым образом. Можем ли сказать что-нибудь иное, кроме этого, любезный Кебет, и доказать, что это не так?

— Можем.

— Что ж? Если это так, то телу не надлежит ли скоро разрушиться, а душе или оставаться вовсе неразрушимой, или быть к тому близкой?

— Как не надлежит?

— Ты, конечно, замечаешь, — продолжал Сократ, — что по смерти человека тело, сторона его видимая, на виду лежащая и называемая мертвой, — та сторона, которой надобно разрушиться, распасться и рассыпаться, подвергается всему этому не вдруг, а сохраняется довольно долгое время, особенно когда человек умер в цвете лет, с телом еще необезображенным. Да и одряхлевшее, но набальзамированное тело, как бальзамируются тела у египтян, удерживает свою целостность почти неопределенное время — почти всегда. Впрочем, пусть иные части его и сгнивают, зато кости, жилы и прочие, подобные этим, члены, можно сказать, бессмертны. Или нет?

— Да.

— Ну а душа, это существо безвидное, по своему отшествию в другое, столь же доблестное, чистое и безвидное место, просто сказать в преисподнюю, к доброму и мудрому богу, куда, если угодно ему, сейчас должно идти и моей, — так эта-то душа, имеющая такие качества и одаренная такими свойствами, по разлучении с телом неужели вдруг, как утверждает толпа, развеется и исчезнет? Далеко не так, любезные мои Симмий и Кебет, а скорее вот что: если ду-

ша отрешается чистой и не увлекает за собой ничего телесного, поскольку в жизни не имела произвольного общения с телом, но избегала его и сосредоточивалась в самой себе, постоянно размышляя об этом (что и значит истинно философствовать) — размышляя, каким бы образом в самом деле легче умереть, — или не это называется размышлять о смерти?

— Именно это.

— То с подобными свойствами не отойдет ли она в подобное себе безвидное место, где, находясь, будет наслаждаться блаженством как чуждая и заблуждений, и безумия, и страха, и неистовой любви, и других человеческих зол и всю последующую свою жизнь, согласно с тем, что рассказывают о посвященных, станет действительно проводить с богами? Так ли скажем, Кебет, или иначе?

— Так, клянусь Зевсом, — отвечал Кебет.

— Напротив, если душа, думаю я, отрешается грязной и неочищенной от тела, поскольку находилась во всегдашнем общении с ним, служила ему, любила его, была очаровываема желаниями и страстями, так что ничего не почитала истинным, кроме телообразного, что можно осязать, видеть, пить, есть и прилагать к делам любовным, а темного для глаз и безвидного, мыслимого и одобряемого философией обыкновенно не терпела, боялась и убегала, — такая душа, как ты думаешь, без примеси ли, одна ли, сама ли по себе оставит тело?

— Отнюдь нет, — отвечал он.

— Видимо она будет переложена телообразными свойствами, внедренными в нее жизнью и общением тела, которое пользовалось всегдашним ее вниманием и великой заботливостью?

— Конечно.

— Должна же быть она весома, тяжела, земнородна и зрима, друг мой; а с такими свойствами тяготеет и влечется опять к видимому, боясь мира безвидного и преисподней и блуждая, как говорят, около склепов и гробниц, где в самом деле видали телообразные явления душ, какими действительно представляются образы тех, кто отрешился, будучи нечистым, удержав в себе видимое, — вследствие чего и зрим.

— Вероятно, Сократ.

— Конечно вероятно, Кебет; и это — души людей не добрых, а худых, принужденные блуждать около таких мест в наказание за прежнее дурное свое поведение. И блуждают они дотоле, пока сопровождаемые желанием своего прошлого спутника тела не облекутся в новую плоть. А облекаются они, должно быть, в такие виды, к каким пристрастны были в жизни.

— Какие же разумеешь ты, Сократ?

— Например, души, пристрастившиеся к обжорству, похотливости, бражничеству и не остерегавшиеся этого, вероятно, облекаются в породу ослов и других подобных животных. Или ты не думаешь так?

— Дело очень вероятное.

— А души, предпочитавшие несправедливость, властолюбие и хищничество, — в породу волков, ястребов и коршунов. Или они переселяются во что-то иное?

— Пожалуй что в это, — отвечал Кебет.

— Так не ясно ли, куда переходят и прочие, смотря по сходству забот каждой?

— Конечно, как не ясно! — сказал он.

— Не гораздо ли уже счастливее их и не лучше ли получают место упражнявшиеся в народной и политической добродетели, которую называют рассудительностью и справедливостью, зависящей от права и усердия, хотя еще не от философии и разума?

— Чем же они счастливее?

— Тем, что им свойственно снова войти в породу общежительную и кроткую, например в пчелу, осу, муравья или даже опять в поколение людей, и стать людьми порядочными.

— Вероятно.

— Но вступить в общество богов нельзя никому, кроме любознательного, то есть кроме человека, любящего мудрость и отходящего совершено чистым. А для этого, любезные мои Симмий и Кебет, истинные философы воздерживаются от всех телесных желаний, не поддаются им и крепятся, не страшась ни домашнего расстройства, ни скудости, как страшатся многие и именно корыстолюбивые люди, не боясь ни бесславия, ни укора в неизвестности, как боятся властолюбцы и честолюбцы. Повторяю: они воздерживаются от этого.

— Да и неприлично было бы им иное, Сократ! — воскликнул Кебет.

— Клянусь Зевсом, неприлично, — продолжал Сократ. — Потому-то, Кебет, все сколько-нибудь заботящиеся о своей душе и не холящие тела расстаются с подобными людьми, не идут по одной с ними дороге, так как эти люди сами не знают, куда лежит их путь. Веря, что не должно противодействовать философии и избегать предлагаемого ею освобождения и очищения, они следуют за философией и направляются туда, куда она ведет их.

— Как это, Сократ?

— Я объяснюсь, — отвечал он. — Пытливые умом понимают, что философия, находя их душу заключенной в теле и как будто бы связанной, принужденной смотреть на существующее не через самое себя, а сквозь тело, как сквозь решетку темницы, и вращаться во всяком невежестве и видящей, что эта темница укрепляется желаниями, располагающими узника еще теснее связать самого себя, — пытливые, говорю я, понимают, что философия, находя их душу в таком состоянии, понемногу утешает ее и старается доставить ей свободу, показывая, что наблюдение и посредством глаз, и посредством ушей, и посредством других чувств крайне обманчиво, что надобно отходить от таких восприятий, как скоро они перестают быть нужны, надобно собираться и сосредоточиваться в себе и не верить ничему, кроме того, что сама душа мыслит о самом по себе сущем, наблюдаемое же посредством иного и существующее в ином не признавать за истину.

И это иное есть чувственное и видимое; а то, что созерцает душа сама по себе, называется мыслимым и безвидным.

Душа истинного философа, видя, что не должно противодействовать этому освобождению, удерживает себя, сколько можно, от удовольствий и желаний, от скорби и страха, — в той мысли, что человек, сильно будоражимый либо удовольствием, либо страхом, либо скорбью, либо желаниями, подвергается через них воздействию не только тому злу, о котором думает — например, болезни или обнищанию, производимому страстями, — но злу самому великому и крайнему, о котором даже не подозревает.

— Какому же это, Сократ? — спросил Кебет.

— Вот какому: сильно радуясь или скорбя о чем-то, душа всякого человека вместе с тем полагает то, что вызывает ее состояние яснейшим и несомненно истинным, хотя это не таково. А предмет ее радости или скорби большей частью видимый или нет?

— Конечно видимый.

— Следовательно, в этом состоянии душа бывает полностью связана телом.

— Каким же образом?

— Таким, что у всякого удовольствия и у всякой скорби как будто есть гвоздь, которым они пригвождают и прикрепляют душу к телу и делают ее теловидной, благодаря которому душа представляет себе истинным толь-

ко то, о чем свидетельствует ей тело. По сочувствию же с телом она должна уже разделять и его радости, значит, сойтись с ним в обычае и пище и явиться в преисподней отнюдь не чистой, но непременно полной телесности, а потому вскоре снова упасть в иное тело и пустить ростки, будто из семени, лишаясь права на жизнь божественную, чистую и однородную.

— Твои слова, Сократ, весьма справедливы, — сказал Кебет.

— Так вот причина, Кебет, по которой люди истинно любознательные отличаются скромностью и мужеством, а не та, которую представляет себе народ. Или ты думаешь иначе?

— Отнюдь нет.

— Так и есть; душа философа, конечно, рассудит и не придет к мысли, что дело философии — даровать ей свободу, сама же она, освобожденная философией, должна предаваться удовольствиям и скорбям и, снова связывая себя, делать собственную работу безуспешной, подобно Пенелопе, принимавшейся распускать все сотканное ею. Нет, успокоив эти чувства, избрав руководителем рассудок, постоянно занимаясь созерцанием истинного, божественного, превышающего мнение и в этом находя свою пищу, она уверена, что именно так должно жить, пока живется, а после смерти перейти к родственному и подобному себе и избавиться от человеческих зол. Кто питается этой пищей, тому не удивительно ли бояться, Симмий и Кебет, что душа его, приготовившаяся подобным образом, по отрешении от тела расторгнется, развеется ветром, исчезнет и не будет продолжать нигде никакого существования?

После этих рассуждений Сократа настало долгое молчание. И сам он, как было заметно, и многие из нас размышляли о сказанном. Между тем Кебет и Симмий о чем-то немного между собой поговорили, и Сократ, взглянув на них, спросил:

— Что? Каковы, на ваш взгляд, наши рассуждения? Видимо, неудовлетворительны? В них и в самом деле нашлось бы еще много сомнительного и вызывающего возражения, если кто-либо вздумал бы рассмотреть их надлежащим образом. Итак, если вы рассуждаете о чем-либо другом — не говорю ни слова; если же имеете недоумения, относящиеся к нашему предмету, не поленитесь высказать их и разобрать насколько возможно лучше и меня примите в свою беседу, коль скоро вместе со мною надеетесь добиться больших успехов.

— Да, Сократ, скажу тебе правду, — отвечал Симмий. — Оба мы волнуемы смущением и давно уже побуждаем и заставляем друг друга спросить тебя, чтобы узнать твой ответ; но удерживаемся, боясь наскучить и причинить тебе досаду в настоящей ситуации.

Услышав это, Сократ слегка улыбнулся и сказал:

— Ах, Симмий, Симмий! Других людей, конечно, трудно было бы мне убедить, что нынешний случай я не считаю бедой, даже если мои аргументы слабы для вас и вы боитесь, что теперь я брюзгливее, чем в прежней своей жизни. Вам, конечно, кажется, что в деле предсказания я хуже лебедей, которые поют всю жизнь, а почувствовав приближение смерти, поют дольше и чаще — от радости, что отходят к богу, которому служат. Боясь собственной смерти, люди лгут и на лебедей, когда утверждают, что их пение есть выражение предсмертной скорби, — лгут, не рассудив, что ни одна птица не поет, когда желает пищи, страдает от холода или пребывает стесняемой иной скорбью. Да и соловей, и ласточка, и удод, пением которых, говорят, выражается плач, мне кажется, поют не от скорби, как и лебеди, которые, будучи птицами Аполлона, имеют, думаю, дар предчувствия и поют в тот день гораздо более, нежели во время всей своей жизни, — от радости предчувствия благ преисподней. Я считаю и себя сослуживцем лебедей и жрецом того же бога и думаю, что получил от своего владыки

дар предсказания не хуже, чем они, а потому и не малодушнее их расстаюсь с жизнью. Итак, вы можете рассуждать и спрашивать меня о чем угодно, пока не придут одиннадцать афинских судей.

— Ты говоришь прекрасно, — промолвил Симмий. — Я открою тебе свое недоумение, скажет и он [Кебет], в чем не согласен с твоими мыслями. Касательно предмета настоящей нашей речи, Сократ, мне представляется, может быть, то же, что и тебе, а именно: иметь в этой жизни ясное знание об этом предмете или невозможно, или очень трудно; однако же не исследовать относящихся к нему мыслей всевозможными способами и отказываться от изысканий прежде, нежели внимание будет совершенно утомлено, свойственно человеку лишь весьма слабому. В этом отношении надобно, несомненно, достичь чего-нибудь одного: либо узнать и открыть, как обстоит дело, либо, когда это невозможно, принять самое лучшее и неопровержимое человеческое учение и на нем, будто на доске, попытаться переплыть жизнь, если уж не удастся переплыть ее, будучи в безопасности и уверенности, на твердейшем судне, то есть на некоем слове божием. Итак, я не постыжусь теперь вопрошать тебя, поскольку ты сам говоришь об этом, и не буду винить себя впоследствии, что не высказал своего. Да, Сократ, рассуждая о твоих словах и сам с собой, и вместе с Кебетом, я нахожу их не очень удовлетворительными.

— Может быть, и справедливо, друг мой, — молвил Сократ. — Но скажи мне, почему они неудовлетворительны?

— Потому, — продолжал он, — что это самое основание можно приложить и к гармонии, и к лире, и к струнам; а именно что гармония настроенной лиры есть нечто невидимое и бестелесное, нечто прекрасное и божественное, а сама лира и струны суть тела, предметы теловидные, сложные, земляные и сродные смерти. Итак, если бы некто разбил лиру или перерезал либо изорвал струны, то стал бы другой человек доказывать, как ты, что та гармония не уничтожилась, но непременно существует? Ведь никак невозможно, чтобы лира с изорванными струнами и смертовидные струны еще существовали, а гармония, однородная с божественным и подобная бессмертному, погибла прежде смертного? Что, если бы кто-либо сказал, что гармония должна продолжать свое бытие, что прежде должны сгнить дерево и струны, нежели испытает что-нибудь гармония? Ты, Сократ, думаю, и сам знаешь, что мы большей частью именно так и рассматриваем душу. Тело наше как будто бы натянуто и держится теплотой и холодом, сухостью и влажностью и так далее; а душа наша есть смешение и гармония этих начал, зависящая от хорошего и мерного соединения их между собой. Если же душа есть гармония, то ясно, что с непомерным ослаблением нашего тела или с его напряжением от болезней и прочих зол она, несмотря на свою божественность, должна уничтожиться, подобно тому как уничтожаются и другие гармонии — например, в звуках и во всех произведениях художников, — между тем как остатки каждого тела могут сохраняться долгое время, пока не сгорят или не сгниют. Теперь смотри, что сказать нам нам в ответ, если кто-нибудь захочет утверждать, что душа, будучи смешением телесных начал, во время так называемой смерти уничтожится первая?

Тут Сократ, почти по всегдашнему своему обыкновению, пристально посмотрел на нас и, улыбнувшись, сказал:

— Симмий и в самом деле говорит справедливо; так отвечайте ему, кто из вас способнее меня. Ведь он, кажется, сильно задел мое доказательство. Впрочем, прежде нужно, думаю, знать, в чем еще Кебет обвиняет его, чтобы, воспользовавшись этим временем, порассуждать, что сказать нам, а потом, выслушав его, или уступить им, если их мысли хорошо настроены, или уж защищать свое рассуждение, если нет. Итак, говори-ка, Кебет, — продолжал он, — что в моей речи беспокоит тебя и заставляет сомневаться?

— Готов говорить, — отвечал Кебет. — Мне кажется, она доселе стоит у нас на одном месте и подвергается тому самому осуждению, о котором сказано было прежде. Что наша душа существовала до своего вступления в настоящий вид — этому я не противоречу и не говорю, будто этот предмет не очень ловко и, не во гнев будет молвлено, недостаточно доказан; а что она и после нашей смерти где-нибудь существует — в том я не слишком убежден, хотя и не соглашаюсь с возражением Симмия, будто душа не сильнее и не долговечнее тела, потому что, мне кажется, она превосходнее всех подобных вещей. «Так в чем же ты еще сомневаешься? — скажут мне. — Если видишь, что по смерти человека не перестает существовать даже слабейшая часть его, то не допустишь ли, что в продолжение того же времени должна сохраняться долговечнейшая?» Смотри, дело ли я говорю? Кажется, и мне, подражая Симмию, надобно употребить какое-нибудь уподобление.

Настоящая речь, по моему мнению, очень походит на то, как если бы кто-нибудь, говоря об умершем старом ткаче, стал утверждать, что он не уничтожился, но, вероятно, где-нибудь существует, и в доказательство указывал бы на одежду, в которую одет именно тот, кто выткал ее, и которая сохранилась, не исчезла. Когда же не поверили бы ему, он спросил бы: что долговечнее, природа человека или природа платья, которое используется и носится? И из ответа, что природа человека гораздо долговечнее, вывел бы заключение: если и кратковременнейшее не уничтожилось, то тем более цел человек.

Но это, Симмий, думаю, не так. Смотри-ка и ты, что я говорю. Всякий может понять, что, утверждая подобные вещи, мы утверждали бы нелепость. Правда, что тот ткач, износив и соткав много подобных платьев, перестал существовать, хотя и позже первых, однако же раньше последнего; но отсюда не следует, что человек хуже и слабее платья.

Этим самым подобием может, по-видимому, выражаться отношение души к телу: кто говорил бы о них именно это, тот, по моему мнению, говорил бы верно, то есть что душа долговременнее, а тело слабее и кратковременнее, хотя он был бы вправе прибавить и то, что каждая душа изнашивает много тел, особенно когда проживает много лет; ибо если при жизни человека тело течет и исчезает, а душа непрестанно воспроизводит изнашивающуюся ткань, то при уничтожении своем, находясь в последней, она погибает прежде одной этой. Когда же душа исчезла, тогда-то уже тело обнаруживает свойство собственной слабости, то есть предается гниению и скоро распадается. Значит, основываясь на этом доказательстве, еще нельзя быть вполне уверенным, что после смерти наша душа где-нибудь существует.

Положим, иной допустит и более, нежели твое утверждение, — допустит, что душа не только существовала до времени нашего рождения, но что нет препятствия быть ей душой и после нашей смерти, то есть рождаться и опять умирать; ибо природа ее так крепка, что может перенести и многократное рождение; но, допустив это, он все-таки не согласится, чтобы многократные рождения не изнуряли ее и чтобы наконец при какой-нибудь из смертей она вовсе не уничтожилась; а о такой смерти и о таком разрушении тела, которое принесет душе погибель, никто, скажет он, не знает, потому что никто не может этого чувствовать. Если же так, то, избегая безрассудной отважности, не надобно бросаться на смерть, пока нельзя доказать, что душа совершенно бессмертна и не подлежит погибели; напротив, приближаясь к смерти, должно всегда бояться за свою душу, как бы она, в настоящем своем соединении с телом, вовсе не погибла.

После этих рассуждений всем нам, как открылось после их взаимных объяснений, стало тяжко. Убежденные было прежним доказательством, теперь мы, казалось, снова смутили свой ум и сомневались уже не только в том, что было сказано, но и в том, что могло быть сказано впоследствии:

выходило, что или мы ничтожные судьи, или же сам предмет беседы не может быть исследован.

Эхекрат. Ради богов, прощаю вам это, Федон. Слушая сейчас тебя, я подумал: какому же еще поверим мы доказательству? Предложенное Сократом было ведь очень убедительно, и вот теперь оно, вероятно, лишилось власти. В самом деле, мысль, что наша душа есть некоторая гармония, мне всегда чрезвычайно нравилась, и тот, кто высказал ее, напомнил только о собственном моем убеждении. Значит, я опять в начале дела и имею великую нужду в каком-нибудь новом основании, которое убедило бы меня, что со смертью человека душа его не умирает. Скажите же мне, ради Зевса, с какой еще стороны Сократ подошел к этому предмету? Неужели, скажешь, и он, подобно вам, обнаружил некоторую досаду? Или, напротив, с кротостью помог исследованию? Притом достаточна ли была его помощь или недостаточна? Расскажи нам обо всем сколь можно подробнее.

Федон. Хоть я часто, Эхекрат, и удивлялся Сократу, но никогда не был восхищен им так, как в настоящем случае. В том-то, может быть, нет ничего странного, что он умел отвечать на возражения; меня особенно изумило в нем, во-первых, то, с какой охотой, кротостью и любовью выслушал он рассуждения молодых людей; во-вторых, то, как метко понял он болезнь, произведенную в нас изложенными основаниями; в-третьих, то, как прекрасно исцелил ее, останавливая нас, будто беглецов или побежденных, и побуждая к исследованию и дружному рассмотрению предмета.

Эхекрат. А как именно?

Федон. Я скажу. Мне случилось сидеть на скамье для ног возле кровати, по правую руку от Сократа, значит, Сократ сидел гораздо выше меня. Итак, поглаживая мою голову и собравши на затылке мои волосы (которыми иногда имел привычку играть), он сказал:

— Завтра, Федон, ты, может быть, острижешь эти прекрасные локоны.

— Вероятно, Сократ, — отвечал я.

— Нет, не завтра, если хочешь меня послушаться.

— А что? — спросил я.

— Сегодня, — сказал он, — и я — свои, и ты — свои, сегодня, если только наше рассуждение умрет и мы не найдем сил оживить его. Да, будь я на твоем месте и лишись возможности восстановить исследование, тотчас бы дал клятву, подобно аргивянам, не прежде отпустить локоны как после победы над доказательствами Симмия и Кебета.

— Но с двумя, — промолвил я, — говорят, и Геракл не мог справиться.

— Так пригласи меня, будто Иолая, пока солнце не село.

— Прошу, — сказал я, — но не как Геракл, а как Иолай — Геракла.

— Это будет все равно, — отвечал он. — Но поостережемся, чтобы и с нами чего-нибудь не приключилось.

— Что же? — спросил я.

— Чтобы нам не сделаться ненавистниками рассуждений, как становятся человеконенавидцами, — сказал он. — Никто не терпит такого зла, какое терпят ненавистники рассуждений. Ненависть к рассуждениям и человеконенавидение происходят одним и тем же образом, а именно: последнее рождается в душе от сильного к кому-нибудь доверия, не основывающегося на искусной рассудительности, когда, следовательно, мы почитали человека совершенно справедливым, искренним и верным, а потом, немного спустя, нашли его лукавым, неверным и тому подобное. И кто испытывал это часто, особенно же от тех, кого считал самыми близкими и короткими друзьями, тот, многократно обманутый, наконец ненавидит всех и убеждает себя, что искренности нет ни в ком. Или, по твоему мнению, бывает не так?

— Именно так, — отвечал я.

— А не дурно ли это, — спросил он, — и не явно ли, что такой человек берется иметь дело с людьми, не владея искусством человекознания? Ведь если бы обращение с ними он основывал, как следует, на искусстве, то держался бы той мысли, что добросердечных и лукавых очень немного, а средних между ними весьма много.

— Как ты это понимаешь? — спросил я.

— Так же, как очень малое и очень великое, — отвечал он. — Представишь ли ты себе что-нибудь реже, как отыскать очень великорослого или очень малорослого, а также очень быстрого или очень медленного, очень безобразного или очень красивого, очень белого или очень черного человека, собаку и прочее? Не замечаешь ли, что предельные точки всех этих крайностей весьма редки, немногочисленны, а вещей, занимающих средину между ними, — великие множество?

— Конечно, — отвечал я.

— И не думаешь ли, — сказал он, — что если бы мы предложили, предположим, состязание в лукавстве, то и тогда открылось бы весьма немного лукавцев первого разряда?

— Вероятно, — отвечал я.

— Да, вероятно, — промолвил он. — Но в этом-то рассуждения не походят на людей (теперь ведь я следовал за тобою, как за предводителем), а походят в том, что человек, не имеющий искусства рассуждать о предмете, верит какому-нибудь из рассуждений как истинному, и потом, немного спустя, оно представляется ему ложным, иногда справедливо, иногда и нет, вообще — то таким, то иным. Между тем ты знаешь, что те-то, особенно те, кто занимается поисками доводов и за и против, — те-то и почитают себя людьми мудрейшими; они-то одни-де и понимают, что нет ничего здравого и твердого ни в делах, ни в словах, что все существующее, точно как в Эврипе, вращается то туда то сюда, ни на минуту не останавливаясь на одном месте.

— Ты очень справедливо говоришь, — сказал я.

— Так не жалкое ли было бы состояние, Федон, — продолжал он, — когда бы некто, при наличии рассуждения самого справедливого и основательного, которое только можно себе представить, случайно услышав о том же предмете другие, кажущиеся то справедливыми, то ложными, обвинял не самого себя и не свою неловкость, но от досады собственную вину слагал бы на рассуждения и потому, ненавидя и браня их, на всю остальную жизнь лишился бы истины и знания о вещах существующих?

— Точно, жалкое было бы состояние, клянусь Зевсом, — отвечал я.

— Итак, прежде всего будем осторожны, — продолжал он, — не пустим в свою душу той мысли, что в рассуждениях нет ничего здравого; напротив, скорее сознаемся, что мы-то еще не здоровы, а потому должны мужественно действовать и стараться приобрести здоровье: ты и прочие — для последующей вашей жизни, а я — для самой смерти; иначе, в отношении к предмету нашего исследования, я похожу теперь, должно быть, не на философа, а на спорщика, какими бывают больше невежды — те, кто, о чем-нибудь рассуждая, заботится не о понимании рассматриваемого предмета, а о том, каким бы образом свое предположение показать присутствующим со стороны выгодной. В настоящем случае я буду отличаться от них, кажется, только тем, что, не стараясь выставлять свои слова истинными для присутствующих (разве что мимоходом), стану заботиться, как бы их выставить такими для самого себя; ибо рассчитываю, любезный друг, — и смотри, как своекорыстно: если утверждаемое мною в самом деле справедливо, то хорошо будет в него поверить; а если для умершего нет ничего, то в последнее время, пред смертью, я по крайней мере своею скорбью не наведу скуки на присутствующих. Впрочем, эта моя выдумка не умрет со мною, иначе было

бы худо: нет, она скоро исчезнет. Приготовившись таким образом, Симмий и Кебет, — молвил он, — я приступаю к рассуждению. Вы же, если хотите меня понять, заботьтесь не о Сократе, а гораздо более об истине. Найдете слова мои справедливыми — соглашайтесь; не найдете — противоречьте им, сколько можете, чтобы, по ревности к моему убеждению, я не обманул себя и вас и, как пчела, не улетел, оставив свое жало.

Итак, начнем. Прежде всего напомните мне, что говорили вы, если я сам не в состоянии буду вспомнить. Симмий, кажется, не верит — из опасения, что душа, несмотря на свою божественность и превосходство пред телом, исчезнет первая, как некоторый род гармонии. А Кебет, помнится, уступил мне, что душа долговременнее тела: только то, говорит, никому неизвестно, не погибнет ли она теперь, может быть износив уже не раз много тел и оставляя последнее; не это ли именно и называется смертью — погибель души, между тем как тело непрестанно погибает? Это или что другое должны мы исследовать, Симмий и Кебет?

Оба согласились, что это.

— Но в прежних наших рассуждениях, — спросил он, — все ли вы отвергаете или иное отвергаете, иное нет?

— Да, иное отвергаем, — отвечали они, — а иное нет.

— Например, как вы думаете о нашем мнении, — продолжал он, — что знание есть припоминание? И если признаете его справедливым, то не необходимо ли вам допустить, что наша душа где-то существовала еще до своего вхождения в тело?

— Что касается до меня, — сказал Кебет, — то я и тогда чрезвычайно верил этой мысли и теперь держусь ее более, чем всякой другой.

— Да и я так думаю, — промолвил Симмий, — и удивительно было бы, если бы об этом предмете мне понравилось какое-нибудь иное мнение.

— Однако ж тебе, фиванский наш гость, наверняка нравится что-нибудь иное, — возразил Сократ, — когда ты держишься того мнения, что гармония есть вещь сложная и что душа есть некоторая гармония, происходящая от напряжения телесных элементов; ибо ты, вероятно, сам не согласишься с собою, когда будешь говорить, что гармония возникла прежде существования тех частей, из которых ей надлежало составиться, или согласишься?

— Конечно не соглашусь, Сократ, — отвечал он.

— А замечаешь ли, — спросил Сократ, — что тебе надобно утверждать это, если говоришь, что душа существовала до принятия человеческого вида и тела; стало быть, она была составлена из частей, еще не существовавших? Ведь она уже не походит у тебя на приведенный пример — гармонию; потому что для гармонии сначала получают бытие и лира, и струны, и звуки, пока негармонические, а гармония и является после всего этого, и прежде всего исчезает. Итак, каким же образом одно из твоих согласуется с другим?

— Никак не согласуется, Сократ, — отвечал Симмий.

— Однако ж в речи о гармонии, — заметил Сократ, — всего приличнее быть гармонии.

— Конечно, всего приличнее, — сказал последний.

— А у тебя гармонии не получается. Смотри же, что ты изберешь: то ли, что учение есть припоминание, или то, что душа есть гармония?

— Гораздо лучше первое, Сократ, — отвечал он. — Потому что последнее у меня ничем не доказывается, а только представляется правдоподобным, оно броско, потому-то многим и нравится. Между тем я знаю, как обманчивы бывают рассуждения, в которых доказательства основываются на подобии: не поостерегись от них кто-нибудь, тотчас обманется — и в геометрии, и во всем другом. Напротив, рассуждение о припоминании и познании утверждается на основании достоверном; ибо сказано было, что

наша душа и до пришествия в тело существовала, так как ей принадлежит сущее, то есть то, что выражается названием сущности. Таким образом, у меня не остается сомнения, что предложенная мысль принята мною основательно и правильно. Следовательно, я ли сказал бы или кто другой, что душа есть гармония, — этого мнения мне, думаю, принимать не надобно.

— Но как ты думаешь, Симмий? — спросил Сократ. — Кажется ли тебе, что гармония или какое-нибудь другое сочетание должно находиться в состоянии, отличном от состояния частей, входящих в сочетание?

— Не кажется.

— Значит, первая и действует и страдает только так, как действует и страдает последняя.

— Подтверждаю.

— Поэтому гармонии остается не управлять теми началами, из которых она образуется, а следовать им.

— Согласен.

— Значит, гармония никак не может находиться в движении, издавать звуки, вообще проявляться иначе, вопреки своим частям.

— Конечно не может, — отвечал он.

— Но что же? Всякая гармония не настолько ли гармония, насколько бывает настроена?

— Я не понимаю этого, — сказал он.

— Если строй выше и более, лишь бы позволял инструмент, то не выше ли и не более ли также? Напротив, когда строй ниже и менее, то не ниже ли и не менее ли проявляется последняя?

— Конечно.

— А можно ли сказать это о душе? Можно ли утверждать, чтобы одна душа хотя малейшим образом имела более и в большей степени, нежели другая душа, само это свойство — быть душой?

— Никак нельзя, — отвечал он.

— Хорошо, — продолжал Сократ, — скажи же теперь, ради Зевса, не говорят ли, что иная душа отличается умом, добродетелью, благостью, а другая — безумием, порочностью, злом? И не справедливо ли говорят это?

— Конечно справедливо.

— Итак, если душу называют гармонией, то чем почитают упомянутые — добродетель и зло? Не иною ли гармонией и дисгармонией? Когда, следовательно, душа настроена, то бывает благой и в самой своей гармонии заключает другую гармонию, а когда она не настроена, то другой гармонии не имеет?

— Не знаю, что сказать на это, — отвечал Симмий. — Однако человек, следующий такому предположению, очевидно, должен был бы сказать нечто подобное. Впрочем, мы еще прежде согласились, что одна душа не может быть душой не более и не менее другой души; а это значит, что одна гармония не выше и не более или не ниже и не менее другой. Не так ли?

— Конечно так.

— Гармония же, которая не ниже и не выше другой, должна быть и настроена равным образом не выше и не ниже. Правда ли?

— Правда.

— Но, настроенная не выше и не ниже, может ли она заключать в себе гармонии в большей или меньшей степени? Или заключает ее столько же?

— Столько же.

— Итак, если одна душа не более и не менее другой души обладает этим свойством — быть душой, — то одна настроена не более и не менее другой?

— Так.

— Находясь же в таком состоянии, одна не может иметь более дисгармонии либо гармонии, нежели другая?

— Конечно не может.

— И далее: находясь в таком состоянии, одна из них будет ли более причастна злу либо добродетели, чем другая, если зло есть дисгармония, а добродетель — гармония?

— Никак не более.

— Так вот, без сомнения, верное заключение, Симмий, — что никакая душа не причастна злу, коль скоро душа есть гармония; потому что гармония, оставаясь совершенно этим самым — гармонией, не может вмещать в себе дисгармонии.

— Конечно не может.

— Значит, и душа, оставаясь душой во всем, не вмещает в себя зла.

— Как же иначе, судя по тому, что сказано выше?

— Да, из нашего рассуждения следует, что души всех живых существ равно добры, если все они именно это самое — души.

— Мне кажется так, Сократ, — сказал он.

— А хорошо ли, думаешь, утверждать подобное мнение, — спросил Сократ, — и дошло бы наше рассуждение до такого заключения, если бы предположение, что душа есть гармония, было справедливо?

— Никак не дошло бы, — отвечал он.

— Но что? — продолжал Сократ. — Из всего находящегося в человеке называешь ли ты господствующим что-нибудь, кроме души, особенно когда она благоразумна?

— Не называю.

— А душа, господствуя, потакает ли пожеланиям тела или противится им? Разумею вот что. Когда, например, мучит зной и жажда, душа иногда влечет к противному — не пить; а когда томит голод, она побуждает к противному — не есть. Видим множество и других примеров, как она противится телу. Или нет?

— Конечно видим.

— Однако ж не согласились ли мы прежде, что если душа есть гармония, то она не может разногласить с теми составными частями, которые сообщают ей напряженность, ослабление, движение и все свойственное им самим, и что она должна не управлять, а управляться ими?

— Согласились, — отвечал он, — как не согласиться?

— Что же? А теперь она делает, по-видимому, противоположное, то есть управляет всем тем, из чего, говорят, составлена; теперь она противостоит почти всему в течение всей жизни и господствует всячески, иногда при помощи строгого обуздания и посредством наказаний, например в гимнастических упражнениях, либо во врачебных средствах, иногда — кроткими внушениями, грозя желаниям, гневу и трусости и вразумляя их так, будто разговаривает с чем-нибудь другим, кроме себя, подобно Гомеру, который говорит об Одиссее:

> В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу:
> Сердце, смирись; ты гнуснейшее вытерпеть силу имело...

Думаешь ли, что Гомер сложил эти стихи, почитая душу гармонией, управляемой желаниями тела? Не мыслил ли он, напротив, что душа управляет и владычествует ими и что она есть нечто гораздо божественнее гармонии?

— Да, клянусь Зевсом, Сократ, мне кажется так.

— Итак, вовсе не хорошо нам, почтеннейший, называть душу гармонией; иначе мы, по всей вероятности, не сойдемся ни с Гомером, божественным поэтом, ни сами с собою.

— Правда, — сказал он.

— Хорошо, — продолжал Сократ, — с фиванской Гармонией у нас, кажется, дело сладилось; теперь что делать с Кадмом, Кебет? Как и каким словом умилостивить его?

— Думаю, ты найдешь как, — отвечал Кебет. — Настоящее твое рассуждение против гармонии было очень сильным; я не ожидал этого, ибо, когда Симмий высказал свое, мне казалось очень удивительным, если бы кто вздумал опровергать его. Поэтому я весьма изумился, когда он не мог выдержать и первого натиска твоей речи. Стало быть, нет ничего странного, что и Кадмово слово подвергнется той же участи.

— Не превозноси меня, добрый человек, — сказал Сократ, — чтобы какая-нибудь зависть не унизила того рассуждения, которое сейчас будет предложено. Лучше припишем это попечению божию, а сами мужественно обратимся к предмету и посмотрим, дело ли ты говоришь. Сущность твоего вопроса состоит в следующем: ты почитаешь нужным доказать, что наша душа непричастна гибели и бессмертна и что философ, приближающийся к смерти, надеясь за гробом вступить в состояние гораздо лучшее, чем состояние людей, живших иначе, питается надеждой не безрассудной, не нелепой. Доказательство же, что душа есть нечто сильное и богоподобное, что она существовала прежде, нежели мы стали людьми, не мешает, говоришь, отвергать ее бессмертие. Позволительно, правда, приписывать ей долговечность, а именно что она и до земной жизни имела бытие неопределенно продолжительное, многое знала и делала; но отсюда еще не проистекает мысль о ее бессмертии, ибо само происхождение ее в человеческое тело, подобно зародышу болезни, могло быть началом ее гибели. И вот она проводит настоящую свою жизнь скорбно, а в минуту так называемой смерти и окончательно исчезает. По отношении к нашему страху, ты думаешь, все равно, однажды ли душа входит в тело или много раз; ибо кто не знает и не может доказать ее бессмертие, тот, если только не безрассуден, должен постоянно находиться в опасении. Вот почти буквально твои слова, Кебет. Я нарочно несколько раз повторил их, чтобы ничего не ускользнуло от нас, если бы ты хотел прибавить к ним или отнять от них что-нибудь.

— Но в настоящем случае, — добавил Кебет, — мне нечего ни отнять от них, ни прибавить к ним: тут все, что я говорю.

После этого Сократ долго молчал, размышляя сам с собою, и потом продолжал:

— Ты не безделицы требуешь, Кебет; ведь надобно вообще рассмотреть причину рождения и разрушения. Хочешь ли, я расскажу, что случилось со мною самим? И если в моих словах иное покажется тебе полезным для подтверждения собственной твоей мысли, то воспользуйся этим.

— Разумеется, весьма охотно, — сказал Кебет.

— Слушай же, что буду говорить. Будучи еще молодым, я удивительно как жаден был до той мудрости, которую называют историей природы: мне представлялось делом блистательным знать причину всякой вещи, отчего каждая рождается, отчего погибает и почему существует. Часто волновался я недоумением, исследуя, во-первых, то, в самом ли деле иные справедливо утверждают, что, когда холодное и теплое предаются некоторому гниению, тогда возникают животные, и чем мы мыслим — кровью ли, воздухом, огнем, или же мозг дает нам чувства и слуха, и зрения, и обоняния, из которых происходят память и мнение, а из памяти и мнения, доведенного до постоянства, рождается знание?

Замечая опять, что все это подлежит разрушению, и видя изменчивость неба и земли, наконец я показался сам себе совершенно неспособным к подобным изысканиям. А вот тебе достаточный признак: прежде я кое-что ясно-таки знал, как и мне самому казалось, и другим; а после, благодаря своим

исследованиям, дошел до такой слепоты, что даже разучился знать вещи, дотоле мне известные. Не говоря о множестве их, укажу только на одну: отчего человек растет? Перед тем временем я считал очевидным, что это бывает от пищи и питья. Когда через пищу плоть прибавляется к плоти, кости к костям и таким же образом все прочее, что с чем сродно, тогда небольшая величина становится уже большей, а следовательно, из малорослого человека возникает высокий. Так думал я прежде, и — как тебе кажется — не ладно ли?

— Мне кажется, ладно, — отвечал.

— Смотри-ка и на это еще. По моему мнению, достаточно правильным казалось мне, что когда высокий человек станет возле маленького, тогда бывает выше его на целую голову, равно как и конь будет выше коня. Ведь очевидно, что десять больше восьми, ибо прибавилось два, и два локтя более одного, потому что превышают его наполовину.

— А теперь, — спросил Кебет, — как же ты думаешь об этом?

— Теперь, клянусь Зевсом, я далек от мысли, что причины этих вещей мне известны; теперь я не могу даже понять, каким образом бывает, что когда некто приложил единицу к единице, то или единица, к которой приложено, превратилась в два, или приложенная и та, к которой приложено, через приложение одной к другой стали двумя. Для меня удивительно вот что: доколе каждая из единиц существовала отдельно — каждая была единицей, тогда они не были двумя; а когда сблизились между собой, то их сближение вдруг стало причиной к тому, чтобы они стали двумя. Не понимаю также и того, каким образом если некто рассек одно, то самое рассечение послужило причиной бытия двух. Ведь причина двух здесь противоположна причине двух там: там стало два от взаимного сближения и сложения одного с другим, а здесь произошло два от удаления и разделения одного от другого. Равным образом я не могу быть уверен и в том, известно ли мне, откуда единица. Одним словом, не могу понять вообще, как что-нибудь этим путем рождается, исчезает или существует. Сам я напрасно ищу другого, а указанный мне не нравится.

Между тем однажды мне кто-то сказал, будто он читал, говорит, в книге Анаксагоровой, что распорядитель и причина всего есть ум. Тогда я рад был этой причине; я думал: «Хорошо, что причина всего есть ум». Если это справедливо, думал я, то ум, распоряжаясь всем, указывает место каждой вещи — там, где быть ей всего лучше. Поэтому кто захотел бы искать причину всякого предмета, то, как он возникает, уничтожается либо существует, тот должен бы вывести ее из того, как ему лучше существовать, страдать или действовать. На этом-то основании человеку надлежало бы уже и от самого себя, и от прочих предметов требовать только превосходнейшего и наилучшего, хотя тот же самый человек по необходимости знал бы и худшее, потому что знание того и другого есть одно и то же. Размышляя об этом весело, я думал, что касательно причины вещей в Анаксагоре нашел учителя по душе себе, что он сперва скажет мне о земле, плоска ли она, или, сказав это, откроет причину и необходимость, действительно ли он излагает самое лучшее мнение и точно ли земле всего лучше быть такою, — откроет также, в средине ли она находится, и объяснит, почему ей лучше быть в средине. Если он объявит мне это, думал я, то решусь не желать другой, инородной причины. Было у меня намерение узнать от него таким же образом и о Солнце, и о Луне, и о прочих звездах все, что касается их относительной скорости, поворотов и других свойств, то есть какое бы действие или страдание для всякого из этих предметов могло быть самым лучшим. Утверждая, что все устроено умом, он, конечно, думал я, не станет искать для этих вещей иной причины, кроме той, что быть им в таком состоянии, в каком они находятся, всего лучше. Нашедши же причину предметов, взятых вообще и порознь, он покажет, как мне

казалось, и самое лучшее для каждого из них, и общее благо для всех их вместе. И я не хотел дешево отдать своих надежд, но с жаром ухватился за книги, намереваясь прочитать их как можно скорее, чтобы как можно скорее узнать, что всего лучше, а что — хуже.

Но столь удивительные надежды, друг мой, не долго оставались при мне. Продолжая читать, я вижу, что умом этот человек нисколько не пользуется и порядка вещей не изъясняет никакими причинами; напротив, в основании всего полагает воздух, эфир, воду и много других странностей. Он точно так поступает, думаю я, как если бы кто, положив, что Сократ все, что ни делает, делает умом, начал потом приводить причины каждого моего дела и сказал, например, будто я потому теперь сижу здесь, что мое тело состоит из костей и жил, что кости тверды и отделены одна от другой суставами, а жилы имеют способность растягиваться и ослабляться и лежат около костей вместе с плотью и кожей, которая все обхватывает; а так как кости могут быть поднимаемы в их суставах, то растягивающиеся и ослабляющиеся жилы дают мне возможность сгибать члены, — и вот, согнувшись, я и сижу здесь. Пожалуй, и теперешний разговор наш он произвел бы из подобных причин, например из голоса, воздуха, слуха и из множества других того же рода, не обратив внимания на причины истинные, а именно на то, что афиняне сочли за лучшее осудить меня, и на то, что я почел за лучшее сидеть здесь и, следуя справедливости, терпеливо подвергнуться казни, которой они требуют. Ведь клянусь собакой, что и жилы мои, и кости, увлекаясь мнением лучшего, давно бы, думаю, были где-нибудь в Мегаре или Беотии, если бы, вместо того чтобы бежать и скрыться, я не счел делом более справедливым и честным принять от города назначенную мне казнь.

Приводить подобные причины вовсе не годится. Конечно, кто сказал бы, что без таких вещей, как кости, жилы и другие мои принадлежности, я не мог бы делать, что мне угодно, тот сказал бы правду; но говорить, будто все свои дела я делаю умом, потому что у меня есть жилы и кости, а не потому, что избираю самое лучшее, было бы совершенно глупо. Это значило бы не уметь отличить, что одно дело — причина, другое же — то, без чего причина не могла бы быть причиной. И мне кажется, мысля, будто ощупью впотьмах употребляют вовсе не те имена для названия действительных причин. Поэтому один окружает землю круговоротом, посредством которого небо предписывает ей стоять неподвижно; другой подпирает ее, как широкую квашню, воздухом; а силы, благодаря которой все, что где-либо находится, поставлено самым лучшим образом, — такой силы никто и не ищет, и не приписывает ей божественного могущества. Люди предпочли выдумать Атланта, который был бы могущественнее и бессмертнее той силы и все связывал бы наилучшим образом, а истинное благо и союз, действительно все связующий и сохраняющий, сочли неважным. Итак, мне надо было бы поступить к кому-нибудь в ученики, чтобы узнать эту причину. Но, не владея ею и не имея возможности открыть ее сам или перенять у другого, хочешь ли, Кебет, я покажу тебе другую применяемую мной попытку?

— Очень хочу, — отвечал он.

— После этого мне показалось, — продолжал Сократ, — что, утомившись в исследовании истины, я должен остеречься, как бы не претерпеть такого же несчастья, какому подвергаются люди при разглядывании и наблюдении солнечного затмения. Ведь иные, глядя на Солнце, а не на подобие его в воде или в чем другом, портят зрение. Подумав об этом, я испугался, не ослепнуть бы и мне душой, созерцая эти предметы очами и решаясь касаться их каждым своим чувством. Поэтому я вздумал прибегнуть к мышлению и в нем наблюдать истину сущего. Впрочем, моя мысль, может быть, не вовсе соответствует тому, чему она уподобляется: ведь я не

согласен, что человек, созерцая сущее в мышлении, созерцает его образнее, чем созерцающий на самом деле. Итак, я поспешил обратиться к своему собственному способу, то есть, предполагая всякий раз известное основание, которое находил самым твердым, я принимал за истину все, что казалось согласно с ним — причина ли то была или иное что-нибудь, — и отвергал как неправильное то, что с ним не согласовалось. Хочется высказать тебе это яснее; думаю, ты не понимаешь меня.

— Да, не очень, клянусь Зевсом, — отвечал Кебет.

— Впрочем, я говорю не новое, — продолжал Сократ, — но то же самое, о чем не переставал говорить всегда — и в других случаях, и в нынешней беседе. Мне предстоит показать вид исследованной мной причины; для этого я снова иду к тому, о чем уже было много толковано, и начинаю с положения, что есть нечто само в себе прекрасное, доброе, великое и иное прочее. Если в этом ты уступишь мне и согласишься со мною, то отсюда надеюсь показать тебе и причину мою, и вывести заключение о бессмертии души.

— Будь уверен в моем согласии и не медли со своими заключениями, — отвечал Кебет.

— Смотри же, что выйдет далее, — сказал Сократ, — так ли покажется и тебе, как мне? Мне кажется, что если есть нечто прекрасное, кроме прекрасного самого по себе, то оно прекрасно не по чему иному, как по своему участию в том прекрасном. То же говорю я и о всем. Согласен ли ты на эту причину?

— Согласен, — отвечал он.

— Хорошо же, — продолжал Сократ. — Теперь я не знаю и не хочу знать никаких других мудрых причин, и если кто скажет мне, что прекрасное прекрасно или по причине красивого цвета, или из-за своего вида, или от чего-то иного, то я, боясь потеряться во множестве подобных оснований, распрощусь со всеми ими и просто, безыскусственно — пожалуй, может быть, и глупо — буду держаться одного, что прекрасное происходит не от чего иного, как или от присутствия, или от общения, или от другого участия в нем того прекрасного; ибо это *или-или* я еще не решил, зато решил то, что всякие прекрасные вещи бывают прекрасны по причине прекрасного. Последний ответ, кажется, безопаснее и для меня самого, и для другого: держась этой мысли, мы, вероятно, никогда не уроним себя, но и я, и другой сможем надежно отвечать, что прекрасные вещи бывают прекрасны по причине прекрасного. Не так ли и ты думаешь?

— Так.

— Значит, и все великое бывает велико и большее больше от великости, а меньшее меньше — от малости?

— Да.

— Поэтому ты не согласишься, когда кто скажет, что один больше другого благодаря голове, а другой меньше — по той же причине, но будешь утверждать, что все, что больше другого, больше благодаря величине и ничему-то иному — что большее больше из-за величины, равно как и меньшее малостью и ничем иным, — будешь утверждать это, конечно, из опасения, чтобы не встретить противоречия, почитая кого-нибудь больше или меньше из-за его головы: ведь тогда большее было бы больше, а меньшее меньше от одной и той же причины; притом большее было бы больше такой малой вещью, как голова. Да странно и подумать, что нечто великое велико малым. Или ты не опасаешься этого?

— Опасаюсь, — отвечал Кебет, улыбаясь.

— Поэтому ты равным образом побоишься сказать, что десять больше восьми благодаря двум, что не количеством и не по причине количества, а благодаря двум и из-за двух первое больше последнего. Побоишься также

сказать, что двухлоктевое пространство больше однолоктевого — не величиной, а половиной, ибо и здесь та же самая опасность.

— Конечно, — отвечал он.

— Но что, не побоишься ли ты утверждать, что когда единица сложена с единицей, то причина двух есть сложение или когда разделено что-нибудь, то причина разделенного есть деление? Не закричишь ли ты, что не знаешь, как иначе возникнуть всякой вещи, если не через участие ее в родственной ей сущности? Найдешь ли ты и иную причину двух, кроме той, что два причастны двоице, что в двоице должно получить участие все имеющее быть двумя, равно как в единице — все, чему надобно быть одним? А с этими делениями, сложениями и другими подобными хитростями ты, конечно, распрощаешься, предоставив отделываться ими людям, которые помудрее тебя. Боясь, по пословице, собственной своей тени и неопытности, ты будешь держаться за упомянутое твердое основание. Если же оно станет предметом нападения, то ты оставишь оппонента и не будешь отвечать ему, пока не рассмотришь, что вытекает из твоего начала, и следствия из него, по твоему мнению, согласны ли они между собой или не согласны. Когда же предстоит дать в этом отчет, то дашь его так: подыщешь предположение, которое было бы между более общими наилучшим, и будешь идти далее, поступая подобным образом, пока не достигнешь чего-либо удовлетворительного. Притом, желая найти нечто истинное, ты не позволишь себе смешения, как делают спорщики, и не станешь бросаться в разговоре то к началу, то к следствиям. У спорщиков нет об этом ни речи, ни заботы: довольные своею мудростью, они сваливают все в кучу, лишь бы только нравиться самим себе. Напротив, ты, если хочешь быть в числе философов, конечно, будешь делать так, как я говорю.

— И ты говоришь очень справедливо, — отвечали Симмий и Кебет.

Эхекрат. В самом деле, клянусь Зевсом, Федон, мне кажется, это рассуждение Сократа удивительно своей ясностью — даже для человека с небольшим умом.

Федон. Конечно, Эхекрат; таким показалось оно и всем бывшим тогда у Сократа.

Эхекрат. Да и нам, хотя мы не были у него, а только слушаем. Ну и что же говорено было далее?

Федон. Помнится, когда в этом уступили ему и согласились, что каждая из идей имеет значение сама по себе и что все другое, являющееся под ними, от них заимствует и название, то он вслед за тем спросил: если же ты думаешь так, то, говоря, что Симмий более Сократа и менее Федона, не приписываешь ли Симмию того и другого — и великорослости, и малорослости?

— Приписываю.

— Однако ж смотри, — продолжал он, — приписывая Симмию преимущество перед Сократом, согласен ли ты, что это правда не на словах, а на самом деле? Ведь Симмию, должно быть, естественно являться выше не потому, что он Симмий, а по свойственной ему величине. И опять, он выше не потому, что Сократ есть Сократ, а потому, что Сократу, в сравнении с ростом Симмия, присуща малорослость.

— Справедливо.

— Таким же образом Симмий ниже Федона не потому, что Федон есть Федон, а потому, что Федону, в сравнении с малорослостью Симмия, свойствен высокий рост.

— Так.

— Следовательно, Симмий получает название малорослого и высокого, поскольку находится между обоими, доставляя случай одному из них быть выше своей малорослости высоким ростом, а другому стоять ниже своего высокого

роста малорослостью. — И тут же, улыбнувшись, прибавил: — Я выражаюсь, конечно, с судейской точностью, однако же это так, как говорю.

Кебет согласился.

— И говорю это с тем намерением, чтобы мое мнение сделалось твоим; ибо мне кажется, что не только великость сама по себе никогда не желает быть вместе великой и малой, но и великость наша не принимает малого и не хочет превосходить малости. Тут одно из двух: она или убегает и удаляется, когда подходит противное ей малое, или исчезает, когда последнее уже подошло. Пусть она даже терпит и принимает малость, но все же не хочет быть иным, чем была прежде. Например, я принял и терплю малость, и, пока продолжаю быть тем, что есть, я мал; а то великое само по себе не смеет превратиться в малое, равно как и малое не хочет стать или быть великим. Таким же образом и все другие противоположности: оставаясь тем, чем были, не хотят стать или быть противными тому, но в этом состоянии или устраняются, или исчезают.

— Мне кажется, что это верно, — отвечал Кебет.

Услышав это, кто-то из присутствовавших сказал (кто такой, не помню хорошенько):

— Ради богов! Да в прежних наших рассуждениях разве не было допущено, совершенно вопреки настоящему положению, что из меньшего происходит большее, а из большего меньшее и что именно таким образом противоположное происходит из противоположного? А теперь, по-видимому, говорится, что этого никогда не бывает.

Сократ наклонил голову и, выслушав, сказал:

— Браво, что вспомнил! Только ты не понял различия между тем, что теперь говорится, и тем, что было сказано тогда. Тогда говорилось, что противоположная вещь бывает из противоположной, а теперь, что противоположное само по себе, не в нас, не в природе, никогда не может сделаться противоположным самому себе. Тогда, друг мой, мы рассуждали о предметах, заключающих в себе противоположное, и на этом основании называли их своими именами; а теперь рассуждаем о том, что, сообщаясь предметами, называемыми противоположными, дает им имя противоположных. Этому-то мы никогда не приписывали рождения одного от другого. — И вдруг, взглянув на Кебета, спросил: — Не пугает ли и тебя, Кебет, что-нибудь подобное его словам?

— Нет, — отвечал Кебет, — я уже не прежний, хотя отнюдь не говорю, что меня ничто не пугает.

— Следовательно, мы согласны друг с другом, — сказал он, — согласны именно в том, что противоположное само по себе никогда не будет противоположным самому себе.

— Без сомнения.

— Исследуй же мне вот еще что, — продолжал он, — не согласишься ли со мной в следующем: ведь ты называешь что-нибудь теплотой и холодом?

— Называю.

— Не снег ли это и огонь?

— О, совсем нет.

— Значит, теплота сама по себе отлична от огня, а холод сам по себе — от снега?

— Да.

— Тебе, думаю, кажется также, что снег, в состоянии снега принимая в себя теплоту, как мы прежде говорили, никогда не будет тем, чем был, — снегом и теплотой, но по присоединении к нему теплоты или устраняется от нее, или пропадает.

— Конечно.

— То же и огонь: по приближении к нему холода он либо отступает, либо исчезает и никак не осмеливается, приняв в себя холод, оставаться тем, чем был, — огнем и холодом.

— Ты говоришь правду, — отвечал Кебет.

— Бывает, стало быть, — продолжал он, — в отношении к чему-то подобному, что не только сам вид навсегда удерживает свое имя, но и нечто другое, что хотя отлично от этого вида, однако же постоянно является в его образе, пока сохраняет свое бытие. Смысл моих слов, может быть, сделается яснее вот на каком примере. Нечетному, вероятно, всегда должно принадлежать то имя, которым теперь называем его. Не так ли?

— Конечно.

— Но в ряду существ одно ли оно — в этом-то и состоит мой вопрос — или есть и другие вещи, которые хотя и не являются тем же, что и нечетное, однако, называя каждую из них ее собственным именем, надобно всегда называть ее и нечетной, поскольку ее природа такова, что от нечетного она никогда не отделяется? Для примера могу указать на троицу и на многое другое. Рассмотри-ка троицу: не кажется ли тебе, что ее всегда должно называть и собственным ее именем, и именем нечетного, хотя нечетное не то, что троица? Таковы по природе и троица, и пятерица, и целая половина всех чисел: хотя они не нечетны сами по себе, однако же каждое из них всегда бывает нечетным. Напротив, два, четыре и всякое число из другого ряда чисел, не будучи само по себе четным, тем не менее всегда бывает четным. Согласен или нет?

— Как не согласиться! — отвечал он.

— Смотри же, какой я сделаю вывод, — сказал Сократ, — ведь именно отсюда явствует, что не только те противоположности взаимно не принимают друг друга, но и не противоположные взаимно, однако все-таки заключающие в себе противоречащее, не принимают той идеи, которая противоположна другой, находящейся в них самих: если же она подходит, то или исчезают, или удаляются. Не скажем ли, что число три скорее или исчезнет, или подвергнется чему иному, прежде чем потерпит, чтобы, оставаясь тремя, оно стало четным?

— Конечно скажем, — отвечал Кебет.

— Между тем двоица наверняка не противоположна троице? — продолжал Сократ.

— Без сомнения, не противоположна.

— Стало быть, не только противоположные роды не терпят взаимного приближения, но и иное противоположное не терпит, чтобы к нему приближалось противоположное.

— Твои слова весьма справедливы.

— Итак, не угодно ли, — продолжал Сократ, — чтобы мы по возможности определили, что это такое?

— И очень.

— Не то ли это, Кебет, — сказал он, — что, чем бы ни владело обладающее, оно заставляет обладаемое удерживать не только свою идею, но и постоянно противоположного себе?

— Как это?

— Так, как и сейчас говорили: ты, вероятно, знаешь, что все, чем овладевает идея трех, вынуждено быть не только тремя, но и нечетным.

— Конечно.

— А к противоположным вещам, сказали мы, никогда не подойдет идея, противоположная тому образу, который делает их такими.

— Точно так.

— Но сделал их такими-то образ нечета?

— Да.
— Противен же ему образ четного?
— Да.
— Следовательно, к трем никогда не подойдет идея четного.
— Очевидно, никогда.
— Поэтому число три чуждо четному.
— Чуждо.
— То есть три — нечетное число.
— Да.
— Но я намерен был определить то, что хотя и не было бы противоположным другому, однако же не принимало противоположного себе, подобно троице, которая хотя и не противоположна четному, однако же все-таки не принимает его; потому что четное привлекло бы к ней противоположное, как двоица привлекла бы противоположное к нечетному, огонь — к холоду и так далее. Смотри-ка, не определишь ли это вот каким образом: противоположное не принимает не только противоположного, но и того, что может принять противоположное, во что бы оно ни входило, так что и привносящее отнюдь не принимается ради того, что противоположно приносимому. Вспомни еще (ибо нет вреда часто слушать такие вещи), что число пять не примет образа четного, а десять — дважды пять — образа нечетного. Это последнее само по себе, положим, противоположно чему-нибудь иному; однако же оно не примет образа нечетного. Равным образом и часть полуторная, и все подобное тому — и половина, и третья часть — не примет образа целости. Следуешь ли за мною? И так ли тебе кажется?
— Я совершенно согласен и следую за тобой, — отвечал он.
— Говори же опять сначала, — продолжал Сократ, — и, подражая мне, отвечай не то, о чем я буду спрашивать, а другое. Я предлагаю тебе давать ответы не такие, как прежде, имея в виду, кроме прежних безопасных ответов, найти другую безопасность. Если бы ты вздумал спросить меня: «Что сообщится телу, когда кому-либо станет тепло?» Тогда я дал бы тебе не тот безопасный и простоватый ответ, что сообщится теплота, но, применительно к теперешнему нашему разговору, отвечал бы хитрее, что огонь. Равно если бы ты спросил: что сообщится телу, когда оно заболеет? Тогда в ответ я указал бы не на болезнь, а на лихорадку. Или на вопрос: что сообщится числу, когда оно станет нечетным? — я указал бы не на нечетность, а на единицу. Таким же образом и все остальное. Смотри же, достаточно ли понял ты теперь, чего я хочу?
— Весьма достаточно, — сказал он.
— Так отвечай, — продолжал Сократ, — что должно сообщиться телу, чтобы ему стать живым?
— Должна сообщиться душа, — отвечал он.
— А это всегда так бывает?
— Как же не всегда? — сказал он.
— Значит, чем бы ни владела душа, всему и всегда она приносит жизнь?
— Конечно, — отвечал он.
— А жизни есть что-нибудь противоположное или нет?
— Есть.
— Что же такое?
— Смерть.
— Но из того, в чем мы недавно согласились, не следует ли, что душа никогда не примет противоположного тому, что она всегда привносит?
— Непременно следует, — отвечал Кебет.
— Что же теперь? Скажи-ка, чем мы называем то, что не принимает идеи четного?
— Нечетным, — отвечал он.

— А то, что не принимает справедливости и музыкальности?

— Одно — немузыкальностью, другое — несправедливостью, — сказал он.

— Хорошо; как же мы называем то, что не принимает смерти?

— Бессмертным.

— Но душа не принимает смерти?

— Нет.

— Следовательно, душа бессмертна?

— Бессмертна.

— Хорошо, — добавил он. — Можешь ли теперь считать это доказанным? Или как тебе кажется?

— Более чем достаточно, Сократ.

— Так что же, Кебет? — продолжал он. — Если бы нечетному необходимо было не погибать, то неужели и три оставалось бы негибнущим?

— Как же иначе?

— Значит, если бы и нетеплому надлежало не погибать, то как скоро кто вздумал бы к снегу приблизить теплоту, то он отстранился бы без вреда для себя и не растаял? Ведь снег не может погибнуть, а удерживая свое существование, не может принять теплоту.

— Твоя правда, — сказал он.

— Если бы, думаю, и тому, что не холодно, надобно было не погибать, то едва некто приблизил бы к огню что-нибудь холодное, огонь не потух бы и не погиб, но отошел бы невредимым?

— Необходимо, — отвечал он.

— Но не необходимо ли сказать то же самое и о бессмертном? — спросил он. — В самом деле, если бессмертное есть вместе с тем и то, что не гибнет, то душе, когда приближается к ней смерть, погибнуть невозможно, потому что смерти, по вышесказанному, она, верно, не примет и не будет мертвой, равно как число три, сказали мы, не будет четом, хотя оно и не есть нечет сам по себе, или как огонь не будет холодом, хотя он и не есть теплота в огне. Впрочем, может быть, кто-нибудь скажет: что препятствует нечету — хотя, по приближении к нему чета, как найдено, он и не делается четом — уничтожиться и вместо себя дать место чету? Кто сказал бы это, с тем мы не могли бы спорить, что нечет не уничтожается, потому что нечет не есть нечто негибнущее. А будь все наоборот — то есть будь остановлено, что нечет неуничтожим, — мы легко спорили бы, что по приближении чета и нечет и три тотчас уходят. Точно так же могли бы спорить и об огне, и о теплоте, и о всем другом. Не правда ли?

— Конечно.

— То же самое и о бессмертном: если нам известно, что оно не гибнет, то душа не только бессмертна, но и не гибнет; а когда не так, то нужно иное доказательство.

— Нет, для этого-то не нужно, — сказал он. — Ибо едва ли что-нибудь не разрушится, если даже бессмертное и вечное подвергнется разрушению.

— Я думаю, все будут согласны, — продолжал Сократ, — что и бог, и самая идея жизни, и все, что есть бессмертного, никогда не гибнет.

— Это, клянусь Зевсом, по моему мнению, известно всем людям, — отвечал Кебет, — а еще более известно богам.

— Но когда бессмертное вместе и неразрушимо, то душа, существо бессмертное, наверное, есть и существо негибнущее?

— Крайне необходимо.

— Следовательно, по пришествии смерти к человеку смертное его начало, должно быть, умрет, а бессмертное, устранившись от смерти, отойдет невредимым и неразрушимым.

— Явно.

— Итак, Кебет, — прибавил он, — душа, без всякого сомнения, есть существо бессмертное и негибнущее и наши души непременно будут в преисподней.

— Да и я, Сократ, ничего не могу сказать, кроме этого, — заключил Кебет, — как не верить словам твоим! Но если Симмий или кто другой желает сделать замечание, то хорошо бы им не молчать: если кто-либо желает говорить или слушать об этом предмете, тот не мог бы избрать лучшего времени для удовлетворения своего желания.

— Но ведь и сам я, по крайней мере после того, что было сказано, не могу уже не верить, — произнес Симмий. — Одно лишь величие предмета, о котором шла речь, и несоразмерная с ним человеческая слабость удерживают меня в недоумении касательно бывшего рассуждения.

— Не только касательно бывшего, Симмий, — сказал Сократ, — твои слова годились бы и в отношении прежних наших положений; то есть, сколь бы достоверными они ни казались вам, надобно исследовать их яснее, и если достаточно исследуете, то, думаю, убедитесь в моем учении, насколько возможно человеку быть убежденным. А когда это для вас прояснится, тогда ни о чем более не будете спрашивать.

— Ты правду говоришь, — сказал он.

— Но вот о чем еще нужно поразмыслить, друзья, — продолжал Сократ, — если душа бессмертна, то должно иметь о ней попечение в отношении не к одному тому времени, в котором мы, как говорится, живем, но ко всему; и тот, по-видимому, подвергнется страшной опасности, кто не будет радеть о ней. В самом деле, если бы смерть была оставлением всего, то какая бы это была находка для злых людей, — оставляя вместе с телом и душу, оставить злые дела свои! Но когда открывается, что душа бессмертна, — ей ведь нет иного избавления от зол, нет иного спасения, как сделаться наилучшей и разумнейшей; ибо, отходя в преисподнюю, она не уносит ничего, кроме образа жизни и своей пищи; а для умирающего это, говорят, или очень полезно, или очень вредно уже в самом начале его ухода из жизни.

Сказывают так: каждого умирающего даймон, которому он достался в этой жизни, берет его, дабы отвести в некое место, где собравшиеся подвергаются суду и отправляются в преисподнюю — всякий со своим вожатым, кому кого велено отсюда перевести туда. Достигнув назначенного места и пробыв в нем определенное время, всякий, под руководством уже другого вожатого, опять идет — и это совершается в течение больших и длительных периодов. Впрочем, такое шествие не походит на описываемое Эсхиловым Телефом. Последний говорит, что в преисподнюю ведет простая стезя, а мне кажется, что она и не проста, и не одна, иначе для чего был бы вожатый; ибо где дорога одна, там никто и никогда не заблудится. Нет, на этой дороге должно быть много перекрестков и обходов: я вывожу свое заключение из священных церемоний и уставов.

Душа благонравная и умная вступает на путь, и новое настоящее не чуждо ей; а та, что пристрастилась к телу, как я прежде сказал, долго витает около видимого места и, чрезвычайно упорствуя и много страдая, насильно, еле-еле уводится приставленным к ней демоном. Когда же она приходит туда, куда и приходят и остальные, от нее, нечистой, совершившей столько несправедливостей, связанной неправедными убийствами или совершившей иное тому подобное, свойственное подобным душам, убегают и отвращаются все и никто не хочет быть ни ее спутником, ни проводником. Она же блуждает в самом жалком состоянии, пока не пройдет известное время, после которого сама необходимость влечет ее в приличное для нее обиталище. Напротив, всякая душа, проведшая жизнь чисто и воздержанно, имеет спутниками и проводниками богов и переходит в пристойное для себя место. А на земле есть много

удивительных мест, и она по своим свойствам и величине, как меня уверяли, не такова, какою обыкновенно почитают ее землеописатели.

— Что же ты говоришь это, Сократ? — спросил Симмий. — О земле ведь я и сам многое слышал, однако, уверен, не то, что ты, поэтому с удовольствием послушал бы.

— Не с искусством Главка надобно, кажется, рассказывать это, Симмий. Правду молвить, тут требуется искусство потруднее Главкова. Может быть, это было бы даже выше моих сил, а если бы я и мог, то жизни моей, Симмий, не достало бы для рассуждения столь обширного. Что же касается до идеи земли, какую мне передали, и до ее частей, то об этом ничто не мешает побеседовать.

— Да того и довольно, — сказал Симмий.

— Итак, меня уверяли, — продолжал Сократ, — во-первых, в том, что если земля вращается в центре неба, то ей нет надобности ни в воздухе, ни в каком ином основании, чтобы не упасть: для поддержания ее достаточно повсеместного самоподобия неба и равновесия земли; ибо равновесная вещь, поставленная в середине чего-нибудь однородного, не может отступить в какую-либо сторону, но, как подобная самой себе, пребывает в равновесии. Вот в чем уверяли меня, — сказал он.

— И правильно, — заметил Симмий.

— Далее, — продолжал Сократ, — земля очень велика, и мы, от Фасиса до Геркулесовых столпов, занимаем малейшую часть ее, живя около моря, как муравьи и лягушки около болота. Другие подобные места заселены многими иными жителями. Повсюду на земле есть много впадин, различных и по виду, и по величине, в которые стекаются и вода, и облака, и воздух. Сама же настоящая Земля стоит чистая в чистом небе — там, где звезды. У многих занимающихся этим предметом небо называется также эфиром, осадок которого есть все стекающее в земные впадины.

Мы не замечаем, что впадины, и думаем, будто наше жилище — на земной поверхности, уподобляясь тому, кто, обитая в самой глубине моря, представлял бы, что сквозь воду взирает на солнце и другие звезды, море почитал бы небом. Из-за медлительности и слабости он никогда не поднимался бы до морской поверхности и не видел бы ее; ему даже не пришлось бы слышать ни от какого очевидца, во сколько чище и прекраснее тот мир, который выдается из моря в верхнее пространство.

Точно в таком состоянии находимся и мы: живя в какой-то впадине земли, мы думаем, что живем на ее поверхности, воздух называем небом и представляем, что звезды текут именно по этому небу. А все оттого, что слабость и медлительность не позволяют нам вознестись до пределов воздуха, иначе тот, кто поднялся бы до его высоты или взлетел к ней, окрылившись, — тот, высунув голову, подобно тому как вынырнувшие из моря рыбы видят надводное, увидел бы все тамошнее и, если его природа могла бы выдержать созерцание, узнал бы, что там-то и есть истинное небо, истинный свет и истинная земля. Ведь эта земля, эти камни и вообще все здешнее повреждено и изъедено, подобно вещам, изъеденным морскою горечью, так что в этом и ничего порядочного не растет, и, можно сказать, ничего нет совершенного, а только рытвины, песок, бесконечный ил и грязь — везде, где есть земля, и все это нисколько не идет в сравнение с тем, что у нас почитается красотой. Напротив, там, на этой чистой земле, нашлось бы много вещей далеко превосходнее наших. Да, Симмий, если полезно рассказывать и хорошие мифы, то, верно, стоит послушать, что находится на земле поднебесной.

— О, конечно, Сократ, мы с удовольствием выслушали бы это сказание, — молвил Симмий.

— Говорят, друг мой, — продолжал Сократ, — во-первых, что эта самая

земля, если смотреть на нее сверху, походит на двенадцатигранный кожаный мяч, раскрашенный цветами, образчики которых суть цвета, употребляемые живописцами; только там из подобных, даже из гораздо более прекрасных и чистейших цветов состоит вся земля. Там иная часть ее пурпурная, красоты удивительной, иная златовидная, а иная так бела, что белее гипса и снега. Есть на ней и другие цвета, притом в гораздо большем количестве и превосходнее тех, какие мы видим. Да и самые эти впадины ее, полные воды и воздуха, блистают какою-то пестротою цветов, так что в единстве ее вида является непрерывное разнообразие.

Если же такова земля, то таковы же на ней и растения, то есть деревья, цветы, плоды; таковы же на ней и горы, таковы, по своей гладкости, прозрачности и отличному цвету, самые камни, и их-то частицы суть любимые у нас камешки: сердолик, яспис, смарагд и другие подобные. Там нет ничего, что было бы хуже их, напротив, все гораздо лучше, — и причина та, что те камни чисты, не изъедены и не повреждены, как здешние, гнилью, солью и всем, что сюда стекается и сообщает безобразие и болезни камням, земле, животным и растениям.

Украшаясь всем этим, та земля украшена еще золотом, серебром и иными подобными вещами. Там рождается очень много всего этого, в больших массах и по всей земле, отчего она представляет собой зрелище, достойное блаженных созерцателей.

На той земле есть и множество прочих животных, есть и люди, из которых одни обитают в средиземье, другие около воздуха, как мы — около моря, а иные на островах, лежащих близ твердой земли и окруженных воздухом. Одним словом, то, что у нас вода и море для нашего употребления, то у них воздух; а что у нас воздух, то у них эфир. Времена же года так уравновешены, что те люди не подвергаются болезням, живут гораздо долее, нежели здешние, и во столько выше нас зрением, слухом, обонянием и прочими чувствами, во сколько воздух чище воды, а эфир чище воздуха. Есть у них также кумиры и храмы богов. И в этих храмах действительно обитают боги, случаются божественные изречения, предсказания, видения и обращения людей к богам. А Солнце, Луну и звезды видят они в самой их природе и сообразно с этим наслаждаются всяким другим блаженством.

Таково-то все на той земле и около той земли! Соразмерно с числом ее впадин на ней есть много мест, которые то более глубоки и разверсты, нежели на обитаемой нами части, то хотя и глубоки, но имеют меньшие в сравнении с нашими ущелья; а есть места и не столь глубокие, как здесь, зато обширнейшие. Все они под землей соединены многими узкими или широкими туннелями и приведены в сообщение посредством каналов, по которым обильные воды льются из одних в другие — как в чаши. Под землей есть также необозримое множество вечно текущих рек теплой и холодной воды; есть много и огня — великие огневые реки. Много рек болотистых, то более чистых, то более грязных, как грязевые реки в Сицилии, предшествующие огненному потоку, и сам поток. Ими наполняется каждое место, и каждому по временам случается испытывать их разливы. Все это движется вверх и вниз, как будто в земле есть какое-то качание. Не происходит ли оно от следующей причины? Одно из ущелий земли особенно велико и проходит насквозь через всю землю — то самое, о котором упоминает Гомер, говоря:

В даль необъятную, где под землей глубочайшая бездна... —

и которое в различных местах Гомер, как и многие другие поэты, называет Тартаром. В это именно ущелье вливаются и из него опять изливаются все реки. Причем каждая становится такой, какова земля, по которой она течет. Причина же, почему все реки отсюда вытекают и сюда стекаются, со-

стоит в том, что эта жидкость не имеет ни дна, ни опоры и потому находится в состоянии качания и поднимается вверх и вниз. То же делают вокруг нее самые воздух и ветер, ибо и они следуют за нею. Когда вода стремится сперва к одной, потом к другой земной оконечности, тогда происходит нечто подобное тому, как дышащие выдыхают и вдыхают в себя потоки воздуха. Так и там: воздух, увлекаемый качанием воды при входе и выходе, производит ужасные, необоримые ветры.

Доходя в своем стремлении до места, называющегося нижним, вода разливается по рекам, текущим изнутри земли, и наполняет их, подобно водоводам, а убегая оттуда и притекая сюда, опять обогащает здешние потоки, которые от избытка вод вливаются и в каналы, и в землю, и, достигнув до известных мест по принятому направлению, образуют моря, озера, реки и источники. Отсюда уже, обращаясь под землю, по совершении путей — то самых долгих и больших, то кратчайших и меньших — потоки снова изливаются в Тартар — одни очень низко в сравнении с истоком, другие не так; впрочем, устья всех их вообще ниже истока. Притом некоторые из них вытекают со стороны, противоположной своему впадению, а некоторые с той же. Есть и такие, которые, трижды или много раз обошедши вокруг земли и обвивши ее змееобразно, опускаются до крайней возможной глубины и потом опять вливаются. Этим воды могут достигнуть лишь средоточия земли с той и другой стороны. А далее стремиться они не могут, потому что вода, откуда бы она ни текла, с обеих сторон от середины местности для нее, непременно пойдет вверх.

Таких-то водных потоков много — и великих, и различных; но между многими есть еще четыре особенные. Из этих четырех самый большой и обтекающий землю снаружи есть так называемый Океан. Прямо против него, в противоположном направлении, течет Ахерон, пробегающий по пустынным местам, а потом уходящий под землю и изливающийся в озеро Ахерус, куда приходят души многих умерших и где некоторые из них останавливаются на предопределенное время — то самое долгое, то кратчайшее, — а потом посылаются опять в тела животных.

Третья река выходит среди них и недалеко от истока, вступив в большое пространство, горящее великим пламенем, образует озеро обширнее нашего моря, кипящее водою и грязью. Оттуда, мутная и грязная, совершает она свой круг, обходит различные места и достигает до последних пределов Ахерус, но не смешивает с нею вод своих. Наконец, сделав много изворотов под землею, она изливается в самые низкие места Тартара. Эту-то реку называют Пирифлегетоном, и из нее-то огненные потоки, иногда появляющиеся на земле, заимствуют свое вещество.

Прямо против нее выходит четвертая и направляется сперва в место, как говорят, страшное и дикое. Она имеет вполне цвет сапфира и называется Стигейской, а озеро, образуемое ею при впадении, — Стиксом. Впадая в него и обладая чрезвычайной силой своей воды, она течет под землю, изворачиваясь, идет против Пирифлегетона и встречается с ним в Ахерус. Ее вода не смешивается также ни с какой другой, но, совершив свой круг, вливается в Тартар против Пирифлегетона. Поэты дают ей имя Кокита.

При таком устройстве преисподней умершие приходят на место, куда каждого ведет дух, и прежде всего подвергаются суду, кто из них жил хорошо и свято, кто нет. Те, которых жизнь оказывается посредственной, идут к Ахерону и, сев на лодки, какая у кого есть, отправляются на них к озеру. Там они обитают и очищаются и, вытерпев наказание за свои неправды, становятся свободными от проступков, а за сделанное добро по заслугам получают награду.

Людей же, по великости грехов оказавшихся неисцелимыми — либо

многократно осквернивших себя крупными хищениями в храмах, либо совершивших многие неправедные и беззаконные убийства, либо сделавших что-нибудь иное в том же роде, — этих людей судьба, приведши, бросает в Тартар, откуда они уже не выходят.

Но люди, совершившие грехи, хотя и исцелимые, однако ж великие, например в гневе совершившие насилие отцу либо матери и прожившие остальную жизнь в раскаянии или понесшие пятно человекоубийства каким-нибудь другим образом, — эти люди необходимо-таки низвергаются в Тартар; только по прошествии годичного времени пребывания там волна выбрасывает человекоубийц в Кокит, а согрешивших против родителей — в Пирифлегетон. И когда они приносимы бывают в озеро Ахерусию, тогда кричат и зовут — одни тех, кого убили, другие тех, кого оскорбили; призвав же, просят и умоляют, чтобы они соизволили войти к ним в озеро и приняли их. И если убедят, то выходят и избавляются от зол; а если нет, опять уносятся в Тартар и из Тартара снова в реки, — и эти страдания их могут прекратиться только по смягчении обиженных. Такое уж наказание определено им судьями. Напротив, люди, по святости жизни оказавшиеся отличными, освобождаются от этих подземных мест, как из темницы, прибывают в жилище чистое и обитают над землей. Впрочем, и между ними лишь души, достаточно очистившиеся философией, живут вовсе без тел в течение всей вечности и вселяются в жилища, прекраснее земных, — в такие жилища, теперь изобразить которые и нелегко, и некогда.

Так вот по той-то сейчас нами раскрытой причине, Симмий, надобно употребить все силы, чтобы стать при жизни добродетельным и разумным: хороша ведь награда и велика надежда.

Конечно, утверждать решительно, что все это произойдет не иначе как я рассказал, человеку умному не годится; но то, что по отношению к нашим душам и их жилищам произойдет нечто такое или тому подобное, — в то верить, при явном бессмертии души, кажется, и следует, и можно решиться, ибо эта решимость прекрасна и надобно ею как бы зачаровать себя. Потому-то я и рассказывал об этом мире столь пространно.

А когда так, то человек должен быть спокоен за свою душу, если в жизни он распростился с некоторыми удовольствиями и украшениями тела, будто с вещами себе чуждыми и приносящими больше вреда, чем пользы. Стараясь искать удовольствий в познании и украшая душу не чуждыми, но действительно ей свойственными украшениями, то есть здравомыслием, справедливостью, мужеством, свободой и истиной, он ждет путешествия в преисподнюю и готов идти туда по зову судьбы. Вот и вы, Симмий и Кебет, — продолжал он, — и все другие как-нибудь и когда-нибудь отойдете; а меня теперь же зовет судьба, как, вероятно, сказал бы трагик, и мне почти пора уже приступить к омовению; ибо выпить яд, кажется, лучше вымывшись, чтобы не доводить женщин до труда омывать умершего.

Когда он сказал это, Критон промолвил:

— Пусть так, Сократ, но что поручишь ты им или мне касательно своих детей либо чего другого? Поручи какое-нибудь дело, исполнив которое мы могли бы тем выразить тебе благодарность.

— Говорю то же самое, Критон, как и всегда: ничего нового, — отвечал он. — Если вы будете заботиться о себе, то, что бы ни сделали, сделаете добро и для меня, и для моих, и для вас самих, хотя бы теперь и не обещали этого; а если не порадеете о себе и не захотите жить по сказанным ныне и в прежнее время словам моим, то ничего не достигнете и, хотя бы теперь многое и с уверенностью обещали, ничего не сделаете.

— Мы обязательно будем следовать твоим словам, — продолжал Критон, — но каким образом похоронить тебя?

— Каким вам угодно, если только схватите меня и я не убегу от вас. — Тут слегка засмеявшись и взглянув на нас, он сказал: — Не верит мне Критон, друзья, что настоящий Сократ — тот, который теперь разговаривает и ставит в порядке каждое свое слово, а не тот, которого он скоро увидит мертвым и спрашивает, как меня похоронить. Видно, говоря так долго, что, выпивши яд, я не останусь с вами, но отойду к счастливой жизни блаженных, — видно, эти мои слова, по его мнению, сказаны были только для утешения вас и меня. Дайте же за меня Критону ручательство, противное тому, какое он дал моим судьям. Он поручился, что я останусь, а вы поручитесь, что после смерти не останусь, но уйду, тогда ему будет легче перенести это; тогда, видя мое тело сжигаемым или закапываемым, он устыдится своей скорби, как будто я потерпел нечто жестокое, и при погребении не скажет, что кладет, выносит и погребает Сократа. Да, знай, добрый Критон, — продолжал Сократ, — что нехорошее об этом слово не только унизительно для самого дела, но и вредно для души. Нет, надобно быть спокойным и говорить, что ты погребаешь мое тело; и погребай, как тебе угодно, особенно же если думаешь совершить это согласно с законом.

Сказав таким образом, он встал и пошел в другую комнату мыться. Критон последовал за ним, а нам было приказано остаться. Оставшись, мы разговаривали между собою о сказанном, возобновляли в памяти имевшее место рассуждение и наконец, пришедши к мысли о предстоявшем нам несчастье, живо вообразили себе, что, лишившись Сократа будто отца, мы в дальнейшей своей жизни будем сиротами. Едва он омылся, как принесли к нему детей — у него было два маленьких сына и один большой — и пришли домашние женщины. Поговорив с ними в присутствии Критона и дав нам наставление, какое хотел, он приказал удалиться и женщинам и детям, а сам вошел к нам.

Между тем приближался заход солнца, ибо он долго оставался во внутренней комнате. Вошедши, он сел омытый и тут уже разговаривал немного. Потом пришел пристав одиннадцати судей и, став перед ним, сказал:

— Сократ! На тебя, конечно, я не буду жаловаться, как жалуюсь на других, которые бранят меня и проклинают, когда я, по приказанию судей, объявляю им, что надобно выпить яд. В продолжение этого времени я и вообще узнал тебя как человека благороднейшего, кротчайшего и добрейшего из всех, какие когда-нибудь сюда приходили, а теперь еще яснее вижу, что ты будешь досадовать не на меня — ибо знаешь виноватых, — а на них. Итак, ты, конечно, догадываешься, с какою вестью я пришел к тебе: будь счастлив и постарайся подвергнуться необходимости.

При этих словах он заплакал и, повернувшись, ушел.

А Сократ, взглянув на него, сказал:

— Будь счастлив и ты, и мы тоже будем. — Потом, обратившись к нам, промолвил: — Какой обходительный человек! Он все это время приходил ко мне и иногда разговаривал; человек очень добрый! Вот и теперь искренне оплакивает меня. Ну-ка послушаемся его, Критон, пусть кто-нибудь принесет яд, если он натерт, а если нет, то пусть натрут.

— Но я думаю, Сократ, — сказал Критон, — что на вершинах гор солнце еще светит, не закатилось. Притом знаю, что другие, выслушав объявление, выпивали яд очень поздно, ибо много ели и долго пировали, а иные даже удовлетворяли сладострастные свои желания с теми, кто хотел. Так не спеши — время еще позволяет.

— Те, о которых ты говоришь, Критон, — сказал Сократ, — по крайней мере не без причины так поступали: в этих действиях они думали найти себе пользу; напротив, я не имею причины поступить таким образом, потому что, приняв яд несколько позднее, ничего не выиграю, а только буду

смешон самому себе, то есть буду привязываться к жизни и беречь ее, когда она для меня ничто. Так послушайся же, сделай, что я говорю.

Выслушав это, Критон дал знак близстоящему мальчику. Мальчик вышел и через некоторое время возвратился, ведя за собою человека, долженствовавшего дать яд и державшего в руке чашу. Увидев его, Сократ сказал:

— Хорошо, добрый человек; что же мне надобно делать? Ты ведь знаток этого.

— Более ничего, — отвечал он, — как выпить и ходить, пока не почувствуешь тяжести в ногах, потом лечь: так и будет совершаться действие, — и тут же подал Сократу чашу.

Сократ принял ее с видом чрезвычайно спокойным, без трепета, не изменившись ни в цвете, ни в лице, только, по обыкновению взглянув исподлобья на этого человека, спросил:

— Что ты скажешь? Сделать от этого напитка кому-нибудь возлияние, можно или нет?

— Мы столько стерли, Сократ, сколько надобно выпить, — отвечал он.

— Понимаю, — промолвил Сократ, — по крайней мере ведь молить богов о благополучном переселении отсюда туда и позволительно, и должно: так вот я и молюсь, чтобы так было.

Сказав это, он в ту же минуту поднес чашу к устам и без всякого принуждения, весьма легко выпил ее. До этой минуты из нас имели довольно силы удерживаться от слез, но когда мы увидели, что он пьет и выпил, то уже нет: даже у меня самого, насильно и ручьями, полились слезы, так что я закрылся плащом и оплакивал свою участь — да, именно свою, а не его, потому что лишался такого друга. Что же касается до Критона, то, будучи не в состоянии удержать слез, он встал еще прежде меня. А Аполлодор и прежде не переставал плакать, но тут уже зарыдал, завопил и так терзался, что никто из присутствовавших, кроме одного Сократа, не мог не сокрушаться по поводу его страданий.

— Что вы делаете, странные люди? — сказал он. — Я для того, между прочим, отослал женщин, чтобы они не совершили чего-нибудь подобного, ибо слышал, что умирать надобно с добрым словом. Пожалуйста, успокойтесь и сдерживайтесь.

Услышав это, мы устыдились и удержали слезы, а он ходил и, почувствовав, что его ноги отяжеляли, лег навзничь — так приказал тот человек. Вскоре он же, давший яд, ощупывая Сократа, по временам наблюдал его ноги и голени и наконец, сильно надавив на ногу, спросил:

— Чувствуешь ли?

— Нет, — отвечал Сократ.

Вслед за этим ощупывал он бедра и, таким образом восходя выше, показывал нам, как тот постепенно холодеет и окостеневает. Сократ ощущал и сам себя и промолвил, что, когда дойдет ему до сердца, он отойдет. Между тем нижние части тела его уже стали холодны; тогда, раскрывшись (ибо был покрыт), он сказал (это были последние слова его):

— Критон! Мы должны Асклепию петуха, не забудьте же отдать!

— Хорошо, сделаем, — отвечал Критон. — Но смотри, не прикажешь ли чего другого?

На эти слова уже не было ответа, только немного спустя он вздрогнул, и тот человек открыл его лицо: уста и глаза остановились. Видя это, Критон закрыл их.

Таков был конец нашего друга, Эхекрат, — человека, можно сказать, самого лучшего как между известными нам его современниками, так и вообще мудрейшего и справедливого.

Кратил, или О правильности имен

Разговаривающие лица:

ГЕРМОГЕН, КРАТИЛ И СОКРАТ

Гермоген. Хочешь ли, сообщим свое рассуждение и Сократу?

Кратил. Если тебе угодно.

Гермоген. Кратил этот говорит, Сократ, что правильное название каждой вещи прирождено ей природой и что не то ее имя, которым называют ее некоторые, условившись называть так и издавая часть своего голоса, но и у греков и у варваров есть прирожденная всем им правильность наименований. Так вот я и спрашиваю его: его имя «Кратил» — истинно или нет? Он соглашается, что это действительное его имя. Ну, а Сократу? — спросил я. «Сократ», — отвечает он. Не так же ли и всем другим людям, каким именем каждого называем, то и есть его имя? — Однакож тебе-то имя не «Гермоген», говорит он, хотя бы и все так называли тебя. — Когда же стал я спрашивать и пытался узнать, что тут имеется в виду, он не объяснил мне ничего, а только смеялся надо мной, делая вид, что предоставляет собственному моему уму знать об этом. Между тем если бы он захотел высказать ясно, то привел бы к убеждению и меня, и я говорил бы то же, что говорит он. Итак, если ты можешь как-нибудь разгадать оракул Кратила, то я с удовольствием послушал бы. Или еще приятнее было бы удостовериться, чтó кажется самому тебе в рассуждении правильности имен, если бы ты захотел сказать это.

Сократ. Гермоген, сын Гиппоника! Есть старинная пословица, что прекрасное трудно, когда приступаешь к его изучению. Так-то и об именах — учение немаловажное. Если бы я слышал пятидесятидрахмовый урок Продика, по выслушании которого, говорит он, становишься знающим это, то ничто не помешало бы тебе сейчас узнать истину о правильности имен, но я не слышал его, а слышал драхмовый, так что не знаю, сколько тут истинного. Я готов исследовать это сообща с тобой и Кратилом. А что имя тебе, говорит он, на самом деле не «Гермоген», то я подозреваю здесь его шутку. Может быть, он думает, что ты, стараясь собирать деньги, всякий раз встречаешь неудачи. Но я уже сказал, что знать такие вещи трудно; следует рассмотреть это дело сообща, — как ты будешь говорить о нем и как Кратил.

Гермоген. Что касается меня, Сократ, то, часто разговаривая об этом со многими, я не мог убедиться, будто есть какая-то иная правильность имен, кроме утвержденной условием и согласием, ибо мне кажется, что какое кто чему дал имя, такое и правильно. И если бы опять одно название заменено было другим, то первое было бы уже нехорошо, хотя и последнее тоже не более правильно. Когда, например, мы даем другие имена своим слугам, тогда новое имя бывает не более правильно, как и прежнее, ибо ничему никакое имя не прирождается от природы, а все имена зависят от закона и обычая лиц, которые приурочивают и называют вещи. Если же это не так, я готов поучиться и слушать не только Кратила, но и всякого другого.

Сократ. Может быть, и есть что-то в твоих словах, Гермоген, но рассмотрим положение: как кто называет каждую вещь, так ей и имя.

Гермоген. Мне кажется.

Сократ. Хотя бы частный человек называл, хотя бы город?

Гермоген. Полагаю.

Сократ. Но что, если я назову какую-нибудь вещь, например то, что теперь мы называем человеком, если это самое я назову лошадью, а теперешнюю лошадь человеком, ведь общественное имя одному и тому же предмету будет тогда «человек», а частное «лошадь»; и опять — частное имя «человек», а общественное «лошадь»? Согласен?

Гермоген. Мне кажется.

Сократ. Хорошо; скажи мне вот что: называешь ли ты что-нибудь — говорить истинно и ложно?

Гермоген. Называю.

Сократ. Не возможна ли одна речь истинная, а другая ложная?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Не правда ли, что кто о сущем говорит, что оно есть, тот говорит истину, а кто утверждает, что его нет, тот лгун?

Гермоген. Да.

Сократ. Стало быть, возможно словом выражать то, что есть, и то, чего нет?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Слово истинное в целом ли только бывает истинным, а части его не истинны?

Гермоген. Нет, и части.

Сократ. Бóльшие ли только части истинны, а меньшие нет, или все?

Гермоген. Я думаю, все.

Сократ. В том, чтó ты говоришь, есть ли часть меньше *имени?*

Гермоген. Нет, это самая малая.

Сократ. Следовательно, имя, заключающееся в истинной речи, произносится?

Гермоген. Да.

Сократ. И само оно истинно, говоришь ты?

Гермоген. Да.

Сократ. А речи лживой часть не лжива ли?

Гермоген. Полагаю.

Сократ. Стало быть, можно произнести имя и ложное и истинное, если можно произнести речь?

Гермоген. Как не можно!

Сократ. Но как кто назовет вещь, так ей и имя?

Гермоген. Да.

Сократ. И сколькими бы кто ни назвал вещь именами, столько их и будет? И тогда будет, когда назовет?

Гермоген. У меня, Сократ, нет иной правильности имени, кроме той, что каждую вещь я могу назвать другим именем, какое ни придам ей, а ты — другим, какое ни придашь. Вижу, что так и в городах, — каждый к одним и тем же предметам иногда прилагает имена собственно для себя, и эллины отдельно от иных эллинов, и эллины отдельно от варваров.

Сократ. Хорошо, увидим, Гермоген, таковыми ли представляются тебе вещи, что сущность их есть особая для каждого, как говорил Протагор, полагая, что мера всех вещей есть человек, то есть какими представляются предметы мне, таковы они для меня, а какими тебе, таковы для тебя; или вещи, по твоему мнению, в самих себе имеют некоторую основу сущности.

Гермоген. Некогда, Сократ, и я, колеблясь сомнением, приходил к тому, что́ говорит Протагор; однакож это, мне кажется, не совсем так.

Сократ. Что? Ты уже приходил к тому, что тебе не казалось, чтобы был кто-нибудь человеком злым?

Гермоген. Нет, клянусь Зевсом; напротив, часто я и сам терпел, так что некоторые люди мне кажутся очень злыми, даже очень многие.

Сократ. Что же, а очень добрые люди тебе еще не попадались?

Гермоген. Весьма немного.

Сократ. Так попадались?

Гермоген. Попадались.

Сократ. Как же ты полагаешь это? Не так ли, что люди очень добрые — очень умны, а очень злые — очень безумны?

Гермоген. Мне кажется, так.

Сократ. Но возможно ли, если Протагор говорил истину, то есть если истина в том, что что каждому из нас кажется, то и есть, возможно ли, чтобы одни из нас были разумны, а другие безумны?

Гермоген. Конечно нет.

Сократ. И это, я думаю, тебе очень кажется, что если есть разумность и неразумность, то решительно невозможно, чтобы Протагор говорил истину, потому что один, по правде, ничем не был бы умнее другого, если бы что каждому представляется, то для каждого было бы и истинно.

Гермоген. Так.

Сократ. Равным образом не кажется тебе, думаю, и учение Эвтидема, что для всех вместе и всегда все равно, ибо тогда не было бы ни добрых, ни злых, если бы добродетель и порок были равны для всех.

Гермоген. Справедливо говоришь.

Сократ. А когда и не для всех все вместе и всегда равно и не для каждого в каждой вещи свое, так уже ясно, что есть предметы, имеющие какую-то непреложную сущность сами в себе, не для нас и не от нас, — влекомые нашим представлением туда и сюда, — а существующие по себе, для своей сущности, с которой срослись.

Гермоген. Это, Сократ, как мне кажется, так.

Сократ. Неужели же сами они таковы, а действия их не такого свойства? Или и это самое — действия — не есть ли один какой-то вид вещей?

Гермоген. Конечно, и это.

Сократ. Стало быть, и действия совершаются по их природе, а не по нашему мнению. Если, например, мы возьмемся что-нибудь существующее рассечь, то надо ли нам рассекать отдельную вещь, как бы мы ни захотели и чем бы ни захотели, или, желая рассечь определенный предмет, мы будем это делать согласно с природой, чтобы и рассекать его, и он рассекался естественно? Ведь тогда только, рассекая его, мы преуспеем в этом и поступим правильно; напротив, рассекая вопреки природе, ошибемся и ничего не сделаем?

Гермоген. Мне кажется, так.

Сократ. Равным образом, если мы возьмемся жечь, следуя ли всякому мнению будем жечь, или только правильному? А это мнение — то, по которому каждый предмет жгут, и он жгется, — естественно и согласно с природой.

Гермоген. Так.

Сократ. Не так ли и прочее?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Но и говорить не есть ли одно из действий?

Гермоген. Да.

Сократ. Так ли говоря, как кому покажется говорить, будет он говорить

правильно, или больше успеет и скажет, если начнет говорить о вещах естественно и как позволяют они говорить о себе, а когда не так, — ошибется и ничего не сделает?

Гермоген. Мне кажется, так, как ты говоришь.

Сократ. Но наименование не есть ли часть говора? Ибо выражают речи, вероятно, именами.

Гермоген. Конечно.

Сократ. Не есть ли и наименование некоторое действие, если и говор о вещах был некоторым действием?

Гермоген. Да.

Сократ. Действия же представлялись нам действиями не для нас, а чем-то имеющим собственную свою природу.

Гермоген. Так.

Сократ. Поэтому не следует ли и именовать вещи так, как и чем естественно именоваться им, а не так, как мы захотели бы, если думаем оставаться в своих прежних договоренностях? И таким образом мы успешнее были бы в наименовании, а иначе нет.

Гермоген. Видимо.

Сократ. Хорошо же; что надлежало рассечь, то надлежало, говорили мы, рассечь чем-нибудь?

Гермоген. Да.

Сократ. Также, что надлежало ткать, надлежало ткать чем-нибудь, и что надлежало просверлить, надлежало просверлить чем-нибудь?

Гермоген. Конечно.

Сократ. А что надлежало назвать, надлежало назвать чем-нибудь?

Гермоген. Так.

Сократ. Что же будет то, чем надлежало просверлить?

Гермоген. Бурав.

Сократ. А то, чем ткать?

Гермоген. Челнок.

Сократ. А то, чем назвать?

Гермоген. Имя.

Сократ. Ты хорошо говоришь. Стало быть, и имя есть некоторое орудие.

Гермоген. Конечно.

Сократ. Но если бы я спросил: что за орудие челнок? Не то ли это, чем ткут?

Гермоген. Да.

Сократ. А что делаем мы, когда ткем? Не ут́ок ли, и не разделяем ли сплошную основу?

Гермоген. Да.

Сократ. Не то же ли скажешь ты и о бураве, и о прочем?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Так не сказать ли того же и об имени? Назвав имя орудием, что делаем мы им?

Гермоген. Не могу сказать.

Сократ. Не учим ли чему друг друга и не различаем ли вещи, каковы они?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Стало быть, имя есть орудие какое-то учительное с и назначенное для разделения сущности, как челнок для разделения основы.

Гермоген. Да.

Сократ. А челнок есть ткацкое орудие?

Гермоген. Как же не ткацкое!

Сократ. Стало быть, ткач будет действовать челноком хорошо; хорошо

же значит по-ткацки. А учитель будет пользоваться именем хорошо; хорошо же значит по-учительски.

Гермоген. Да.

Сократ. Но чьим делом ткач действует хорошо, когда действует челноком?

Гермоген. Делом плотника.

Сократ. Всякий ли плотник, или только тот, кто знает искусство?

Гермоген. Кто знает искусство.

Сократ. Чьим делом хорошо действует сверлильщик, когда действует буравом?

Гермоген. Делом кузнеца.

Сократ. А всякий ли кузнец, или только тот, кто знает искусство?

Гермоген. Кто знает искусство.

Сократ. Пускай. Но чьим делом пользуется учитель, когда пользуется именем?

Гермоген. Этого не могу сказать.

Сократ. И того не можешь ты сказать, кто передал нам имена, которыми мы пользуемся?

Гермоген. В самом деле не могу.

Сократ. Не кажется ли тебе, что передал нам их закон?

Гермоген. Выходит.

Сократ. Стало быть, учитель пользуется делом законодателя, когда пользуется именем?

Гермоген. Мне кажется.

Сократ. А законодателем кажется тебе всякий человек или только тот, кто знает искусство?

Гермоген. Кто знает искусство.

Сократ. Итак, давать имена, Гермоген, есть дело не всякого человека, а только художника имен. А их художник, как видно, есть законодатель, который из художников между людьми весьма редкий.

Гермоген. Походит.

Сократ. Рассмотри же теперь, смотря на что, законодатель дает имена? Исследуй это из прежнего. Смотря на что, плотник делает челнок? Не на то ли, чтó способствует тканию?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Что же? Если челнок, когда он делает его, раскалывается, то, смотря на расколовшийся ли, будет он делать другой, или на тот вид, по которому делал и расколовшийся?

Гермоген. Мне кажется, на тот вид.

Сократ. Так не совершенно ли справедливо тот вид назовем мы челноком самим в себе?

Гермоген. Мне кажется.

Сократ. Если же челнок делается, для тонкой ли то или толстой, для льняной или шерстяной ткани, вообще для какой бы ни было, то не следует ли смотреть на вид челнока и для какой именно ткани был бы он наилучшим, не таким ли по природе следует и изготовлять его для каждой работы?

Гермоген. Да.

Сократ. И в отношении к прочим орудиям тот же способ. Изобретя для неделимого орудие, свойственное ему по природе, следует полагать его в той материи, из которой оно сделано, и полагать не как сам хочешь, а как свойственно, потому что бурав, например, по природе следует уметь полагать к неделимому в железе.

Гермоген. Конечно.

Сократ. А челнок, по природе свойственный неделимому, — в дереве.

Гермоген. Так.

Сократ. Ибо особый челнок у нас по природе был, как видно, для каждого вида ткани, то же и об остальном.

Гермоген. Да.

Сократ. Так и имя, свойственное по природе неделимому, почтеннейший, не должно ли тому законодателю уметь полагать в звуках и слогах и, смотря на это самое, что такое имя, составлять и придавать все имена, если он хочет быть верным их придавателем? А что каждый законодатель полагает название не в тех же самых слогах, то относительно этого не должно оставаться в незнании. Ведь и всякий кузнец, делая то же самое орудие для той же самой вещи, полагает его не в то же самое железо, хотя из другого ли железа сделано оно, здесь ли сделано или у варваров, пока имеется в виду одна и та же идея, оно правильно. Не так ли?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Таким образом не допустишь ли ты, что законодатель и здесь и у варваров, пока он держится вида имени, подходящего неделимому в каких бы то ни было слогах, законодатель здесь ничем не хуже, как и во всяком другом месте?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Кто же будет знать, подходящий ли челноку вид положен в каком-нибудь дереве? Сделавший ли его плотник или пользующийся им ткач?

Гермоген. Больше правдоподобно, Сократ, что пользующийся.

Сократ. А кто будет пользоваться делом лирщика? Не тот ли, кто умеет наилучшим образом наблюдать над работающим и судить о его работе, хорошо ли она произведена, или нет?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Кто, то есть?

Гермоген. Цитрист.

Сократ. А судить о работе кораблестроителя?

Гермоген. Кормчий.

Сократ. Но кто в состоянии наилучшим образом наблюдать над делом законодателя и судить о его работе как здесь, так и у варваров? Не тот ли, кто будет ею пользоваться?

Гермоген. Да.

Сократ. А это не тот ли, кто умеет спрашивать?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Равно как и сам отвечать?

Гермоген. Да.

Сократ. Умеющего же спрашивать и отвечать иначе ли назовешь ты, чем диалектиком?

Гермоген. Не иначе, а так.

Сократ. Стало быть, строить руль есть дело плотника под надзором кормчего, если руль должен быть построен хорошо.

Гермоген. Явно.

Сократ. А давать имя есть, как видно, дело законодателя, состоящего под надзором диалектика, если имена должны быть даваемы хорошо.

Гермоген. Так.

Сократ. Поэтому не плохо должно быть и то, как ты думаешь, Гермоген, что прикладывание имен есть дело не плохих и не случайных людей; да справедливо говорит и Кратил, утверждая, что вещи получают свои имена от природы и что не всякий есть составитель имен, а только тот,

кто смотрит на имя каждого предмета в отношении к природе и может его вид полагать в буквах и слогах.

Гермоген. Я не нахожу, Сократ, чтó надлежало бы противопоставить твоим словам. Впрочем, не легко так вдруг согласиться с тобой; мне кажется, скорее можно поверить тебе, если ты покажешь, чтó, по твоему мнению, составляет правильность имени по природе.

Сократ. Я, почтеннейший Гермоген, не говорю ни о какой правильности; ты забыл сказанное мной немного прежде, что я не знаю этого и что могу рассматривать это только вместе с тобой. И вот теперь, когда мы, я и ты, рассматриваем это, нам, против прежнего, представляется уже так много, что имя имеет у нас какую-то правильность по природе и что не всякому человеку подручно уметь хорошо прилагать его к чему бы то ни было. Не так ли?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Итак, после этого мы должны исследовать, если желаешь знать, что такое его правильность.

Гермоген. Да, я конечно желаю знать.

Сократ. Рассматривай же.

Гермоген. Но каким образом рассматривать?

Сократ. Самое правильное дело, друг мой, рассматривать с знающими, платя им деньги и воздавая благодарность. Такие люди — софисты, переплатив которым много денег, и брат твой Каллий кажется мудрецом. А так как ты не распоряжаешься отцовским наследством, то должен докучать брату и просить его, чтобы он научил тебя правильности касательно этого, как узнал о ней от Протагора.

Гермоген. Вот уж странной была бы моя просьба, Сократ, если бы, вовсе не принимая Протагоровой истины, я принимал то, что говорится в такой истине, как нечто стоящее внимания.

Сократ. Когда же не нравится тебе это, так надобно учиться у Гомера и у других поэтов.

Гермоген. А что же говорит Гомер об именах, Сократ? И где?

Сократ. Во многих местах, особенно же важно и прекрасно там, где он различает, какими именами одни и те же предметы называют люди и какими боги. Разве ты не думаешь, что в этих случаях слова его важны и удивительны относительно правильности имен? Ведь уж ясно, что боги употребляют имена точно те, какие свойственны природе. Или не думаешь?

Гермоген. Да, я, конечно, хорошо знаю, что если они называют, то называют правильно, но на что именно указываешь ты?

Сократ. Разве тебе не известно, что троянскую реку, которая единоборствовала с Идестом, боги, по словам Гомера, называют Ксанфом, а люди Скамандром?

Гермоген. Известно.

Сократ. Так что же? Не думаешь ли, что важное дело знать, почему больше правильно называть ту реку Ксанфом, чем Скамандром? Теперь, если хочешь, и касательно птицы, по его же словам,

В сонме бессмертных слывущей Халкидой, у смертных Киминдой, —

плохое ли дело знать, насколько правильнее той же самой птице придавать название Халкиды, чем Киминды? Встречаем мы также Батиею и Мирину, и многие другие названия как у этого поэта, так и у других. Но исследования прочих названий может быть выше нас — меня и тебя; рассмотрение же Скамандрия и Астианакта соразмернее, как мне кажется, с силами человеческими и легче, а эти имена, говорит Гомер, принадлежа-

ли сыну Гектора, и показывает, какова их правильность. Вероятно, ты знаешь стихи, в которых заключается то, о чем я говорю.

Гермоген. Конечно.

Сократ. Так думаешь ли, что Гомер из этих имен считал более правильным прилагать к сыну имя Астианакта, чем Скамандрия?

Гермоген. Не могу сказать.

Сократ. Но рассматривай вот как. Если бы кто спросил тебя: умные ли люди правильнее дают имена, или неразумные?

Гермоген. Очевидно, я сказал бы, что умные.

Сократ. Но женщины ли в городах, если говорить о целом роде, кажутся тебе умнее, или мужчины?

Гермоген. Мужчины.

Сократ. Не знаешь ли ты, что, по словам Гомера, ребенок Гектора назван Астианактом от троянцев, Скамандрием же, явно, что от женщин, так как у мужчин он был Астианакт?

Гермоген. Выходит.

Сократ. А троянцев не считал ли и Гомер более мудрыми, чем их женщин?

Гермоген. Я думаю.

Сократ. Стало быть, он полагал, что к сыну его правильнее прилагать имя Астианакта, чем Скамандрия?

Гермоген. Видимо.

Сократ. Рассмотрим же, почему это? Или сам он не открывает ли нам прекрасно причину этого, когда говорит: «Мог он один защищать их город и длинные стены». Значит, потому, как видно, правильно было сыну этого защитника дать имя Астианакта, что оно выдержано отцом его, как говорит Гомер.

Гермоген. Мне кажется.

Сократ. Что же это будет? Я и сам тут ничего не понимаю, Гермоген, а ты понимаешь?

Гермоген. Клянусь Зевсом, и я.

Сократ. И Гектору, добряк, приложил имя не сам ли Гомер?

Гермоген. Почему так?

Сократ. Потому, мне кажется, что и оно близко к Астианакту, и оба эти имени походят на эллинские, так как ἄναξ и ἕκτωρ означают почти одно и то же, — оба эти имени царские; ибо чей кто был бы ἄναξ (царь), в отношении к тому он был бы, вероятно, и ἕκτωρ (обладатель), так как, очевидно, господствует над ним, обладает им и имеет его. Или тебе кажется, что я ничего не говорю, что я недопонимаю и думаю, как бы лишь напасть на какой-то след Гомеровой мысли о правильности имен?

Гермоген. Нет, клянусь Зевсом, не то, как мне кажется; ты, может быть, напал на что-то.

Сократ. Ведь правильно, как мне представляется, порождение льва называть львом, а порождение коня — конем. Не говорю о том, что рождается как бы уродом, — от коня чем-то не таким, что конь; говорю о родовом порождении, согласном с природой. Если конь, вопреки природе, производит порождение быка по природе, то уже не жеребенком следует назвать его, а теленком. Равным образом, если бы и от человека, думаю, произошло порождение не человека, этого порождения не следует называть человеком. И дерева, и все таким же образом. Или тебе не кажется?

Гермоген. Кажется.

Сократ. Ты хорошо говоришь. Наблюдай же за мной, чтобы я как-нибудь не обманул тебя. Ведь на этом же основании, если порождение происходит от царя, — оно должно быть называемо царем: теми ли слогами

означается оно или другими — это все равно, прибавляется какая буква, или отбрасывается — и это ничего не значит, пока имеет силу проявляющаяся в имени сущность дела.

Гермоген. Как это говоришь ты?

Сократ. Не хитро. Ты знаешь, что мы произносим имена стихий (слова), а не самые стихии, — за исключением четырех: ε, υ; ο, ω, — и что, обставляя их другими гласными и согласными, означаем таким образом прочие буквы и составляем их имена. И пока в имени полагается проявляющаяся сила стихии, правильно будет называть именем то, что́ она открывает нам. Например, β присоединение η, τ и α, видишь, нисколько не повредило, чтобы целым именем этой стихии, которого хотел законодатель, нельзя было выразить ее природы. Так умел он хорошо давать имена буквам.

Гермоген. Мне кажется, ты говоришь правду.

Сократ. Не то же ли самое и о царе? Ведь от царя, вероятно, будет царь, от доброго добрый, от прекрасного прекрасный, и все таким же образом, — из каждого рода другое такое же порождение, если не произойдет урод. Поэтому надобно прилагать к ним те же имена. Можно разнообразить их слогами, чтобы показать неразумному, что при существенном своем тождестве они отличны друг от друга. Как лекарства врачей, различающиеся цветом и запахом, нам, при их тождественности, кажутся иными, а врачу, рассматривающему силу лекарств, представляются теми же и не изумляют его примесью: так, может быть, и знаток в именах смотрит на их силу и не изумляется, если прибавляется к ним буква, или переставляется, или отбрасывается, или сила имени заключается и в совершенно иных буквах. Вот и в сказанном сейчас примере, Астианакт и Гектор состоят вовсе не из тех же букв, кроме буквы τ, однакож означают одно и то же. Так-то и Археполис что общего имеет в буквах? А выражает то же самое. Много и других имен, которые не означают ничего, кроме царя; а другие означают военачальника, каковы Агис, Полемарх, Эвполем. Бывают таже и врачебные, например: Ятрокл, Акесимврот. Может быть, нашли бы мы множество и других, по слогам и буквам различных, а по силе выражающих одно и то же. Кажется так, или нет?

Гермоген. Уж конечно кажется.

Сократ. Так рождающимся по природе надобно давать те же названия.

Гермоген. Конечно.

Сократ. Но что, если против природы, если рождаются в виде уродов? Например, когда от человека доброго и благочестивого рождается нечестивый, не так же ли следует поступить, как мы сказали прежде, если бы конь произвел порождение быка, то есть следовало бы по рождению дать имя не родившего, а рода, к которому оно относится?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Стало быть, и нечестивому, родившемуся от благочестивого, надобно дать имя его рода.

Гермоген. Так.

Сократ. То есть имя, как видно, не Феофила, не Мнисифия и никакое подобное, а такое, которое имеет противоположное этим значение, если только названия должны быть правильны.

Гермоген. По крайней мере всего более, Сократ.

Сократ. Так-то и Орест, должно быть, правильно назван, Гермоген, искусство ли какое приложило к нему это имя, или какой поэт, указывая именем на зверство его природы, на его дикость и горную натуру.

Гермоген. Видимо, так, Сократ.

Сократ. Пристало ведь это имя и отцу его по природе.

Гермоген. Видимо.

Сократ. Должно быть такой какой-то и Агамемнон, когда над тем, что показалось ему, работает и упорствует, положив конец мнениям для добродетели. Доказательством его упорства служат неотступное стояние греческой толпы под Троей. Так что этот человек был по своей стоянке удивителен, это самое выражается именем Агамемнон. Может быть, правильно приложено к нему и имя Атрей, ибо убиение Хризиппа и то, чтó жестокого сделал он по отношению к Фиэсту, — все это вредоносно и гибельно для добродетели. Так название его этим именем мало отступает от дела и прячется под покрывалом, чтобы не всем была известна природа этого человека; говорящим об именах достаточно видно, чтó значит Атрей. Возьмешь ли несокрушимый, или бестрепетный, или гибельный, во всяком случае имя к нему приложено правильно. Мне кажется, что прилично дано имя и Пелопсу, потому что Пелопс означает человека близорукого, и такого названия он заслуживает.

Гермоген. Как же это?

Сократ. Об этом человеке говорят, например, что в убийстве Миртила он не предугадывал и не предвидел ничего, чтó в будущем произойдет для всего рода, какому от того подвергнется он бедствию, когда, смотря только на близкое и настоящее, — что и значит πέλας, — старался всеми силами взять сторону жены своей Гипподамии. А что касается Тантала, то всякий согласится, что к нему имя приложено правильно и по природе, если только справедливо все, о нем рассказываемое.

Гермоген. Что же это такое?

Сократ. Он еще при жизни испытал много ужасных несчастий, в заключение которых и отечество его было всецело разрушено, а после смерти, в преисподней, над его головой, в соответствии с его именем, удивительно повешен камень. И просто выходило, будто бы кто, желая назвать висящее, назвал немножко изменив это слово, Танталом. Такое, как видно, жребий молвы произвел имя и для него. Ясно, что и к отцу его, так называемому Зевсу, прекрасно приложено было имя, только не легко понять его. Ведь имя Зевса есть просто как бы слово: разделив же его на двое, одни из нас пользуются одной его частью, другие — другой, — одни называют его Зином, другие Дием. Сложенные же в одно, эти части выражают природу бога, что и свойственно, говорим, делать имени; ибо ни в нас ни во всех других нет ничего, почему бы кто больше был причиной жизни, чем правитель и царь всех. Итак, следует, что он правильно называется богом, через которого всегда получают жизнь все живущие существа. Но это выражение распалось, как говорю, на двое, на имена Дия и Зина. Слушающему же сразу может показаться, что этот сын Кроноса своеволен, да так и следует, чтобы Зевс был порождением некоего великого разума, потому что Кронос означает не мальчика, а чистоту и незапятнанность его ума. Этот же, как говорит предание, есть сын Урана, и таким именем хорошо выражается смотрение вверх. Урания значит смотрящая на выспреннее. Оттого-то и говорят, Гермоген, что верхогляды являются чистыми умами, и что небу правильно дано имя. И если бы я помнил генеалогию Гесиода, о каких еще отдаленнейших предках их говорит он, то не перестал бы доказывать, как правильно приложены к ним имена, пока не испытал бы, что может сделать такая мудрость, замолчит ли она или нет, — та мудрость, которую теперь вдруг навеяло на меня, не знаю откуда.

Гермоген. Ты и в самом деле, Сократ, представляешься мне просто-таки как те восторженники, произносящие сразу свои провещания.

Сократ. И причина восторженности, Гермоген, перешла в меня, думаю, особенно от Эвтифрона Проспалтийского, потому что я поутру долго бесе-

довал с ним и слушал его. Так вот, в своем восторге он гениальной мудростью, должно быть, не только наполнил мои уши, но и занял мою душу. Поэтому, мне кажется, нам следует поступить так: сегодня воспользоваться ею и рассмотреть прочее относительно имен, а завтра, если вам будет угодно, отвратить ее жертвенно и очиститься, найдя, кто в силах очищать это — из жрецов ли кого-нибудь или из софистов.

Гермоген. Я согласен, потому что с большим удовольствием слушал бы, что еще остается сказать об именах.

Сократ. Сделаем же так. Откуда, хочешь, начнем мы свое исследование, теперь, как уже вошли в пределы какого-то типа, чтобы видеть, будут ли нам свидетелями сами имена, что каждое из них полагается не вовсе так, случайно, но имеет некоторую правильность? Упомянутые имена героев и людей могли бы, может быть, обмануть нас, потому что многие из них даются, как мы прежде говорили, по фамилиям предков и к иным вовсе не идут, а многие также прилагаются, как знаки желания, например, Эвтихид (счастливый), Сосия (сохраненный), Феофил (боголюбезный), и подобные. Так все такие, мне кажется, надобно оставить. Вероятно, найдем мы гораздо правильнее приложенными те, которые всегда существенны и согласны с природой, потому что приложение имен с этой стороны, надо думать, было предметом особенной заботливости. Некоторые же из них, может быть, приложены и больше божественной, нежели человеческой силой.

Гермоген. Ты, кажется, хорошо говоришь, Сократ.

Сократ. Так не справедливо ли будет начать нам исследование от богов, каким образом боги назвали правильным это самое имя?

Гермоген. И естественно.

Сократ. Тут я подозреваю следующее. Первые из людей, населявших Элладу, мне кажется, чтили тех только богов, которых чтут теперь многие из варваров, то есть солнце, луну, землю, звезды и небо. Видя, что все они всегда идут своим путем, бегут, от этой природы бежания те люди наименовали их богами, а впоследствии, признав и всех других, они уже и этим усвоили то же название. Походит ли несколько на правду что я говорю, или нет?

Гермоген. Конечно, походит.

Сократ. Что же после этого будем исследовать? Или уж ясно, что гениев, героев и людей?

Гермоген. Гениев.

Сократ. И в самом деле, Гермоген, что означает имя гений? Наблюдай, покажется ли тебе, что я нечто говорю.

Гермоген. Говори только.

Сократ. Знаешь ли, кого Гесиод называет демонами?

Гермоген. Не могу припомнить.

Сократ. И того не припомнишь, что сперва был золотой род людей?

Гермоген. Это знаю.

Сократ. Так вот что Гесиод говорит о нем:

> Потом, когда тот род судьбы веленьем скрылся,
> Земными чистые те гении зовутся;
> Щиты они от зол, благие стражи смертных.

Гермоген. Так что же?

Сократ. Думаю, то говорит он, что золотой род по природе был не золотой, а добрый и прекрасный. Доказательством же служит мне то, что и нас называет он родом железным.

Гермоген. Ты говоришь правду.

Сократ. Не думаешь ли, что и из нынешних того, кто добр, относит он к роду золотому?

Гермоген. Естественно.

Сократ. А добрые иное ли что, чем разумные?

Гермоген. Разумные.

Сократ. Так вот такими-то более всего, кажется мне, называет он гениев, так как они были разумны и знающи, то Гесиод и наименовал их гениями. Да на древнем нашем языке этому слову соответствует именно такое значение. Хорошо говорит и он, говорят и многие другие поэты, что когда добрый человек умрет, тогда получит важнейший жребий и честь, и, по имени разумности, сделается гением. Поэтому и я полагаю, что человек знающий, который был бы добр, есть существо гениальное, жив он или умер, и правильно называется гением.

Гермоген. И я, как мне кажется, Сократ, в этом совершенно схожусь с твоим мнением. Что же будет герой?

Сократ. Это не очень трудно понять. Имя героев несколько уклонилось, но явно, что оно произошло от Эроса.

Гермоген. Как ты говоришь?

Сократ. Разве не знаешь ты, что герои — полубоги?

Гермоген. Так что ж?

Сократ. То есть все они произошли от любви либо бога к смертной, либо смертного к богине. Если будешь рассматривать так, и притом на основании аттического древнего языка, то узнаешь и больше. Тебе откроется, что от имени Эроса, от которого произошли герои, слово герой немного отступило как название. Герои либо имеют это происхождение, либо они были софисты, сильные риторы и диалектики, способные предлагать вопросы, ибо εἴρειν значить «говорить». Поэтому на аттическом языке, как мы сейчас заметили, так называемые герои, некоторые риторы и эротики сходятся в своем значении, так что род риторов и софистов оказывается племенем героев. Так не это трудно понять, а скорее имя людей, почему они называются людьми. Ты можешь сказать?

Гермоген. Куда мне, добряк? Если бы я и был в состоянии найти это, то не настаивал бы, ибо думаю, что ты скорее найдешь, чем я.

Сократ. Видно же, ты веришь воодушевлению Эвтифрона.

Гермоген. Очевидно.

Сократ. Да и правильно веришь. Вот я и теперь уже, видимо, настроен к хитрому мышлению и, должно быть, если не поостерегусь, ныне же буду мудрее надлежащего. Наблюдай, что я говорю. Во-первых, относительно имен надобно заметить то, что мы часто одни буквы вносим в них, а другие изгоняем из них, когда хотим от чего-нибудь взять название, да переставляем и ударения. Например, чтобы из выражения Διί φίλος (любезен Зевсу) получить имя Δίφιλος (Дифил), вторую ι в нем мы уничтожаем и вместо острого ударения на среднем слоге произносим тяжелое; в другие же имена, напротив, вносим буквы, и тяжелое ударение произносим как острое.

Гермоген. Ты правду говоришь.

Сократ. Так между прочими именами одно, подвергшееся подобной перемене, есть, как мне кажется, и имя людей, потому что из выражения оно, по отнятии от него одного α и по перенесении на конец тяжелого ударения, сделалось именем.

Гермоген. Как ты говоришь?

Сократ. Вот как. Это имя значит человек, потому что прочие животные того, чтó видят, не рассматривают, не рассчитывают, не соображают; напротив, человек, как только увидел, тотчас сообразил и рассчитал, что

увидел. Отсюда из животных только человек правильно назван — соображающий, что увидел. Это и отражено в имени человек.

Гермоген. Что же? После этого спросить ли тебя о том, чтó узнал бы я с удовольствием?

Сократ. Конечно.

Гермоген. Это дело, мне кажется, как бы по порядку следует за прежним. Мы называем нечто в человеке душой и телом.

Сократ. Как не называть?

Гермоген. Постараемся же и это разобрать, как прежнее.

Сократ. Ты говоришь об исследовании души, что она по праву носит это имя, а потом опять об исследовании тела?

Гермоген. Да.

Сократ. Чтобы сказать об этом сразу, назвавшие душу имели, думаю, в виду ту мысль, что душа (ψυχή), пока присуща она телу, есть причина его жизни, так как дает ему способность дышать и охлаждаться, и если охлаждения недостает, тело разрушается и кончается. Поэтому, кажется мне, назвали ее душой. Но, если хочешь, потерпи, потому что я, следуя Эвтифронам, кажется, усматриваю нечто убедительнее этого. Такое мнение, как мне представляется, могут, конечно, презирать и считать затейливым, однакож рассматривай, не понравится ли оно и тебе?

Гермоген. Только говори.

Сократ. Природу всего тела, чтобы оно и жило и ходило, что иное поддерживает и водит, по твоему мнению, как не душа?

Гермоген. Не иное.

Сократ. Что же? А природу всех прочих вещей, — разве не веришь Анаксагору, — устрояет и поддерживает ум и душа?

Гермоген. Верю.

Сократ. Стало быть, это имя хорошо бы прилагать к той способности, которая водит и держит (ο'χετ και έχει) природу, и изменить его в φυσέχην (держащее природу). Впрочем, для простоты можно говорить и ψυχή.

Гермоген. Конечно; мне даже кажется, что это искуснее того.

Сократ. Да так и есть; ведь смешно же в самом деле имя употреблять так, как оно положено.

Гермоген. Но то, чтó после этого, — что скажем о нем?

Сократ. Имеешь в виду тело?

Гермоген. Да.

Сократ. Это представляется мне различным образом: отступи хоть несколько — и производств множество. Так, некоторые тело называют гробом души, которая в настоящее время как бы положена в нем. А как телом опять означается то, чтó означает душа, то тело правильно поэтому называется и знаком. Но это имя особенно установили, мне кажется, орфисты, полагая, что душа несет здесь наказание за то, за что несет, и что она имеет этот покров, чтобы могла быть соблюдена будто в темнице. Итак, это имя «сома», как оно произносится, выражает узилище души, пока душа не воздаст должного, и тут не надо изменять ни одной буквы.

Гермоген. Об этом, мне кажется, достаточно сказано, Сократ, но нельзя ли бы нам таким же образом сделать исследование об именах богов, подобно тому, как ты говорил сейчас об имени Зевса, — какая правильность заключается в их наименованиях?

Сократ. Да, клянусь Зевсом, Гермоген, мы, если только есть в нас ум, могли бы привести одно прекрасное основание, что о богах ничего не знаем, ни о них самих, ни об именах, какими они называют себя, хотя ясно, что они-то называют себя справедливо. Другое же основание правильно-

сти в том, как в молитвах нам велит закон молиться, ибо какими которые боги любят называться именами, так, не зная других наименований, должны называть их и мы; и это, мне кажется, узаконено хорошо. Так, если хочешь, будем рассуждать, как бы предупреждая богов, что относительно них мы не исследуем ничего, ибо не считаем себя способными исследовать, а обратим свои рассуждения к людям, которые, составив себе некогда понятие о них, прилагали к ним имена: это — дело не укоризненное.

Гермоген. Ты говоришь, кажется, дельно, Сократ; так и сделаем.

Сократ. Так иначе ли начнем, чем с Весты, по закону?

Гермоген. В самом деле справедливо.

Сократ. Какая же, говорят, была мысль назвать Весту Вестой?

Гермоген. Клянусь Зевсом, и это, думаю, не легко.

Сократ. Первые прилагатели имен, добрый Гермоген, должно быть, не худые в самом деде были люди, но какие-то верхогляды и болтуны.

Гермоген. Почему же?

Сократ. Приложение имен мне представляется делом каких-то таких людей. И кто стал бы рассматривать даже имена иностранные, все-таки нашел бы, что значит каждое из них. Например, здесь, что мы называем ου'σίαν, то есть сущностью, другие зовут ε'σίαν, а еще другие — ω'σίαν. Итак сперва, применительно к второму из этих имен, было основание сущность вещей назвать ε'σίαν (Вестой). А так как у нас и то, что причастно сущности, называется также Вестой, то вот наша Веста вышла и правильным именем. В древности, видно, и мы сущность называли ε'σίαν. Притом, и судя по жертвам, можно полагать, что прилагатели имен имели такую мысль, потому что те, кто Весту называли сущностью всего, находили приличным приносить жертву первой Весте, прежде чем всем богам. А у кого употреблялось ω'σία, те почти усвоили взгляд Гераклита, полагая, что все сущее идет и ничто не стоит. Поэтому причиной и вождем у них был толчок, и отсюда хорошо было назвать это ω'σίαν. Так вот как мы, люди, ничего не знающие, рассудили об этом. После Весты справедливо будет исследовать Рею и Кроноса, хотя имя Кроноса мы уже и рассматривали. Впрочем, может быть, это не отговорка.

Гермоген. Почему же, Сократ?

Сократ. Ах, добряк! Мне пришел на мысль рой мудрости.

Гермоген. Какой же это?

Сократ. Очень смешно сказать, между тем дело, думаю, правдоподобное.

Гермоген. Что это за дело?

Сократ. Я как будто вижу Гераклита, произносящего некоторые древние изречения мудрецов из времен Кроноса и Реи, приводимые также и Гомером.

Гермоген. Как ты это говоришь?

Сократ. Гераклит говорит, что все идет и ничто не стоит, и уподобляя сущее течению (ῥοη) реки, прибавляет, что дважды в одну и ту же реку войти невозможно.

Гермоген. Так.

Сократ. Что же? Кажется ли тебе, что чужда была Гераклита мысль, что прилагатель имен предкам прочих богов дал имена Реи (течения) и Кроноса (времени)? Нежели случайно, думаешь, с обоими богами соединил он наименования текучести? Так опять и Гомер отцом богов называет Океан, а матерью Тифию. То же, думаю, и Гесиод. Говорит где-то и Орфей, что

Первый вступил тогда в брак Океан красиво текущий,
Взял за себя сестру от матери общей — Тифию.

Так вот на что смотри, как они и между собой согласны, и все направляют к Гераклитову взгляду.

Гермоген. Видимо, в твоих словах что-то есть, Сократ; однакож я не знаю, что значит имя Тифии.

Сократ. Да почти то же самое, что называется сокровенным именем ручья; потому что слова «пропускаемое» и «вливаемое через лейку» указывают на ручей. Из этих-то обоих имен и сложилось имя Тифия.

Гермоген. Это изысканно, Сократ.

Сократ. Почему не так? Но что за этим? О Зевсе мы уже сказали.

Гермоген. Да.

Сократ. Так будем говорить о его братьях, Посейдоне и Плутоне, и о другом имени, которым называют его.

Гермоген. Конечно.

Сократ. Первый, назвавший Посейдона Посейдоном, назвал его, кажется, потому, что, когда он шел, природа моря удержала его и не позволила ему идти далее, но была для него как бы ножными узами. Так вот начальник этой силы, бог, и назван Посейдоном, как бы скованным по ногам (Ποσίδεσμον); буква же ε внесена сюда, может быть, для благоприличия. Впрочем, пожалуй, и не то здесь говорится, но вместо σ сперва стояли в этом слове две λ, так что оно было именем многознающего бога. А может быть, он назван от глагола «трясти» потрясающим, и потом к этому слову прибавлены π и δ. Что же касается Плутона, то он получил это имя от даяния богатства, так как богатство достается глубоко из земли. А преисподнюю, кажется, многие понимают как невидимое, прилагают к ней это имя и, боясь такого имени, называют ее Плутоном.

Гермоген. А тебе как представляется, Сократ?

Сократ. Мне кажется, люди относительно этого бога силы глубоко ошибались и незаслуженно боялись его. Ведь боятся того, что, когда кто из нас умрет, навсегда там останется; испугались и того, что душа отходит к нему обнаженной от тела; а мне кажется, что все стремится к чему-то тому же — и власть этого бога, и его имя.

Гермоген. Каким же образом?

Сократ. Я скажу тебе, что именно представляется мне. Скажи, какое бы то ни было животное какими узами сильнее вынуждается оставаться где-нибудь, — необходимостью или вожделением?

Гермоген. Вожделение гораздо выше, Сократ.

Сократ. Так думаешь ли, что многие не избавились бы от преисподней, если бы преисподняя не связывала их сильнейшими тамошними узами?

Гермоген. Явно.

Сократ. Стало быть, преисподняя связывает их, как видно, каким-то вожделением, если связывает узами крепчайшими, а не необходимостью.

Гермоген. Видимо.

Сократ. А вожделений, не правда ли, много?

Емр. Да.

Сократ. Стало быть, преисподняя связывает их вожделением величайшим из вожделений, если хочет удержать их самыми крепкими узами.

Гермоген. Да.

Сократ. А есть ли какое-нибудь вожделение больше, как, обращаясь с кем-нибудь, думать, что через него сделаешься лучшим человеком?

Гермоген. Клянусь Зевсом, никакого, Сократ.

Сократ. Поэтому скажем, стало быть, Гермоген, что из тамошних никто не захочет удалиться сюда, даже сами Сирены, но и эти, и все другие там очарованы; так хороши, как видно, речи, которые умеет говорить им пре-

исподняя. И следует поэтому думать, что этот бог — совершенный софист и великий благодетель находящихся у него душ, если в самом деле подает тамошним столь великие блага; и так много у него там избытков, что от этого получил он и имя Плутона. Да и то, — не хочет он обращаться с людьми, имеющими тела, а тогда только вступает с ними в связь, когда душа бывает чиста от всех, относящихся к телу, зол и вожделений. Не дело ли философа, благонастроенного мужа, и то, что он таким образом связал и держит их в узах добродетели, тогда как, при порывах и неистовстве тела, не мог бы и Кронос — отец — удержать их, связав так называемыми своими узами?

Гермоген. Ты, должно быть, дело говоришь, Сократ.

Сократ. Да и имя преисподней, Гермоген, произошло далеко не от невидимого, а гораздо скорее от того, что она знает все прекрасное. Применительно к этому слову законодатель назвал преисподнюю.

Гермоген. Пускай. Но от чего Деметру, Геру, Аполлона, Афину, Гефеста, Арея и прочих богов? Как скажем?

Сократ. Деметра названа, по-видимому, от пищи, которую раздает, как мать, а Гера — как некая любимица, отчего и говорится, что Зевс был ее любовником. А может быть, законодатель, смотря на небесные явления, Герой скрытно наименовал воздух, то есть положил начало в конце; ты можешь это узнать, если будешь чаще произносить имя Геры. Что же касается Ферефатты, то многие, как видно, по неопытности относительно правильности имен боятся и этого имени, и Аполлона. Изменив название, они представляют Ферсефону, и страшным кажется им это имя, а между тем оно дает знать, что богиня мудра; ибо, когда производятся дела, прикасаться к ним, браться за них и преследовать их было бы мудростью. Итак, эта богиня за мудрость и ухватливость в производящихся делах могла бы быть правильно названа Ферепафой или чем-то таким. Поэтому с ней сопоставляется преисподняя, как мудрая, какова она и есть. А теперь, предпочитая благозвучие истине, уклоняют это имя от его значения и богиню называют Ферефаттой. То же, как говорю, и об Аполлоне: многие боятся имени этого бога, как будто оно выражает что-то страшное. Или ты не замечал?

Гермоген. Конечно замечал, и ты правду говоришь.

Сократ. А между тем оно, как мне кажется, для показания силы этого бога, приложено к нему прекрасно.

Гермоген. Как же?

Сократ. Я постараюсь сказать, что́ именно мне представляется. Ведь нет имени, которое при своем единстве больше приноровлено было бы к выражению четырех сил этого бога, так что оно касается всех их и некоторым образом указывает на искусства — и музыкальное, и провещательное, и врачевательное, и стрелковое.

Гермоген. Так говори; ведь по твоим словам, это имя есть что-то странное.

Сократ. А между тем оно самое гармоничное, так как этот бог — музыкант. Во-первых, умилостивление и очищения, предписываемые как врачами, так и провещателями, священные обходы то с врачебными, то с провещательскими средствами, омывания при этом и опрыскивания, все это в состоянии сделать одно: представить человека чистым и по телу и по душе. Или нет?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Но этот бог не есть ли очиститель, омыватель и освобождатель от таких зол?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Так по своим освобождениям (α'πολύσεις) и омываниям (α'πολούσεις), как врач в таких делах, он правильно может быть назван

Омывателем (Απολούων). Потом, по провещательности, весьма правильно было бы называть его, как называют фессалийцы, истинным и простым (α'πλοὺν), что — одно и то же; а все фессалийцы произносят его имя «Аплон». Далее, по всегдашнему метанию, как сильный в стрельбе, он может быть назван всегда метающим. Наконец, что касается музыки, нужно заметить, что α в начале слов часто значит *вместе,* так и здесь означает совместную полюсность, — и на небе, крайние точки которого называются полюсами, и в гармонии пения, где полюсы получают имя симфонии. И вот это, как говорят знатоки в музыке и астрономии, связывает все вместе некоторой гармонией. Итак, этот бог владычествует своей гармонией, выражая ее в совместном вращании всего и у богов, и у людей. Поэтому, как и в словах «спутник жизни» и «разделительница ложа» мы приставили α, так назвали и Аполлона, который прежде был «вместе вращающий», то есть прибавили вторую λ, так как без него это слово было соименно со страшным словом «погубитель». Неправильно рассматривая это имя, некоторые и теперь подозревают в нем такую силу и боятся его, как означающего какую-нибудь гибель. Между тем оно, как сейчас сказано, приложено к богу так, что касается всех его свойств — простоты, всегдашнего стреляния, омывания, совместного вращения. А Муз и вообще музыкальное искусство законодатель наименовал этим именем, как видно, от ощупывания или от исследования и философии; Литу же — от кротости этой богини, так как она выражает свое благожелание всякому, о чем кто просит ее. Может быть, впрочем, верно и то, как называют ее иностранцы, а из иностранцев многие называют ее Лифо́. Видно, они не за суровость нрава, а за кротость и мягкость нашли приличным назвать ее Лифо, если так называют. Артемида же получила имя, по-видимому, от непорочности и скромности, за ее любовь к девственности. Впрочем, назвавший эту богиню, может быть, назвал ее за знание добродетели или за то, что она ненавидела женскую ниву, осеменяемую мужчиной. Итак, прилагавший имена дал такое имя богине или за что-нибудь в этом роде, или за все сказанное.

Гермоген. Что же Дионис и Афродита?

Сократ. О великом деле спрашиваешь ты, сын Гиппоника. Но способ исследования имен, принадлежащих этим богам, есть и серьезный, и шуточный; о серьезном спроси кого-нибудь другого, а шуточный ничто не мешает рассмотреть и нам, потому что шутку любят и боги. Если Дионис означает дающего вино, то Дионисом в этом случае он назван был бы шуточно; а вино, располагающее многих пьяниц, не имеющих ума, думать, будто у них есть ум, по всей справедливости, также в шутку, могло бы быть названо винным умом. Что же касается Афродиты, то не следует противоречить Гесиоду, а согласиться, что Афродита названа по ее рождению из морской пены.

Гермоген. Но ты, как афинянин, Сократ, конечно не забудешь ни об Афине, ни о Гефесте и Арее.

Сократ. Да и не естественно.

Гермоген. Конечно нет.

Сократ. О другом ее имени не трудно сказать, почему оно приложено.

Гермоген. О каком?

Сократ. Мы называем же ее Палладой.

Гермоген. Как не называть.

Сократ. Но полагая, что это имя взято от пляски в вооружении, мы правильно, думаю, положили бы, потому что потрясать и потрясаться, прыгать и кружиться значит у нас поднимать себя или что другое вверх, взять что-нибудь с земли или держать в руках.

Гермоген. Конечно.

Сократ. Так Паллада поэтому.

Гермоген. Да и правильно. Но как скажешь о другом?

Сократ. Об имени Афины?

Гермоген. Да.

Сократ. Это тяжелее, друг мой. Об Афине и древние думали, по-видимому, так, как думают нынешние знатоки Гомера. Ведь многие из этих, истолковывая поэта, говорят, что Афина сотворила ум и мысль, и составитель имен что-то такое представлял относительно ее; еще же величественнее говорит он, называя Афину как бы умом бога, как бы она есть Феоноя, и в этом слове, по произношению иностранному, употребив, вместо η, α и отняв ι и σ. А может быть, и не так, но составитель имен, предпочтительно перед прочими, назвал ее Феоноей, поскольку она мыслит божественное. Ничто не мешает полагать и то, что он разумел помышление сердца и, олицетворяя его в этой богине, хотел назвать ее Ифоноей. Впоследствии же либо сам он, либо другие, направляя это имя, как думали, к лучшему, назвали ее Афиной.

Гермоген. Но что о Гефесте? Как скажешь?

Сократ. Ты спрашиваешь о благородном знатоке света?

Гермоген. Выходит.

Сократ. Да не он ли это всем известный Фест, притянувший к себе букву η?

Гермоген. Должно быть, если только тебе, сколько видно, не кажется как-нибудь иначе.

Сократ. Но что бы ни казалось, спрашивай об Арее.

Гермоген. Спрашиваю.

Сократ. Арей, если угодно, мог быть назван по мужскому полу и по мужеству; да хотя бы опять назывался он по жесткости и неуступчивости, что выражается словом «несокрушимое», — воинственному богу и в этом, и во всяком смысле прилично называться Ареем.

Гермоген. Конечно.

Сократ. Теперь от богов отстанем, ради богов, потому что я боюсь рассуждать о них. Предлагай мне вопросы о чем хочешь другом, чтобы тебе видеть, каковы кони Эвтифроновы.

Гермоген. Конечно, сделаю так, но по крайней мере об одном еще спрошу тебя, о Геремесе, ибо Кратил не соглашается, что я «Гермоген». Постараемся же рассмотреть Гермеса, что значит это имя, чтобы видеть, говорит ли этот что-нибудь.

Сократ. Да это-то имя, «Гермес», по-видимому, относится несколько и к предмету, потому что означает истолкователя, вестника, хищника и обманщика на словах и деятеля на торговой площади; все эти занятия касаются содержания нашей речи. Итак, что говорили мы и прежде, глагол εἴρειν означает употребление слова, а другой, часто встречающийся у Гомера в форме ε'μήσατο, значит *измышлять.* Из обоих этих глаголов законодатель как бы повелевает нам составлять имя бога, введшего в употребление речь и выдумавшего слово. Люди! кто выдумал употреблять речь, тот может справедливо называться у вас εἰρέμης. А мы теперь, заботясь, думаю, о красоте, изменили это имя в Гермеса. Да и Ирида названа, видно, от εἴρειν, потому что она была вестницей.

Гермоген. Клянусь Зевсом, Кратил, стало быть, как мне кажется, хорошо говорит, что я не Гермоген, потому что вовсе нелегко измышляю слово.

Сократ. Но ведь и Пан, сын Гермеса, вероятно, имеет две природы, друг мой.

Гермоген. Как же так?

Сократ. Ты знаешь, что это слово означает все; оно всегда круговращает и перевертывает; оно — двойное: истинное и ложное.

Гермоген. Конечно.

Сократ. Истинная сторона его легка и божественна, она живет вверху между богами; а ложная — внизу, среди народной черни, — она жестка и трагична (козлиста). Отсюда в трагичной (козлистой) жизни множество мифов и лжи.

Гермоген. Конечно.

Сократ. Стало быть, все, показывающее и всегда вращающее, правильно называется Паном, пастухом коз, двухприродным сыном Гермеса, который вверху легок, а внизу жесток и козловиден. Притом Пан есть или слово, или брат слова, если только он — сын Гермеса; если брат походит на брата — нет ничего удивительного. Но, как я уже говорил, отстанем от богов, почтеннейший.

Гермоген. От таких, Сократ, пожалуй, если хочешь, но о других что мешает тебе рассуждать, например, о солнце, о луне, о звездах, о земле, об эфире, о воздухе, об огне, о воде, о временах года, о годе?

Сократ. Ты слишком многое приказываешь мне. Впрочем, если это будет тебе приятно, я готов.

Гермоген. Сделай одолжение.

Сократ. О чем же сперва хочешь слышать? Или, как сказал, будем рассуждать о солнце?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Но речь о солнце, по-видимому, сделалась бы более наглядной, если бы говорящий воспользовался его дорийским именем; у дорян же оно называются ἄλιος. Дорийское ἄλιος, применительно к глаголу ἁλίζειν, значит собираться людям в одно место, когда солнце восходит; могло быть оно названо и потому, что всегда в своем ходе вращается около земли, или и потому, что своим движением разнообразит произведения земли; а разнообразить и испещрять цветами — одно и то же.

Гермоген. Чтó же будет луна?

Сократ. Это имя — σελήνη — видимо, дразнит Анаксагора.

Гермоген. Отчего так?

Сократ. Выходит, что он открыл только старое, сказав недавно, что луна заимствует свой свет от солнца.

Гермоген. Как это?

Сократ. Так, что блеск и свет — одно и то же.

Гермоген. Да.

Сократ. Но этот свет вокруг луны всегда нов и древен, если только анаксагорейцы говорят правду. Всегда ходя около нее, солнце постоянно освещает ее новым светом, старый же остается от прежнего месяца.

Гермоген. Конечно.

Сократ. А Селанеей называют ее многие.

Гермоген. Конечно.

Сократ. Поскольку она всегда имеет блеск новый и старый, то по всей справедливости могла бы быть названа составным именем, которое в слитном виде произносится «селанея».

Гермоген. Это имя по крайней мере дифирамбическое, Сократ. Но как ты говоришь о месяце и звездах?

Сократ. Месяц мог бы так назван от уменьшаемости, а звезды получили имя, по-видимому, от молнии; молния же получила такое имя, потому что она заставляет отвращать глаза.

Гермоген. Чтó же огонь и вода?

Сократ. Касательно огня я в недоумении: должно быть, либо Эвтифронова муза оставила меня, либо это очень трудно. Смотри же, каким пользуюсь я средством в отношении ко всему тому, в чем сомневаюсь.

Гермоген. Каким же?

Сократ. Я открою тебе. Отвечай мне: можешь ли сказать, каким образом получил имя огонь?

Гермоген. Клянусь Зевсом, не могу.

Сократ. Наблюдай же, что я подозреваю в отношении к нему. Я замечаю, что эллины, и особенно те из них, кто живет под властью варваров, многими именами обязаны варварам.

Гермоген. Так что же?

Сократ. Кто будет исследовать это имя по законам эллинского языка, естественно ли оно придано, а не по законам того, от которого оно произошло, тот, знай, будет недоумевать.

Гермоген. Естественно.

Сократ. Смотри же, и это имя, огонь, не есть ли что-то варварское, потому что не легко привить его к эллинскому языку; и вот фригийцы, произнося это слово, очевидно уклоняются несколько от эллинского его произношения. Таковы же слова вода, собака и многие другие.

Гермоген. Так.

Сократ. Стало быть, тут не должно быть насилия, потому что могут ведь и вспомнить их. Поэтому огонь и воду я устраняю. Но воздух, Гермоген, не потому ли назван воздухом, что поднимает наземное, или — что он всегда течет, или — что от его течения происходит ветер? Потому что ветры у поэтов называются дуновениями. Может быть, смысл его такой, как бы кто говорил «поток ветра», «поток дуновений». А эфир я понимаю как-то так, что он всегда бежит, обтекая воздух, и потому справедливо мог бы быть назван непрестанным обтекателем воздуха. Земля же скорее имеет то значение, какое соединяют с ней, называя ее Геей, потому что Гея правильно называется родительницей, как говорит Гомер, у которого γεγάασι значит *порождены.*

Гермоген. Пускай.

Сократ. Что же было у нас предположено после этого?

Гермоген. Времена года, Сократ, и сам год.

Сократ. Времена года, если хочешь знать это имя правильно, надобно произносить аттически, как произносили его в древности, ибо времена года названы так потому, что ими определяются зимы, лета, ветры и произрастающие из земли плоды. А как определяющие, они справедливо называются «времена года». Слова же «лета» и «годы» должны составлять нечто одно. Ведь это — всякая вещь, преемственно выводящая на свет то, что рождается и бывает, и выводимое испытывающая в себе; как прежде видели мы, что Зевса, разделив имя его надвое, люди стали называть то Зином, то Дием, так и теперь — то говорят «годы», потому что он в себе, то — «лета», потому что он испытывает. Целое же выражение, которым означается испытующее в себе, показывает одно, разделенное надвое; так что в одном слове вышли два имени — «года» и «лета».

Гермоген. В самом деле, Сократ, ты сделал большие успехи.

Сократ. Да, в мудрости, думаю, я далеко ушел.

Гермоген. Конечно.

Сократ. Вероятно, еще будешь говорить.

Гермоген. Да, после этого вида я охотно рассмотрел бы те прекрасные имена, — в какой степени справедливо они приложены, — имена, относящиеся к добродетели, как-то: разумность, смышленость, справедливость и все подобные этим.

Сократ. Ты поднимаешь, друг, не маловажный род имен, но так как теперь я одет в шкуру льва[1], то не следует робеть и надобно, как видно, рассматривать и разумность, и смышленость, и думу, и знание, и все те прочие, о которых говоришь, прекрасные имена.

Гермоген. Конечно, не следует нам отказываться.

Сократ. Однакож, клянусь собакой, мне кажется, что самые древние люди, занимавшиеся приложением имен, как и теперь многие из софистов, от частого верченья при поисках того, в чем состоит существо дела, страдают кружением головы, и оттого им представляется, будто кружатся и всячески вращаются сами вещи; то есть причину этого своего мнения видят они не в себе, не в собственном своем состоянии, а таковы, говорят, сами вещи, что ничто между нами не стоит, не бывает твердо, а все течет, несется и всегда содержит в себе всякое движение и рождение. Так я говорю, имея в виду все упомянутые теперь имена.

Гермоген. Как же это, Сократ?

Сократ. Может быть, ты не понял сейчас сказанного, что имена прилагаются все как будто к вещам несущимся, текущим и происходящим.

Гермоген. Не очень вдумался.

Сократ. Однакож первое это, что́ как первое высказано нами, непременно таково?

Гермоген. Что такое?

Сократ. Разумность; ведь это есть мысль о движении и течении, а можно понимать и выгоду движения; по крайней мере здесь говорится о движении. Потом, дума, если угодно, всячески указывает на рассматривание и колебание порождения, ибо колебать и рассматривать — одно и то же. Далее, если хочешь, самое мысль (νόησις) есть желание нового, а новым обозначается то, что всегда происходит. Это расположение души хотел выразить положивший имя νεόεσιν, которое в древности произносили иначе: вместо η надлежало читать двойное ε. А рассудительность, которую мы только сейчас рассматривали, есть сохранение разумности. Даже и знание (ε'πιστήμη) показывает как бы последование замечательной души за ходом дел, причем она и не отстает, и не забегает вперед. Поэтому в слово ε'πιστήμη нужно внести ι и читать ε'πιίστημη; смышленость может казаться чем-то таким, как соображение; когда говорят «смекнуть», то это совершенно соответствует знанию, ибо шествие вместе означает душу, идущую рядом с вещами. Так и мудрость (σοφία) значит — касаться движения. Это, конечно, достаточно темно и странно, но мы должны припомнить по местам слова поэтов, которые, когда говорят о чем-нибудь таком, что начинает идти быстро, употребляют слово ε'συ'θη (шел торопливо). А у одного из благородных лаконцев было и имя Сус, которым лакедемоняне называют быстрое стремление. Осязание этого движения, когда движутся вещи, и означает имя София. Что же касается слова добро, то это имя естественно прилагается к тому, что по всей своей природе достойно удивления, ибо так как вещи идут, то есть в них скорость, есть и медленность. Но таково не все, а нечто, достойное удивления, быстрое. Этому-то достойному удивления дано название — добро. Справедливость, так как это имя прилагается к разумению правого, легко понять, а само правое — трудно, да и видно, что до некоторой степени большинство соглашается в этом, а потом начинает спорить. Ведь держащиеся той мысли, что все — в

---

[1] Подразумевается Осел в шкуре Льва из басни Эзопа.

ходу, представляют в мире, конечно, много такого, что есть не более, как преходящее, однакож во всем этом допускают и нечто, чем проникается целое и что производит все бывающее. Это нечто есть быстрейшее и тончайшее, потому что не иначе можно проникать все преходящее, как будучи самым тонким, чтобы ничем не задерживаться, и самым быстрым, чтобы пользоваться всем другим, как бы оно стояло. Но так как проникающее (διαίόν) управляет всем прочим, то это имя правильно дано справедливому (δικαιον), приняв для благозвучия звук κ. И вот досюдова, как мы говорили, большинство соглашается, что это есть справедливое. Но я, Гермоген, человек в этом отношении дотошный, разузнал все здесь тайно, будто справедливое тождественно с причиной, ибо то, через что нечто бывает, есть причина, — и иные собственно ради причины считали это название правильным. А когда, выслушав такое мнение, я тем не менее снова потихоньку спрашиваю: что же такое будет справедливое, почтеннейший, если это так? — тогда мой вопрос, кажется, заходит уже дальше требуемого, перескакивает через исследуемый предмет. Довольно, говорят, знать мне и слышать; думая же удовлетворить меня, начинают утверждать один то, другой — другое, и тут больше не сходятся между собой. Один, например, полагает: справедливое — солнце, потому что оно одно, через все проникая и разогревая, управляет сущим. А как скоро, выслушав это, будто что-то прекрасное, я начинаю с удовольствием пересказывать кому-нибудь то же самое, этот слушатель смеется надо мной и спрашивает: неужели, думаешь, у людей не бывает ничего справедливого, когда солнце зашло? Потом, устав от моих надоеданий, он с своей стороны заявляет, что справедливое есть сам огонь. Но в этом не легко удостовериться. Другой имеет в виду здесь не сам огонь, а скрывающуюся в огне теплоту. Третий смеется над всеми подобными мнениями и говорит: справедливое есть то, чем признает его Анаксагор, — это ум; потому что ум, по мнению Анаксагора, самодержавно и ни с чем не смешиваясь, проходит всюду и устрояет все вещи. Так здесь, друг мой, я прихожу гораздо в большее недоумение, чем в каком находился, когда только что начал изучать справедливое, чтó такое оно. Впрочем имя, ради которого было у нас исследование, приложено к справедливому явно поэтому.

Гермоген. Мне представляется, Сократ, что ты слышал это от кого-нибудь, а не сам сочинил.

Сократ. А касательно других имен?

Гермоген. Те не так.

Сократ. Слушай же. Может быть, я и в остальном обману тебя, будто говорю, не выслушав никого. Что еще остается у нас после справедливости? Думаю, мы не рассматривали еще мужества. Несправедливость ведь, в существе дела, очевидно, есть только помеха тому, что проникает, а мужество (α'νδρεία) значит, что это имя получило свое начало от борьбы; борьба же, когда что течет, существенно обуславливается не чем иным, как противоположным течением. Поэтому если из имени α'νδρεία выкинуть δ, то получится имя α'νρεία (противотечение). Но ясно, что не всякому течению противоположное течение есть α'νδρεία, а только тому, которое направляется против справедливого; ибо иначе мужество не было бы похваляемо. И мужской пол, и мужчина близко подходят к сказанному значению, то есть к течению вверх. Напротив, женщина, по моему представлению, значит порождение. Женский же пол назван, кажется, от сосца, а сосец, Гермоген, не от того ли, что орошаемое им он заставляет цвести?

Гермоген. Видно, так, Сократ.

Сократ. Даже само слово расцветать, по моему мнению, выражает возрастание юношей, так как их возрастание совершается скоро и вдруг. Под-

делывая это слово, наименователь сложил его из глаголов бежать и скакать. Но ты не замечаешь, что я несусь как бы вне поприща, хватаясь за легкое, тогда как у нас остается еще много такого, что кажется серьезным.

Гермоген. Ты говоришь правду.

Сократ. И между серьезными вещами надобно взглянуть на искусство, что́ значит оно.

Гермоген. Конечно.

Сократ. Но искусство не означает ли обладания умом, если изменить некоторые буквы?

Гермоген. Это очень натянуто, Сократ.

Сократ. Ты не знаешь, почтеннейший, что́ первые установленные имена уже завалены теми, которые хотели придать им трагический характер через прибавку и удаление букв ради благозвучия и через различную их перестановку, для красоты и по вкусу времени. Вот и в слове κάτοπτρον (зеркало) не кажется ли тебе странной вставка буквы ρ? Ведь это делают, думаю, те, которые нисколько не заботятся об истине, а только фигурничают устами, так что, внеся многое в первые имена, они наконец производят то, что ни один человек не понимает, что́ значит известное имя; например, и сфинкса, вместо финкса, называют сфинксом, и многое другое.

Гермоген. Это так, Сократ.

Сократ. С другой стороны, кто позволит себе вносить в имена и отнимать от них как заблагорассудится, тот будет иметь большое удобство прилаживать всякое имя ко всякой вещи.

Гермоген. Ты говоришь правду.

Сократ. Конечно, правду. Поэтому тебе, мудрому вождю речи, надобно, да и естественно, думаю, соблюдать меру.

Гермоген. Желал бы.

Сократ. И я вместе с тобой желаю, Гермоген, только не слишком гоняйся за точностью, любезнейший, чтобы не надорвать моих сил. Ведь я приступаю к главнейшему в том, о чем говорил; так как после имени τέχνη (искусство) мы будем рассматривать слово μηχανή (машина). Машина, мне кажется, есть знак длинного пути к совершенству, потому что μῆκος (долгота) означает длинный путь. Так из обоих этих слов — долгота и совершенство — сложено имя машина. Но, как я и сейчас сказал, нам надобно идти к главнейшему в том, о чем было говорено: теперь должно исследовать, что́ значат имена добродетель (α'ρετή) и порок (κακία). Одного из них я еще не достигаю своим взглядом, а другое кажется мне очевидным, потому что согласно со всем прежним. При всеобщем движении вещей все идущее дурно есть порок, а когда это совершается в душе, — что она дурно направляется путем дел, — тогда оно от имени целого называется пороком по преимуществу. А что́ значит идти дурно, мне кажется ясно и из слова робость, которое мы прошли не рассмотрев, тогда как следовало рассмотреть его вместе с мужеством; должно быть, пропущено у нас и многое другое. Слово δειλία (робость души) означает крепкие узы; ибо λίαν (слишком) есть некоторая сила: поэтому δειλία должно выражать сильные и величайшие узы души, равно как и словом недоумение и всяким другим, которым, как видно, указывается на препятствие в хождении и движении, выражается зло. Так вот что, по-видимому, значит дурно идти: значит задерживаться и встречать препятствия в хождении; и когда это бывает в душе, тогда она становится полна порока. Если же в этом имя «порок», то имя «добродетель» (α'ρετή) будет противоположно этому, означая сперва удобное хождение, а потом — разрешенное течение доброй души; так что это имя досталось, как видно, тому, что всегда течет неудержимо и бес-

препятственно. Поэтому добродетель правильно было бы называть всегда текущей. Впрочем, может быть, разумеют под нею и избранную, так как она есть состояние самое избранное. Сокращенно же назвали ее добродетель. Теперь, может быть, не станешь говорить, что я выдумываю. Полагаю, что если правильно сказанное мною перед этим, что такое порок, то правильно и это имя — добродетель.

Гермоген. Но что будет значить имя κακό'ν (зло), о котором прежде ты много говорил?

Сократ. Странным, клянусь Зевсом, кажется мне это имя, и трудным для объяснения. Так и к нему я прилаживаю ту машину.

Гермоген. Какую это?

Сократ. Ту, которую назвали мы чем-то варварским.

Гермоген. Выходит, что говоришь правду. Впрочем, если хочешь, оставим это и постараемся рассмотреть прекрасное и постыдное, чтó в них скрывается основательного.

Сократ. Смысл слова постыдное представляется мне даже явным, ибо он согласен с прежними исследованиями. Мне думается, что налагатель имен всегда укоряет вещи, препятствующие течению и задерживающие его, а потому здесь всегда задерживающему течение дал имя, сокращенно произносимое теперь «постыдное».

Гермоген. Что же будет прекрасное?

Сократ. Это труднее понять, хотя смысл его зависит только от гармонии и долготы слога пэ.

Гермоген. Как это?

Сократ. Это имя, по-видимому, есть наименование рассудка.

Гермоген. Как ты говоришь?

Сократ. Ну да по какой причине, думаешь, названа каждая вещь? Не эта ли причина дала имена?

Гермоген. Непременно.

Сократ. И не в рассудке ли она или богов, или людей, или тех и других?

Гермоген. Да.

Сократ. Но назвавшее вещи и прекрасное не одно ли и то же? Не рассудок ли это?

Гермоген. Видимо.

Сократ. А все, что производится умом и рассудком, не есть ли произведение похвальное? Напротив, что не ими, — достойно порицания?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Но врачебным производится врачебное, плотническим — плотническое? Или как ты скажешь?

Гермоген. Скажу так.

Сократ. Стало быть, прекрасным — прекрасное?

Гермоген. По крайней мере, следует полагать.

Сократ. А это — не рассудок ли, как мы говорим?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Стало быть, это наименование, прекрасное, правильно прилагается к разумности, когда она совершает такие вещи, которые мы с удовольствием называем прекрасными.

Гермоген. Видимо.

Сократ. Что же еще остается у нас из этого?

Гермоген. Остаются слова, относящиеся к доброму и прекрасному: пригодное, выгодное, полезное, прибыльное и противоположное всему этому.

Сократ. Пригодное, вероятно, найдешь и ты, если будешь соображать прежнее, ибо оно родственно с знанием: оно выражает не что иное, как

движение души вместе с вещами, поэтому происходящие отсюда дела, от совместного движения названы пригодными или вместе движущимися.

Гермоген. Выходит.

Сократ. А прибыльное происходит от κέρδος (прибыль). Κέρδος же обнаружит свое значение, если вместо δ поставить в нем ν, потому что так именуется доброе. Проходя во все, оно смешивается, и налагатель имен, чтобы обозначить эту его силу, дал ему такое и имя; а потом вместо ν поставили δ, и стали произносить κέρδος.

Гермоген. Выгодное что такое?

Сократ. По-видимому, употреблять это слово, Гермоген, следует не так, как употребляют его торговцы, понимая под ним вознаграждение расхода; не этот, мне кажется, смысл заключает в себе «выгодное», а тот, что оно, будучи быстрее всего, не позволяет останавливаться делам и, когда движение пришло к концу, не дает ему застаиваться и прекращаться, но всегда разрешает остановку, если бы она хотела осуществиться, и делает движение беспрерывным и бессмертным. Поэтому-то, мне кажется, добро почтили словом выгоды, ибо выгодным назвали движение, разрешающее конец. Полезное же — слово иностранное, которым часто пользуется и Гомер в несколько измененной форме, означающей увеличение и возрастание.

Гермоген. Но что будут у нас имена, противоположные этим?

Сократ. Те, которыми выражается их отрицание, по крайней мере по моему мнению, не должны быть исследуемы.

Гермоген. Какие это?

Сократ. Непригодное, бесполезное, невыгодное, неприбыльное.

Гермоген. Правду говоришь.

Сократ. А гибельное и вредное достойны исследования.

Гермоген. Да.

Сократ. И гибельное есть вредящее течению, а вредящее есть желающее связать; связывающее же и вяжущее — одно и то же: это имена порицания. Итак, чтó желает связать течение, то правильно могло бы быть названо тем, что для красоты, как мне представляется, стали называть «гибельным».

Гермоген. Пестры выходят у тебя имена, Сократ; ты как будто насвистываешь теперь прелюдию посвященной Афине песни, произносишь это имя — «гибельное».

Сократ. Не моя вина, Гермоген, виноваты полагатели имен.

Гермоген. Правда. Но вредное что же будет?

Сократ. Что будет вредное? Смотри, Гермоген, как я справедливо говорю, полагая, что через прибавку и отнятие букв сильно меняется смысл имен, так что иногда хоть чуть-чуть переверни имя, тотчас выйдет противоположное значение. Таково, например, и слово δέον (вяжущее): оно пришло мне в голову, и я вспомнил сейчас, по поводу того, о чем хотел тебе говорить, — что новый наш язык, такой прекрасный, скрывая свой смысл, так перевернул слова обязанность и пагуба, что они показывают противоположное, тогда как древний тем и другим словом выражает именно то, чтó они значат.

Гермоген. Как ты говоришь?

Сократ. Я скажу тебе. Ты знаешь, что древние наши весьма часто употребляли ι и δ; не менее употребляют эти буквы и женщины, которые особенно сохраняют древний язык. А теперь вместо ι ввертывают в слова или ει, или η, вместо δ — ζ, так как эти буквы великолепнее.

Гермоген. Как же это?

Сократ. Например, ἡμέραν (день) древнейшие называли ἱμέραν, другие — ἑμέραν, а нынешние называют ἡμέραν.

Гермоген. Так.

Сократ. А знаешь ли, что только этим древним именем выражается мысль налагателя имен? Ведь он назвал день ἱμέραν потому, что применялся к радующимся людям, которые желают (ἱμείρουσιν) из тьмы перейти в свет.

Гермоген. Видимо.

Сократ. А теперь подняли это слово на ходули, так что и не поймешь, какой смысл имеет ἡμέραν, хотя некоторые думают, будто день (ἡμέραν) делает людей кроткими (ἥμερα), и потому так назван.

Гермоген. Мне кажется.

Сократ. И ζυγόν (ярмо), знаешь, древние называли δυογόν.

Гермоген. Конечно.

Сократ. И ζυγόν ничего не выражает, между тем как двум (δυείν), связанным для везения, справедливо дано имя δυογόν. А теперь ζυγόν. Множество и других имен этого рода.

Гермоген. Видимо.

Сократ. Так вот таким же образом, во-первых, так называемым δέον (вяжущее) означается противоположное всем именам, относящимся к добру; потому что, по идее добра, δέον есть δεσμός (узы) и препятствие в движении, сродное вредному.

Гермоген. И очень так представляется, Сократ.

Сократ. Но не то выйдет, если мы воспользуемся древним именем, которое положено, вероятно, гораздо правильнее, чем нынешнее, и которое будет согласно с прежними именами добра, если, вместо ε мы внесем в него ι, как произносили древние; ибо не δέον значит оно, а διόν (проницающее добро), и его-то налагатель имен действительно хвалит. Да таким образом не будет он противоречить и самому себе, но тем же самым с словом δέον будет представляться ему и полезное, и выгодное, и прибыльное, и доброе, и пригодное, и благоуспешное; это слово выразится только различными именами и, проходя своим благоустроением всюду, будет представлять достойное похвалы, тогда как задерживая и связывая, оно вызывает порицание. Даже и «вредное», если, по требованию древнего языка, вставить в это имя δ вместо ζ, переменившись, представится тебе именем, вяжущим идущее.

Гермоген. Но что будут значить, Сократ, слова удовольствие, скорбь, вожделение и подобные этим?

Сократ. Это, как мне кажется, Гермоген, не очень трудные. Ведь удовольствие (ηʿδονή) получило это имя как действие, стремящееся, по-видимому, к полезному (όνησιν), а δ вставлена в него с той целью, чтобы оно, вместо ηʿονῆς произносилось ηʿδονή. А скорбь названо так, кажется, от разложения, которому в этом состоянии подвергается тело. И печаль тоже есть препятствие к шествию. А мучение представляется мне словом иностранным, происшедшим от «мучительное». Потом, грусть получило это имя, по-видимому, от вхождения скорби. А тоска как ясно для всякого, есть имя, уподобляющееся тяжелости движения. Теперь, веселье обязано своим именем, по-видимому, разливу и свободе течения души. Увеселение произведено от «увеселительное», а увеселительное названо по подобию пресмыкающегося в душе дыхания: по правде произносили его немного иначе, но с течением времени оно перешло в нынешнее. Что же касается радости, то нет нужды говорить, почему она так названа, ибо для всякого ясно, что она получила это имя от хорошего сдружения с делами, и это справедливо; несмотря, однакож, на это, мы называем ее радостью. Не трудно и слово ε'πιθυμία (вожделение), ибо ясно, что это имя получило свое начало от силы, идущей к сердцу, а сердце ведет свое название от пыла и горячности души. Но ἵμερος (приманка любви) придано особенно

влекущему душу потоку, ибо так как оно сильно течет, жаждая дел, и таким образом желанием течь могущественно привлекает душу, то от этой всей силы поэтому так называется. Ἵμερος называется также и πόθος (страсть), означая этим стремление не к настоящему, а к находящемуся где-то и отсутствующему, отчего и наименовано так. Πόθος, когда предмет желания был присущ, называлось ἵμερος, то же самое ἵμερος, когда предмет в отсутствии, называется πόθος. Ἔρως же (любовь), так как она втекает извне, входит через глаза, а не составляет домашнего потока в том, кто его имеет, по этой причине, от втечения, в древности назывался ἔςρος, ибо тогда вместо ω мы употребляли о, а теперь, о заменив ω, стали называть его ἔρως. Не укажешь ли еще чего-нибудь, что должны мы рассмотреть?

Гермоген. Как представляется тебе δόξα (мнение) и подобное этому?

Сократ. Мнение наименовано или по преследованию, когда душа идет преследовать знание, каковы вещи, или по полету стрелы; к последнему подходит ближе, потому что с этим согласуется мнимость. Полетом стрелы указывается, по-видимому, на стремление души к вещи, какова каждая из них, равно как и воля имеет значение в отношении к полету стрелы; иметь же волю значит желать, а желать значит советоваться. Все это, взятое вместе, изображается подобием летящей стрелы, равно как и противное — необдуманность — есть, кажется, неудача, когда кто не добросил и не попал в то, во что бросал, чего хотел, к чему стремился и о чем советовался.

Гермоген. Твой разбор, Сократ, кажется, пошел уже гуще.

Сократ. Потому что хочу кончить. Думаю только разобрать имя необходимость, которая в связи с прежним, и слово «добровольное». Добровольное есть уступающее, не противоборствующее, однакож, как говорю, уступающее тому, что идет; этим именем выражается уступка по желанию. А необходимое и противоборствующее, как происходящее против воли, есть то, что относится к погрешности и невежеству; это слово приноровлено к шествию по ущельям, где препятствия, скалы и кусты задерживают движение. Оттого-то, может быть, и вышло «противоборствующее», что движение уподоблено шествию по ущельям. Но пока у нас будет сила, не оставим ее праздной, не оставляй и ты, а спрашивай.

Гермоген. Спрашиваю о важнейшем и прекраснейшем — об истине и лжи, о сущем и о том самом, о чем у нас теперь речь, — об имени: для чего бывает имя?

Сократ. Называешь ли ты что-нибудь именем μαίεσθαι?

Гермоген. Да, это-то значит искать.

Сократ. Так ὄνομα есть имя, выраженное словом, показывающим, что это есть сущее искомое. В этом ты еще более можешь увериться из того, чтó называем мы именуемым, ибо здесь ясно высказывается, что сущее есть то, относительно чего бывает изыскание (μάσμα). И слово истина также составлено, по-видимому, из других слов, потому что этим словом — истиной — обозначается божественное движение сущего, или как бы божье хождение. А ложь противоположно движению, потому что, задерживаемое и принуждаемое молчать, становясь опять предметом порицаемым, оно взято по подобию спящих, и только приданное φ скрывает значение этого имени. Потом, ὄν (сущее) или οὐ'σια (сущность), приняв ι, приходят к согласию с истинным, так как оно в этом случае означает идущее, а οὐ' ὄν, как некоторые и называют его, не идущее.

Гермоген. Это, кажется мне, Сократ, ты составил мужественно. Но если бы кто спросил об этих именах: идущее, текущее, вяжущее, — какая заключается в них правильность?

Сократ. То чтó отвечали бы мы ему, говоришь? Не так ли?

Гермоген. Конечно.

Сократ. Мы сейчас вывели одно, на чем основываясь, можем, кажется, отвечать дельно.

Гермоген. Что именно?

Сократ. Можем то, чего не знаем, принимать за что-то варварское. Иногда, пожалуй, и в самом деле встретится нечто такое, а иногда начала имен следует отыскивать у древних, ведь если имена везде извращаются, то не удивительно, что древний язык от нынешнего варварского ничем не отличается.

Гермоген. Невероятного в твоих словах ничего нет.

Сократ. Да, я говорю вещи обыкновенные. Впрочем, это не кажется мне поводом уклоняться от борьбы; напротив, надобно старательно исследовать дело. Вникнем же: кто будет всегда спрашивать о словах, из которых состоит имя, а потом опять станет направлять свои вопросы к тому, из чего составлены слова, и не захочет прекратить своих расспросов, то отвечающий не будет ли наконец приведен к необходимости отказаться?

Гермоген. Мне кажется.

Сократ. Но отказывающийся по усталости когда перестал бы отвечать справедливо? Не тогда ли, как пришел бы к тем именам, которые оказывались бы стихиями других слов и имен? Ведь эти стихии уже несправедливо было бы считать сложенными из других имен, если они таковы. Например, недавно добро мы признали сложенным из слов «удивительное» и «быстрое»; но «быстрое», может быть, произошло из других слов, а «удивительное» тоже из других. Предположим, однако, что эти имена не сложены уже из каких-нибудь других, тогда мы справедливо можем сказать, что пришли уже к стихиям и что это больше не следует относить к другим именам.

Гермоген. Ты, мне кажется, правильно говоришь.

Сократ. Так не стихи или и те имена, о которых ты теперь спрашиваешь, и не должно ли уже каким-нибудь иным способом исследовать их правильность, в чем она состоит?

Гермоген. Вероятно.

Сократ. В самом деле вероятно, Гермоген; по-видимому, и все прежнее приходит к этому. Если же это так, как представляется мне, то смотри сюда вместе со мной, не с ума ли я схожу, полагая, в чем должна состоять правильность первых имен?

Гермоген. Говори; лишь бы только хватило у меня силы, буду рассматривать вместе с тобой.

Сократ. Что одна некоторая правильность у всякого имени, первого и последнего, и что ни одно из них, как имя, ничем не отличается от другого, — думаю, и тебе кажется.

Гермоген. Конечно.

Сократ. Но правильность рассмотренных нами теперь имен была у нас такова, что ею показывалось, каково каждое сущее.

Гермоген. Как не показывалось.

Сократ. А такими должны быть первые не меньше, чем последние, если это будут имена.

Гермоген. Конечно.

Сократ. Последним же возможно было сделаться такими, как видно, через прежние.

Гермоген. Видимо.

Сократ. Пускай. Но первые, пока им еще не подлежат другие, каким образом с надлежащей ясностью выразят нам вещи, если надобно им быть именами? Отвечай мне вот на что: представь, что у нас не было бы ни голоса, ни языка, а хотелось бы дать знать другим о вещах; не стали ли бы

мы, как теперь глухонемые, делать знаки руками, головой и прочими частями тела?

Гермоген. Как же иначе, Сократ?

Сократ. И вот если бы, думаю, захотели мы выразить верхнее и легкое, то, подражая самой природе вещи, подняли бы руку к небу, а когда бы нижнее и тяжелое, — к земле. Равным образом, желая обозначить бегущего коня или иное животное, мы уподобляем им свое тело и его положения.

Гермоген. Необходимо бывает так, как говоришь.

Сократ. Стало быть, выражение чего-нибудь совершается телом, поскольку оно подражает, как видно, другому телу, которое хочет выразить.

Гермоген. Да.

Сократ. А когда мы хотим выразить что-нибудь голосом, языком и устами, тогда выражение каждой вещи будет происходить у нас не от этих ли орудий, поскольку через них делается подражание чему-либо?

Гермоген. Мне кажется, необходимо.

Сократ. Стало быть, имя есть, как видно, подражание посредством голоса тому, чему подражает и что называет подражающий голосом, когда подражает.

Гермоген. Мне кажется.

Сократ. Но, клянусь Зевсом, друг мой, это, по моему мнению, что-то не так у нас выходит.

Гермоген. Почему же?

Сократ. Мы должны бы были согласиться, что подражающие овцам, петухам и другим животным называют то, чему подражают.

Гермоген. Правда.

Сократ. Так это кажется тебе хорошо?

Гермоген. Мне не кажется. Но какое подражание, Сократ, составляло бы имя?

Сократ. Во-первых, мне кажется, не такое, как если бы мы подражали вещам — как подражаем музыкой, хотя бы в то же время подражали им и голосом; во-вторых, и не такое, чтобы подражать тому же, чему подражает музыка, не обозначая подражаемого именем. Я говорю вот что: каждой вещи полагается свой голос и образ, а многим и цвет.

Гермоген. Конечно.

Сократ. Так имя — не там, где есть это подражание, и не такими подражаниями занимается наименовательное искусство, ибо эти подражания свойственны, во-первых, музыке, во-вторых, живописи. Не так ли?

Гермоген. Да.

Сократ. А что будет вот это? Не кажется ли тебе, что во всякой вещи есть сущность, как есть цвет и все, что мы рассмотрели? Прежде всего, самому цвету и голосу, тому и другому порознь, равно как и всем прочим свойствам, стоящим быть наименованиями чего-нибудь, не принадлежит ли какая-нибудь сущность?

Гермоген. Мне кажется.

Сократ. Что же? Если бы кто мог этому самому — сущности каждой вещи, — подражать буквами и слогами, то выразил бы, что значит каждая вещь? Или нет?

Гермоген. Конечно, выразил бы.

Сократ. А чем признать могущего сделать это? Из прежних одного назвал ты музыкантом, другого живописцем, а этого кем?

Гермоген. Мне кажется, Сократ, что это тот, кого мы давно ищем, это наименователь.

Сократ. Но если ты говоришь правду, то, видно, следует уже исследо-

вать те имена, о которых спрашивал, то есть слова: течение, шествие и удержание, — выражают ли они буквами и слогами вещи, к которым прилагаются, так, чтобы подражали сущности, или не выражают.

Гермоген. Конечно.

Сократ. Давай же посмотрим, одни ли только эти имена принадлежат к числу первых, или есть и многие другие.

Гермоген. Я думаю, есть другие.

Сократ. Вероятно. Но какой возможен способ их различения, чтобы подражателю начать подражание? Так как подражают сущности обыкновенно слогами и буквами, то не правильнее ли всего сперва различать стихии, подобно тем, которые, приступая к ритмам, сперва различают силы стихий, потом силы слогов, и таким образом переходят уже своим исследованием к ритмам, а раньше же не переходят?

Гермоген. Да.

Сократ. Не так ли и мы должны сперва различить гласные, а потом и другие, по видам их, то есть согласные и безгласные; ведь так говорят люди, в этом отношении сильные. Затем какие буквы не гласные, хотя, впрочем, и не безгласные? Да и между самыми гласными сколько есть разных видов! И когда мы хорошо разберем все это, надобно будет снова взять имена и смотреть, есть ли что такое, к чему все они относятся, как стихии, из которых можно узнавать вещи, и есть ли у них виды таким же образом, как в стихиях. Хорошо рассмотрев все это, надобно уметь каждое имя приложить по подобию, — нужно ли будет одной вещи приписать одно, или с одним смешать многие, — как делают живописцы, которые, стараясь о сходстве, употребляют то одну пурпуровую краску, то какое-нибудь иное снадобье, а иногда смешивают многие цвета, когда, например, приготовляют цвет человеческого тела или что другое в этом роде, так как всякое изображение требует, думаю, особого состава. Подобно этому будем и мы применять стихии к вещам, и, то одну соединяя с одной, где покажется это нужным, то взяв многие, станем образовывать так называемые слоги, а потом опять устанавливать соединение слогов, из чего составятся имена и глаголы; из имен и глаголов наконец разовьем уже что-нибудь большое, прекрасное и целое, разовьем, как там, например, животное — живописью, так здесь речь — именословием или риторикой, или какое оно есть, это искусство. Или, лучше сказать, будем делать это не мы, — я увлекся словом; имена, как они сложены, сложили так древние; нам же нужно, если только соберемся исследовать все это научно, так различив их, рассматривать с той стороны — правильно ли приложены первые и последние или нет, а соединять их иначе, как бы не было плохо и неметодично, любезный Гермоген.

Гермоген. Может быть, клянусь Зевсом, Сократ.

Сократ. Что же? Надеешься ли на себя, что можешь таким образом различить их? Ведь я не могу.

Гермоген. И мне далеко до этого.

Сократ. Так оставим это, или, не хочешь ли, сделаем, что можем, — возьмемся хоть немного рассмотреть это по силам, сказав сначала, как недавно говорили богам, что, нисколько не зная истины, мы гадаем о ней по человеческим мнениям; позволим себе таким же образом сказать и теперь, что если полезно должно быть кому другому или нам различение имен, то так надобно различать их, а потому в настоящее время мы и обязаны, как говорится, по силам заняться этим. Кажется это? Или как ты скажешь?

Гермоген. Конечно, мне очень кажется.

Сократ. Смешными, по-видимому, окажутся вещи, Гермоген, выраженные подражательно буквами и слогами; однако же это необходимо. Для

нас нет ничего лучше, как отнести к чему-нибудь истинность первых имен, подражая сочинителям трагедий, которые, когда в чем не сомневаются, тотчас бегут к машинам, чтобы поднять богов: так отделаемся и мы, если скажем, что первые имена наложены богами, и оттого они правильны. Не будет ли и для нас это сильнейшим из оснований? Или то, что мы приняли их от каких-нибудь варваров, так как варвары древнее нас? Или со стороны древности нельзя рассматривать их и как варварские? Потому что все они легко могли быть отклонительными уловками того, кто не хотел давать отчета в первых именах, правильно ли они наложены. Между тем, кто каким-нибудь образом не узнал правильности первых имен, тому нельзя знать правильность и последних, потому что эти необходимо объясняются теми, о которых он ничего не знает. Стало быть, ясно, что называющий себя искусником в отношении этих должен иметь готовность особенно и яснейшим образом показать свое искусство по отношению к первым именам, а не то — быть уверенным, что о последних он будет только пустословить. Или тебе кажется иначе?

Гермоген. Нисколько не иначе, Сократ.

Сократ. Но то, что я знаю об первых именах, кажется мне очень надутым и смешным. Я передам тебе это, если хочешь, а ты, как скоро можешь взять откуда-нибудь что-нибудь лучшее, постарайся передать мне.

Гермоген. Сделай это. Говори же смело.

Сократ. Во-первых, буква с представляется мне как бы орудием всякого движения, но мы и не сказали, откуда происходит это имя — κίνησις (движение). Впрочем, ясно, что им означается ἴεσις (шествие), ибо в древности мы употребляли не η, а ε. Начало же его от κίειν, а κίειν имя иностранное. Итак, кто открыл бы соответствующее нашему языку древнее его наименование, тот стал бы правильно называть его ἴεσις. А теперь от иностранного κίειν, от замены в нем гласной итой (η) и от внесения в него ν оно названо κίνησις, хотя следовало бы произносить κιείνησις, или ἴεσις. Но στάσις (стояние) означает отрицание τοῦ ἰέναι (шествия) и для красоты названо στάσις. Так стихия ρ, есть, кажется, прекрасное орудие движения в устах устанавливателя имен, желающего выразить движущееся (φορά), и он в самом деле часто пользуется этим орудием для сказанной цели: буква ρ есть явное подражание движению, во-первых, уже в глаголе течь и в слове течение, потом в слове трепет, далее в имени страшный, а сверх сего и в таких глаголах, как ударять, ломать, раскалывать, тереть, раздроблять, вертеть; все это выражается по большей части буквой ρ. Ведь налагатель имен видел, думаю, что язык, произнося ее, не бывает неподвижен, а сотрясается, поэтому, представляется мне, и пользовался ею для этого. А ι он употреблял для выражения всего тонкого, что особенно идет через все; потому-то идти и поспешать выговаривает через ι, тогда как через φ, ψ, σ и ζ, имеющие характер дышащих букв, подражает всему такому, и в именах говорит, например: холодное, кипящее, сотрясаться и вообще сотрясение. Отсюда наименователь, подражая чему-нибудь дующему, везде в таких случаях вносит в речь большей частью такие, по-видимому, и буквы. Буквы же δ, выражающая сжатие языка, и τ — его твердость, каждая имеют силу подражать вязанию и стоянию. Состояние падения языка замечен в букве λ, и по подобию он характеризовал ею легкое, самый глагол падать, а также слова: тучное, клейкое и другие такие же. А сила буквы γ противодействует падению языка, и отсюда, по подражанию, вышли слова: скользкое, сладкое, вязкое. Заметив, что буква ν издает звук внутри, и буквами выражая вещи, наименователь обозначал ею внутреннее, сокрытое. Равным образом α он придавал большому, а η — длинному, так как это

буквы долгие. А требуя знака для выражения окружности, он большей частью вносил в имя букву о. Так, кажется, поступал налагатель имен, образуя знаки и имена для каждой вещи по буквам и слогам, а из этих уже подражательно составляя и прочее, им соответствующее. И вот что, Гермоген, по моему мнению, обозначается правильностью имен, если не иное что-нибудь говорит об этом Кратил.

Гермоген. Да и в самом деле, Сократ, много забот, как я и по началу говорил, доставляет мне Кратил, толкуя о правильности имен, но не говоря ясно, в чем она состоит; так что я не могу понять, добровольно или поневоле он столь темно рассуждает об этом. Скажи вот теперь, Кратил, лично Сократу: нравится ли тебе, как Сократ говорит об именах, или ты можешь рассуждать об этом иным, лучшим образом? Если можешь, говори, чтобы или научиться у Сократа, или научить обоих нас.

Кратил. Что ты это, Гермоген? Разве легко, кажется тебе, так скоро научиться и научить всякому делу, не то что этому, которое принадлежит, по-видимому, к делам величайшим?

Гермоген. Мне, клянусь Зевсом, не кажется. Но я нахожу весьма хорошими вот эти слова Гесиода: кто к малому прибавит хоть немногое, дело подвинется. Поэтому, если нечто малое ты в состоянии сделать бо́льшим, не отказывайся от труда, но облагодетельствуй и Сократа, и, по справедливости, меня.

Сократ. Да ведь и сам я, Кратил, ничего не утверждал, о чем говорил, а рассматривал дело с Гермогеном, как мне представлялось; так и поэтому смело говори, если знаешь что лучшее, будучи уверенным, что слова твои будут приняты. Ведь я и не удивился бы, когда бы ты мог говорить что-нибудь лучшее, потому что, кажется, и сам исследовал это, и учился у других. Так если думаешь сказать нечто лучшее относительно правильности имен, то по этому вопросу запиши и меня в число твоих учеников.

Кратил. Пусть бы, Сократ, как говоришь ты, я и в самом деле занимался этим предметом и, может быть, сделал бы тебя своим учеником, но я боюсь, как бы не вышло совершенно противоположное, и мне приходит в голову повторить тебе слова Ахиллеса, которые он сказал в молитвах Аяксу:

Сын Теламонов, Аякс Зевсородный, властитель народа!
Все, что ты мне говорил, как будто из сердца лилося.

Подобным образом и ты, Сократ, изливал мне свои вещания от души, под влиянием ли Эвтифрона было твое воодушевление, или давно таилась в тебе другая какая-то не сознаваемая тобою муза.

Сократ. Ах, добрый Кратил! Я и сам давно дивлюсь своей мудрости и не верю ей. Поэтому, кажется, надобно исследовать, говорю ли я что. Ведь быть обманываемым самому от себя всего хуже, потому что если обманщик ни на шаг не отступает, но всегда присущ, то как это ужасно! Так видно, надобно чаще оглядываться на то, что сказано было прежде, и стараться, по словам поэта, смотреть назад и вперед. Вот и теперь мы видим, что у нас сказано. Правильность имени, говоришь, состоит в том, что оно показывает, какова сама вещь. Достаточно ли, скажем, это положение?

Кратил. Мне кажется, Сократ, очень достаточно.

Сократ. Стало быть, имена говорятся для научения?

Кратил. Конечно.

Сократ. Так не скажем ли, что есть такое искусство, есть и мастера в нем?

Кратил. Конечно.

Сократ. Кто же они?

Кратил. Те, о которых ты говорил по началу, — законодатели слова.

Сократ. Скажем ли, что и это искусство живет между людьми, как прочие, или не скажем? Я хочу выразить вот что: между живописцами есть ли одни лучшие, другие худшие?

Кратил. Конечно.

Сократ. Лучшие же не лучшими ли представляют нам свои работы, изображения, а другие худшими? И не таким же ли образом домостроители — одни строят лучшие дома, а другие — худшие?

Кратил. Да.

Сократ. Не то же ли и законодатели — одни представляют нам свои дела лучшими, а другие — худшими?

Кратил. Это мне еще не кажется.

Сократ. Стало быть, тебе не кажется, что одни законы бывают лучше, другие хуже?

Кратил. Конечно нет.

Сократ. Так и имя, как видно, по твоему мнению, в приложении своем не бывает одно хуже, другое лучше?

Кратил. Конечно нет.

Сократ. Стало быть, все имена прилагаются правильно?

Кратил. По крайней мере все имена.

Сократ. Что же? Этому Гермогену, как мы недавно говорили, и не приложено, значит, такое имя, если оно не сближает его с родом Гермеса, или хотя и приложено, да только неправильно?

Кратил. И не приложено, мне кажется, Сократ, а только представляется приложенным; это имя другого, именем которого выражается сама природа.

Сократ. Так не лжет ли тот, кто называет его Гермогеном? Ведь и того не было бы, чтобы его называли Гермогеном, если он не Гермоген.

Кратил. Как ты говоришь?

Сократ. Не та ли сила твоего слова, что вовсе нельзя говорить ложно? Ведь много людей есть и теперь, было и прежде, любезный Кратил, кто утверждал это.

Кратил. Как бы, Сократ, кто-нибудь, говоря то, что говорит, мог говорить о не существующем? Не то ли значит говорить ложь, когда говоришь о том, чего нет?

Сократ. Хитро твое слово, не по мне, не по моему возрасту, друг мой; однакож скажи мне вот что: думаешь, говорить только нельзя ложно, а полагать можно?

Кратил. Мне кажется, и полагать ложно нельзя.

Сократ. Ни сказать, ни промолвить? Например, пусть бы кто-нибудь, встретившись с тобой на чужой стороне, взял тебя за руку и сказал: здравствуй афинский иностранец, сын Смикриона, Гермоген! — В этом случае, — говорил бы он, полагал бы это, сказал бы или промолвил, — назвал бы не тебя, а этого Гермогена? Или никого?

Кратил. Мне кажется, Сократ, что он напрасно издавал бы такие звуки.

Сократ. Мило и это. Но верные ли издавал бы звуки издающий их, или ложные? Или, опять, одни из звуков были бы верны, а другие ложны? Ведь и этого достаточно.

Кратил. *Я*. сказал бы, что такой человек шумит, напрасно сам себя приводит в движение, как будто бы ударом двигал что-то медное.

Сократ. А не переменимся ли, Кратил: не полагаешь ли ты, что одно дело имя, и другое — то, чему принадлежит имя?

Кратил. Полагаю.

Сократ. А не соглашаешься ли, что имя есть подражание вещи?

Кратил. Больше всего.

Сократ. Не говоришь ли также, что живописные изображения каким-то иным образом суть подражания некоторых вещей?

Кратил. Да.

Сократ. Хорошо. Может быть, я не понимаю, в чем смысл твоих слов, хотя ты говоришь, пожалуй, и правильно. Можно ли распределять и сопоставлять оба эти подражания, то есть живописные изображения и имена, применительно к вещам, которых они подражание, или нельзя?

Кратил. Можно.

Сократ. Так, во-первых, смотри вот на что: изображение мужчины не отнесет ли кто-либо к мужчине, а изображение женщины — к женщине, и прочее таким же образом?

Кратил. Конечно.

Сократ. И противоположное этому — изображение мужчины к женщине, а женщины к мужчине?

Кратил. Можно и это.

Сократ. Но оба ли такие распределения будут правильны, или какое-нибудь одно?

Кратил. Одно.

Сократ. Думаю, то, которое к каждому предмету относит приличное ему и подобное.

Кратил. Мне кажется.

Сократ. Итак, чтобы нам не сражаться словами, тебе и мне, так как мы друзья, прими то, что я говорю. Ведь такое распределение в обоих подражаниях, друг мой, в изображениях и именах называю я правильным, и в именах не только правильным, но и истинным; другое же, которым приписывается и усвояется вещи не подобное, называю неправильным, а когда это в именах, то и ложным.

Кратил. Но как бы не было этого неправильного распределения, Сократ, только в живописных изображениях, а в именах — не так; там оно всегда по необходимости правильно.

Сократ. Как ты говоришь? Что за различие между этим и другим? Разве нельзя, подойдя к мужчине, сказать ему: вот твой портрет, а указать на что случится: на его ли изображение или на изображение его жены? Указать же значит поставить предмет перед чувством зрения.

Кратил. Конечно.

Сократ. Что же? Разве нельзя, подойдя к нему, сказать: вот твое имя? Ведь и имя есть подражание, как живописное изображение. Так вот я и говорю: разве нельзя было бы сказать ему: вот твое имя, — и после этого перед чувством его слуха поставить чтó случится, его ли подражание, говорящее, что он мужчина, или подражание женскому полу человеческого рода, говорящее, что он женщина? Не кажется ли тебе, что это возможно и иногда бывает?

Кратил. Готов согласиться с тобой, Сократ, пусть будет так.

Сократ. Да и хорошо делаешь, что соглашаешься, друг мой, если так; теперь об этом слишком спорить не надобно. Если же таково распределение и здесь, то одно из них мы хотим называть говорящим правду, другое — ложь. А когда так, то распределять имена неправильно и приписывать вещи не то, что ей подобает, а иногда то, что не подобает, значило бы также составлять и глаголы. А как скоро так составлены глаголы и имена, — таковы по необходимости будут и речи, потому что речь, как я думаю, есть состав из всего этого. Или как ты говоришь, Кратил?

Кратил. Так; ты, мне кажется, хорошо судишь.

Сократ. Если первые имена мы уподобим начертаниям живописи, то, как в живописные изображения, можно вносить в них все подобающие

цвета и формы, и не все, но некоторые оставлять, а другие прибавлять, в большем или меньшем количестве. Или нельзя?

Кратил. Можно.

Сократ. Вносящий же в них все прекрасные черты не делает ли прекрасными и изображения, а прибавляющий или отнимающий черты, хотя тоже производит образы, но не плохие ли?

Кратил. Да.

Сократ. Что же сказать о том, кто подражает сущности вещей посредством слогов и букв? Не таким же ли способом и у него, если будет отнесено к ним все, им подобающее, выйдет прекрасный образ, и это есть имя; а когда он немногое пропустит или иногда прибавит, — хотя и выйдет образ, но не прекрасный, — так что одни имена будут составлены хорошо, а другие — плохо?

Кратил. Может быть.

Сократ. Следовательно, может быть один хорошим мастером имен, а другой — плохим?

Кратил. Да.

Сократ. И имя ему было законодатель?

Кратил. Да.

Сократ. Следовательно, может быть, клянусь Зевсом, как в других искусствах, так и между законодателями, что будет один хороший, другой — плохой, если в прежнем мы уже согласились.

Кратил. Так. Но видишь, Сократ, — когда эти буквы, α, β, и каждую из стихий мы будем грамматически придавать именам, когда станем что-нибудь отнимать, присоединять или переставлять, — имя хотя и напишется, однакож неправильно, как будто бы оно вовсе не было написано, даже выйдет совсем другое, если подвергнется таким переменам.

Сократ. Чтобы, рассматривая дело так, не рассматривать нам плохо, Кратил!

Кратил. Как же?

Сократ. Может быть, все, что ты говоришь, испытывает то же, что необходимо испытывать вещи, зависящей от бытия или небытия какого-нибудь числа. Вот, например, десять или какое хочешь другое число; если отнимешь от него или прибавишь к нему что-нибудь, тотчас выйдет другое. Но не такова правильность какого-либо предмета качественного и всякого подобия; напротив, вполне даже и невозможно выразить, каков предмет которому выражение уподобляется, если имеет быть подобие. Смотри, дело ли я говорю. Два ли будут таких предмета, каковы Кратил и его изображение, если кто из богов изобразит не только твой цвет и вид, как делают живописцы, но и все внутреннее, такое, какое именно твое, выразит ту самую и мягкость, и теплоту, вложит в них и движение, и душу, и разумность, какая у тебя, — одним словом, все, что ты имеешь, представит таким особо и поставит возле тебя? Будут ли эти предметы Кратил и его изображение или два Кратила?

Кратил. Мне кажется, это будут два Кратила, Сократ.

Сократ. Так видишь ли, друг мой, что должно искать иной правильности изображения и того, о чем мы теперь рассуждали, а не настаивать, будто, когда что убывает или присоединяется, изображения уже не бывает? Разве не замечаешь, сколько недостает изображениям, чтобы сделаться им теми, кого они изображают?

Кратил. Замечаю.

Сократ. Смешные вещи, Кратил, происходили бы от имен для тех, по отношению к которым эти имена суть имена, если бы все они во всем бы-

ли похожи на сами предметы. Тогда каждый предмет был бы двойным, и ни о чем нельзя было бы сказать, что́ тут сам предмет и что́ его имя.

Кратил. Правда.

Сократ. Итак, смело допускай, почтеннейший, что одно имя прилагается хорошо, другое нет, и не требуй всех таких букв, чтобы непременно выходило имя, точь-в-точь соответствующее предмету, но давай место и несоответствующей букве; если же внесешь не соответствующую вещи букву, то внесешь и имя в выражение, а когда имя, то и выражение в речь, и вещь тем не менее будет обозначаться именем и высказываться, пока сохранится тип вещи, о которой идет дело, как мы, я и Гермоген, помнишь ли, недавно говорили о стихиях наименований.

Кратил. Помню.

Сократ. Хорошо. Когда в имени это есть, — пусть и не все подобающее, — вещь по крайней мере наименована, и наименована хорошо, если подобает все, плохо, если не многое. Оставим же ее, почтеннейший, называться, чтобы не сделаться нам смешными, подобно эгинянам, бродящим поздней ночью по дорогам, чтобы не показалось, будто и мы к вещам на самом деле как-то так вышли позднее требуемого. Либо ищи какой-нибудь иной правильности имени и не соглашайся, что имя вещи заявляется слогами и буквами, потому что, принимая оба эти положения, ты не можешь быть в согласии с самим собой.

Кратил. Мне кажется, ты, Сократ, говоришь ладно, и я подтверждаю твои слова.

Сократ. Но если в этом мы согласились, то после этого рассмотрим вот что: как скоро имя будет приложено хорошо, скажем ли, что оно должно иметь подобающие буквы?

Кратил. Да.

Сократ. Подобает же то, что подобно вещам?

Кратил. Конечно.

Сократ. Стало быть, хорошо приложенное бывает приложено так, а что нехорошо приложилось, то, может быть, состоит большей частью из подобающих букв, если это будет изображение, но имеет и нечто не неподобающее, отчего имя выйдет не хорошим и нехорошо составленным. Так ли скажем, или иначе?

Кратил. Не надо, думаю, спорить, Сократ, хотя и не нравится мне положение, что имя есть, а между тем оно приложено нехорошо.

Сократ. То ли не нравится тебе, что имя есть заявление вещи?

Кратил. То самое.

Сократ. А не хорошо ли, по твоему мнению, говорится, что одни имена сложены из первоначальных, другие — первые?

Кратил. Мне кажется.

Сократ. Но если заявлениями некоторых вещей должны сделаться первые, то имеешь ли ты какой иной, лучший способ сообщить им значение заявлений, чем представить их сколько можно более такими, каковы самые вещи, которые надобно выразить ими? Или больше нравится тебе способ, о котором говорит Гермоген и многие другие, что имена суть условные знаки, что они служат знаками для условившихся, которые наперед знают вещи, и что в этом состоит правильность имени — в условии; разницы же в том нет, так ли кто уславливается, как ныне принято, или, напротив, нынешнее малое называет великим, а нынешнее великое — малым? Какой способ нравится тебе?

Кратил. Полное и совершенное различие, Сократ, — выражать подобием, что выражаешь, а не случайностью.

Сократ. Ты хорошо говоришь. Поэтому, если имя будет подобно вещи, то по природе необходимо, чтобы вещам подобны были стихии, из которых кто-либо захочет слагать первые имена. Я говорю так: составил бы когда-нибудь кто-нибудь, как мы сейчас рассуждали, живописное изображение, похожее на какую-либо вещь, если бы материалов, из которых составляются живописные изображения, природа не представляла подобными вещам, служащим предметами подражания для живописи? Или это невозможно?

Кратил. Невозможно.

Сократ. Не таким же ли образом и имена никогда и ничему не уподоблялись бы, если бы то, из чего они слагаются, не заключало в себе некоторого подобия вещам, относительно которых имена суть подражания? Не стихии ли это, из чего надобно их слагать?

Кратил. Да.

Сократ. Итак, пристань же и ты к нашему слову, как недавно принял его Гермоген. Ну-ка, хорошо ли мы, кажется тебе, говорим, что ρ подходит к стремлению, движению и жесткости, или нехорошо?

Кратил. Мне кажется, хорошо.

Сократ. А λ — к легкому, мягкому и к тому, о чем недавно говорили?

Кратил. Да.

Сократ. Но знаешь ли, что в отношении к одному и тому же мы произносим σκληρότης (жесткость), а эретрийцы σκληρότηρ?

Кратил. Конечно.

Сократ. Так обе эти буквы, ρ и σ, то же ли значат, и то же ли выражается у них, когда приведенное слово они оканчивают на ρ, что у нас, оканчивающих его на σ, или для одних из нас не выражается того, что для других?

Кратил. Выражается для обоих.

Сократ. Потому ли, что буквы ρ и σ подобны, или потому, что нет?

Кратил. Потому, что подобны.

Сократ. Во всем ли подобны они?

Кратил. По крайней мере в том, что выражают стремление.

Сократ. А внесенная λ не выражает ли противоположного жесткости?

Кратил. Может быть, она внесена неправильно, Сократ. Как недавно, разговаривая с Гермогеном, ты отнимал и прибавлял буквы, где следовало, и мне это казалось правильным, так, может быть, и теперь вместо λ надобно говорить ρ.

Сократ. Ты хорошо говоришь. Что же? Говоря, как говорим теперь, мы не понимаем друг друга, когда кто произносит σκληρόν (жесткое), и ты не знаешь, что я теперь говорю?

Кратил. Понимаю, — по крайней мере по обыкновению, любезнейший.

Сократ. Но, говоря об обыкновении, думаешь ли, что оно есть нечто отличное от условия? Иное ли что называешь ты обыкновением, чем я, — что, произнося это, я мыслю то, а ты знаешь, что я то мыслю? Не это ли говоришь ты?

Кратил. Да.

Сократ. Поэтому, если ты знаешь, когда я произношу, то не заявление ли делается тебе от меня?

Кратил. Да.

Сократ. Но заявление — посредством неподобного тому, что, произнося, я думаю, — если только λ не подобна понимаемой тобою жесткости (σκληρότητι). Если же так, то что иное значит это, как не соглашение твое с самим собой, и правильность имени основывается у тебя на условии, поскольку для выражения назначаются и подобные и неподобные буквы, по случайному обыкновению и условию. А как обыкновение есть менее всего

условие, то не хорошо было бы сказать, что подобие есть заявление; скажем, обыкновение, потому что оно заявляет, как видно, подобным и неподобным. Сошедшись же в этом, Кратил, ибо твое молчание я буду принимать за согласие, нам необходимо для заявления своих мыслей словом, привнести и обыкновение условие. Ведь если захочешь ты, любезнейший, обратиться к числу, то откуда думаешь взять имена и приложить, как подобные, к каждому из чисел, пока не дашь сколько-нибудь своего согласия, что и условие имеет силу относительно правильности имен? Так мне хотя и самому нравится, что имена по возможности подобны вещам, но чтобы это изыскивание подобия, как говорит Гермоген, не было в самом деле слишком привязчиво, необходимо сверх того, для правильности имен, пользоваться и этим грубым способом — условием. Впрочем, по возможности, была бы речь прекраснейшей, если бы или вся она, или большей частью выражалась именами подобными, то есть подобающими; противоположное же тому делало бы ее негоднейшей. После этого отвечай мне еще вот на что: какую силу имеют у нас имена и что делают они, скажем, хорошего?

Кратил. Мне кажется, они учат, Сократ; да и то очень просто, что кто знает имена, тот знает и вещи.

Сократ. Может быть, ты имеешь в виду то, Кратил, что кто знает имя, каково оно, а оно есть как бы вещь, тот будет знать и вещь, так как существующее подобно имени; для всего же взаимно подобного — одно искусство. Это, кажется, ты имеешь в виду, когда говоришь: кто знает имена, тот будет знать и вещи.

Кратил. Весьма справедливо.

Сократ. Давай же посмотрим, что это за способ изучения вещей, о котором ты теперь говоришь, и есть ли какой-нибудь иной, только этот лучше того, или иного вовсе нет, кроме этого. Как ты думаешь?

Кратил. Я думаю так, что иной едва ли есть, что этот — единственный и наилучший.

Сократ. Этот самый способ не есть ли и изыскание вещей, и изыскавший имена не изыскал ли и то, чему они принадлежат? Или искать и находить должен быть другой способ, а учиться — этот?

Кратил. Вернее всего то, что искать и находить — тот же способ, этот самый.

Сократ. А ну-ка размыслим, Кратил, точно ли кто-нибудь при искании вещей следует именам; рассматривая, что́ значит каждое имя, не думаешь ли, что существует не малая опасность обмануться?

Кратил. Как?

Сократ. Явно, скажем мы, что первый установитель имен какими считал вещи, такие положил и имена. Не так ли?

Кратил. Да.

Сократ. И если он понимал вещи неправильно, а давал им имена соответственно своему понятию, то следующие ему в чем, думаешь, уверятся? Не в том ли, что будут введены в обман?

Кратил. Смотри, чтоб не было иначе, Сократ; установитель имен необходимо знал, почему дает их, а не то, — как я и прежде говорил, — они не были бы и именами. Вот тебе важнейшее доказательство, что установитель имен не погрешал против истины: у него никогда не было бы все так согласно. Разве не замечаешь этого сам, когда говоришь, что все имена происходили таким же образом и потому же?

Сократ. Но эта защита, добрый Кратил, ничего не значит. Ведь если установитель имен ошибся вначале, то не удивительно, что вынужден был ошибаться и потом и оказывался в необходимости согласовываться с са-

мим собой, подобно тому, как у начертателя геометрических фигур, когда допущена первая малая и незаметная ошибка, все остальное, сколь бы ни было многосложно, с ней согласовывается. Так начало всякой вещи каждый человек должен много обдумывать и рассматривать, правильно ли оно полагается или неправильно. Когда же начало достаточно проверено, остальное явно будет за ним следовать. Я даже и не удивился бы, если бы имена согласовались одни с другими. Присмотримся же к тому, о чем рассуждали прежде. Имена, говорили мы, обозначают у нас сущность идущего, движущегося, текущего. Иное ли что выражают они, по твоему мнению?

Кратил. Совершенно так, и значение их правильно.

Сократ. Начнем же свое рассмотрение, взяв из них сперва вот это имя — ε'πιστήμη (знание); оно довольно обоюдно и как бы означает больше то, что останавливает (ἵστησιν) нашу душу на (ε'ἰ) вещах, нежели то, что движется с ними; и правильнее производить его начало не через прибавление к нему буквы ε, как говорили мы ныне, а через внесение в него, вместо ει, гласной ι. Потом и слово постоянное есть также подражание какой-то неподвижности и стояния, а не движения. Затем само преследование означает то, что удерживает течение. И надежное, без сомнения, значит останавливать. Далее, и память всякому, вероятно, показывает, что в душе есть пребывание, а не движение. Если угодно, то и грех, и опасность, как только захочешь следовать имени, выражают одно и то же с понятием, знанием и со всеми прочими именами, принимаемыми в хорошую сторону. Близки к ним, по-видимому, и невежество, и неумеренность, потому что первое выражает шествие вместе с богом, а второе непременно есть следование за делами. Таким образом, что считаем мы именами в самом дурном, то может очень походить на имена в самом хорошем. Думаю, что, если потрудиться, откроешь много и другого, чем опять приведен будешь к мысли, что устанавливатель имен обозначает ими вещи не идущие или движущиеся, а неподвижные.

Кратил. Однако ты видишь, Сократ, что многое означал он и с другой стороны.

Сократ. Так что же, Кратил? Будем ли считать имена будто подаваемые голоса и в этом поставим их правильность? То есть в каком значении имен окажется больше, те имена будут и верны?

Кратил. Выходит так.

Сократ. Совсем нет, друг мой; оставим и эту сторону дела, а рассмотрим другое — согласимся ли мы и в этом или не согласимся. Ну-ка, согласимся ли мы совершенно, что постановители имен в эллинских и варварских городах суть законодатели, а могущее делать это искусство есть законодательство?

Кратил. Конечно.

Сократ. Скажи, первые законодатели, установляя первые имена, знали ли вещи, к которым прилагали их, или не знали?

Кратил. Я думаю, Сократ, что знали.

Сократ. Невероятно, друг мой, Кратил, скорее, не знали.

Кратил. Мне так не кажется.

Сократ. Возвратимся же опять к тому, с чего мы начали и пришли сюда. Ты, если помнишь, недавно сказал, что установитель имен необходимо знал, говоришь, то, к чему их прилагал. Так ли и теперь кажется тебе, или нет?

Кратил. И теперь.

Сократ. Значит, и первый установитель их установлял, зная дело?

Кратил. Зная.

Сократ. Из каких же имен изучал он или открывал вещи, пока еще пер-

вые имена не были приложены, а между тем изучать вещи и открывать, говорим, иначе невозможно, как изучив и открыв имена, каковы они?

Кратил. Мне кажется, ты дельно говоришь, Сократ.

Сократ. Так каким образом они, эти законодатели установления имен, могли бы знать вещи, прежде чем приложили хоть одно имя и осознали его, если только изучать вещи возможно не иначе, как из имен?

Кратил. Я думаю, весьма справедливо говорят об этом, Сократ, что приложение первых имен к вещам относятся к какой-то высшей силе, нежели человеческая, чтобы они были необходимо правильны.

Сократ. Так установивший имена, гений ли какой или бог установлял их, думаешь, противоречил сам себе? Или тебе кажется, что недавние наши слова ничего не значат?

Кратил. Но чтобы другие из них не были имена.

Сократ. Какие, почтеннейший, ведущие к стоянию ли или к движению? Ведь они, как сейчас сказано, различаются не количеством.

Кратил. Да и несправедливо было бы, Сократ.

Сократ. Но когда имена восстают друг против друга, и одни утверждают, что *они* подобны истине, а другие — что *они*, чем мы различим их и на каком основании? Ведь, конечно, не на иных же именах, которые отличны от этих, что невозможно, а кроме этих имен следует искать, очевидно, что-то другое, что и без имен открывает нам, которые из них истинны, то есть показывают истину вещей.

Кратил. Мне кажется, так.

Сократ. А если так, то можно нам, как видно, Кратил, изучить вещи и без имен.

Кратил. Видимо.

Сократ. Через что же еще иное надеешься ты изучить их? Не через то ли, через что было бы естественно и совершенно справедливо, то есть одни через другие, если они взаимно сродны, и самих через себя? Потому что отличным от них и чуждым означалось бы нечто отличное и чуждое, а не они сами.

Кратил. Ты говоришь, кажется, правду.

Сократ. Смотри же, ради Зевса не соглашались ли мы много раз, что имена, хорошо приложенные, подходят к тому, чего они имена, и бывают изображениями вещей?

Кратил. Да.

Сократ. Так если вещи можно изучать особенно через имена, можно и через самые вещи, то какое их изучение будет наилучшее и яснейшее? Из образа ли узнавать вещь самой в себе, сколь хорошо она отображена, и истину из ее изображения, или из истины — как самое истину вещи, так и образ ее, подобающим ли образом он сделан?

Кратил. Мне кажется, необходимо из истины.

Сократ. Каким образом следует изучать и открывать вещи, узнать это, может быть, выше моих и твоих сил; для нас достаточно и обоюдного согласия, что они должны быть изучаемы и исследуемы не из имен, а гораздо скорее сами из себя, чем из имен.

Кратил. Видимо, Сократ.

Сократ. Рассмотрим еще и то, как бы не обмануло нас множество этих к одному и тому же направляющихся имен. В самом деле, устанавливавшие имена устанавливали, имея в виду, что все идет и течет, ибо они, мне кажется, действительно так мыслили; а между тем случилось не так: эти установители, как бы попав в какой-то круговорот, и сами вертятся, и нас тянут за собой и бросают в тот же вихрь. Смотри, почтеннейший Кратил, чтó мне часто представляется как бы во сне: называем ли мы нечто пре-

красным и добрым самим в себе и относительно всякой отдельной вещи таким же образом, или не называем?

Кратил. Мне кажется, называем, Сократ.

Сократ. Рассмотрим же это самое, — не то, что известное лицо прекрасно, или нечто такое, все это, по-видимому, течет, — а самое, скажем, прекрасное; не таково ли оно всегда, каково есть?

Кратил. Необходимо.

Сократ. Можно ли выразить правильно то, что всегда уходит, выразить, во-первых, что это — то же, во-вторых, что это — таково? Или необходимо, что, тогда как мы говорим, оно тотчас становится уже иным, ускользает и не остается тем же?

Кратил. Необходимо.

Сократ. Каким же образом могло бы быть чем-нибудь то, что никогда не то же? Ведь если бы оно было то же, то в это самое время, очевидно, не изменялось бы. А что всегда одинаково и тождественно, то как могло бы изменяться или приходить в движение, не выступая из своей идеи?

Кратил. Никак.

Сократ. Да оно не было бы никем и познано, ибо только что приступил бы ты с намерением познать его, оно сделалось бы иным и чуждым, а потому не было бы еще узнано, каково оно действительно и в каком состоянии находится. Ведь никакое знание не познает, познавая никак не существующее.

Кратил. Именно так.

Сократ. Там, по справедливости, нельзя указать и на знание, Кратил, где все вещи изменяются и ничто не стоит. Ведь если это самое знание есть знание того, что не изменяется, то знание всегда пребывает и всегда есть знание, а когда изменяется и сам вид знания, то, как скоро вид знания изменяется в иной, знания уже нет, и где всегда происходит изменяемость, там никогда не бывает знания, а отсюда следует, что там не бывает ни познаваемого, ни собирающегося быть познанным. Если же, напротив, всегда есть познающее, то есть и познаваемое, есть и прекрасное, есть и доброе, есть и бытие каждой отдельной вещи, и это уже не походит на то, что мы недавно говорили, — на течение и движение. Этим ли образом все существует, или тем, о котором говорят последователи Гераклита и многие другие, — решить, может быть, не легко: не слишком умному человеку свойственно, пускаясь в имена, занимать ими себя и свою душу, веря им и их установителям, утверждать, будто что-то знаешь, а между тем произносить суд против себя и вещей, что ни в чем нет ничего здравого, но что все течет, будто скудель, что все вещи, точно будто люди, страдающие расстройством желудка, подвержены разным течениям и излияниям. Может быть, это и в самом деле так, Кратил, а может быть и нет. Так тебе надобно мужественно и хорошо исследовать, а не сразу принимать, ведь ты еще молод, в цветущем возрасте; когда же исследуешь и найдешь, сообщишь и мне.

Кратил. Так и сделаю. Впрочем, хорошо знай, Сократ, что я и теперь слушаю тебя не без исследования, а исследуя этот предмет, и озабочиваясь им, я нахожу, что гораздо скорее бывает так, как говорит Гераклит.

Сократ. Так ты, друг мой, научишь меня в другой раз, когда придешь, а теперь ступай в деревню, куда собирался; сопровождать тебе будет и Гермоген.

Кратил. Так и будет, Сократ, но постарайся и ты подумать еще об этом.

Теэтет, или О знании

Разговаривающие лица:

ЕВКЛИД, ТЕРПСИОН, СОКРАТ, ФЕОДОР, ТЕЭТЕТ

Евклид. Сейчас ты из деревни, Терпсион, или давно?

Терпсион. Довольно давно, и все искал тебя на площади, да, к удивлению, не мог найти.

Евклид. Потому что меня не было в городе.

Терпсион. Где же ты был?

Евклид. Ходил на пристань встретить Теэтета, которого везли в Афины из коринфского лагеря.

Терпсион. Живого или мертвого?

Евклид. Едва живого; он сильно страдал и от некоторых ран, а особенно от свирепствовавшей в войске болезни.

Терпсион. Вероятно, поносом?

Евклид. Да.

Терпсион. Каков этот человек, по твоим словам, находящийся в опасности?

Евклид. Человек прекрасный и добрый, Терпсион: вот я и теперь слышал, как некоторые превозносили его подвиги в сражении.

Терпсион. Да и не странно, было бы гораздо удивительнее, если бы он оказался не таким. Однакож почему не остановился он здесь, в Мегаре?

Евклид. Спешил домой. Я просил его и советовал, но он не хотел. Проводив его, я на обратном пути вспомнил и удивлялся, как пророчески Сократ высказывал и другое, и относящееся к Теэтету. Помнится, незадолго до смерти, встретившись с Теэтетом, еще мальчиком, он беседовал с ним и, разговорившись, восхищался его естественными способностями, а потом, когда я пришел в Афины, рассказал мне свой с ним разговор, который стоило выслушать, и прибавил, что со временем этот мальчик непременно сделается человеком знатным.

Терпсион. Да и правду, как видно, сказал он. Однакож какой именно был его разговор? Не можешь ли пересказать?

Евклид. Нет, так устно, клянусь Зевсом, не могу, но тогда, как только я пришел домой, тотчас набросал памятную записку, а потом на досуге дописывал, сколько припоминал, чего же не помнил, всякий раз, приходя в Афины, спрашивал у Сократа и, возвратившись сюда, исправлял, так что у меня написан почти весь разговор.

Терпсион. Правда, я слышал это от тебя и прежде, и всегда с намерением медлил здесь, чтобы попросить тебя показать мне рукопись. Но что мешает нам заняться этим теперь, тем более, что я, возвратившись из деревни, имею нужду в отдыхе?

Евклид. Да и сам я, проводив Теэтета до Эрина, не без удовольствия отдохнул бы. Пойдем же, и мальчик, в минуты нашего отдыха, прочитает нам рукопись.

Терпсион. Правильно говоришь.

Евклид. Вот эта рукопись, Терпсион; я написал разговор так, что будто бы Сократ не пересказывает его мне, как пересказывал, а разговаривает, с кем, по его словам, разговаривал. Беседа его была с геометром Феодором и с Тезететом. И чтобы в рукописи вставочные слова как о том, когда говорит Сократ, — например: «я сказал» или — «я говорил», так и об отвечающем: «он подтвердил» или «не согласился», не затрудняли речи, то я писал так, как бы Сократ сам разговаривал с ними, и потому вставочные слова опустил.

Терпсион. И тут нет ничего необыкновенного, Евклид.

Евклид. Возьми же, мальчик, эту рукопись, и читай.

Сократ. Если бы я больше заботился о Киринее, Феодор, то спросил бы тебя о тамошнем и о тамошних: ревностно ли занимаются там некоторые из юношей геометрией или какой-нибудь другой философией. А теперь, — так как тех люблю меньше, чем этих, — я больше желаю знать, которые из юношей у нас подают надежду сделаться людьми порядочными; это и сам я наблюдаю, сколько могу, об этом спрашиваю и других, с которыми юноши, как вижу, охотно обращаются. Немалое число их сближается, конечно, и с тобой, да и справедливо: ты достоин того, как с других сторон, так и со стороны геометрии. Поэтому, если пришлось тебе встретиться с кем-нибудь, стоящим замечания, то с удовольствием получил бы о том сведение.

Феодор. Да и стоит, Сократ, мне сказать, а тебе послушать, с каким мальчиком из ваших граждан я встретился. И если бы он был прекрасен, я побоялся бы с жаром говорить о нем, чтобы не показаться к нему пристрастным, а то, не завидуй мне, он некрасив, похож на тебя как сплюснутостью носа, так и выкатившимися глазами, только то и другое в меньшей мере, чем у тебя. Смело говорю: хорошо знай, что с кем когда я ни встречался, а сближался я весьма со многими, никого не знал, кто был бы одарен такими удивительными способностями. В ученье он послушен, тогда как в иных отношениях упорен, отлично также кроток и сверх того мужествен больше, чем кто-нибудь; я и не предполагал, что увижу такого. Есть, конечно, острые, как этот, сметливые, по большей части памятливые и порывистые к гневу, несутся стремительно, будто не нагруженные корабли, и по природе больше неистовы, чем мужественны; тяжелые же лениво приступают к наукам и бывают крайне забывчивы. А этот направляется к ученью и исследованию так легко, непреткновенно, с успехом и с великой кротостью, подобно потоку масла, текущему без шума, что удивляешься, как у него делается это в таком возрасте.

Сократ. Хорошая весть. Чей же он из граждан?

Феодор. Я слышал имя, да не помню. Но он в толпе этих подходящих; некоторые его друзья и сам он сейчас мазались во внешнем портике и вот, намазавшись, кажется, идут теперь сюда; так смотри, узнаешь ли его.

Сократ. Знаю: это сын сунийца Евфрония, человека именно такого, друг мой, каким описан тобой юноша, знатного и в других отношениях, и в том, что он оставил большое состояние. Но имени этого мальчика я не знаю.

Феодор. Имя его — Теэтет, а состояние, Сократ, кажется, расстроено некоторыми опекунами. Впрочем, что касается денег, то и он удивительно щедр.

Сократ. Ты описываешь бравого человека. Прикажи ему сесть здесь.

Феодор. Это будет. Теэтет! Сюда, подле Сократа.

Сократ. Конечно, Теэтет, чтобы мне рассмотреть и самого себя, каков я лицом, так как Феодор находит, что я похож на тебя. Однакож, если бы каждый из нас держал лиру и нам сказал бы кто-нибудь, что они подстроены одна под другую, тотчас ли поверили бы мы, или сначала испытали, музыкант ли тот, кто говорит это?

Теэтет. Испытали бы.

Сократ. И найдя, что так, поверили бы, а когда музыки он не знает, не поверили бы?

Теэтет. Правда.

Сократ. Теперь же я вот думаю: если нас занимает сходство лиц, следует рассмотреть, живописец ли тот, кто говорит это, или нет.

Теэтет. Мне кажется.

Сократ. Так живописец ли Феодор?

Теэтет. Насколько мне известно, нет.

Сократ. Неужели и не геометр?

Теэтет. Без сомнения, геометр, Сократ.

Сократ. А также и астроном, и счетчик, и музыкант, и все, что относится к воспитанию?

Теэтет. Мне кажется.

Сократ. Если, стало быть, в похвалу или в порицание, он находит нас в чем-нибудь похожими по телу, то не стоит обращать на него внимания.

Теэтет. Может быть.

Сократ. Что же, когда похвалил бы он душу кого-либо за ее добродетель и мудрость? Не следовало бы слушающему его старательно испытать это, а хвалимому им усердно показать себя?

Теэтет. Конечно, Сократ.

Сократ. Так теперь время, любезный Теэтет, тебе показать себя, а мне испытать. Хорошо знай, что Феодор сколь ни хвалил мне многих иностранцев и здешних горожан, но никого не так хвалил, как тебя.

Теэтет. Хорошо бы так, Сократ; но смотри, не шутя ли говорил он.

Сократ. У Феодора это не в обычае. Нет, не отказывайся от того, на что дал согласие, под тем предлогом, будто он говорит шутя, чтобы ему не принуждать его свидетельствовать. Ведь никто не заподозрит его в лжесвидетельствовании. Нет, смело держись предмета согласия.

Теэтет. Да, надобно сделать это, если тебе угодно.

Сократ. Говори же мне, вероятно, ты учишься у Феодора чему-нибудь из геометрии?

Теэтет. Да.

Сократ. И чему-нибудь также относительно астрономии, гармонии, счета?

Теэтет. По крайней мере стараюсь.

Сократ. Да ведь и я, дитя мое, учусь и у него, и у других, которые, но моему мнению, знают нечто такое. Но, тогда как иное в этом отношении я порядочно держу, есть немногое, в чем сомневаюсь и что следует рассмотреть с тобой и с другими. И вот говори мне: учиться не значит ли делаться мудрее в том, чему учишься?

Теэтет. Как не значит.

Сократ. А мудрецы мудры, конечно, мудростью.

Теэтет. Да.

Сократ. Но это отличается ли чем-нибудь от знания?

Теэтет. Что такое — это?

Сократ. Мудрость. Или в чем знатоки, в том самом и мудрецы?

Теэтет. Как же.

Сократ. Стало быть, знание и мудрость — то же самое.

Теэтет. Да.

Сократ. Так вот это и есть, в чем я сомневаюсь, и не могу сам один разрешить вопрос, что́ такое знание. Можем ли мы объяснить это? Как вы думаете? Кто из нас скажет первый? Допустивший ошибку и всегда ошибающийся пусть сидит ослом, как говорят дети, играющие в мяч, а кто взял верх, не сделав ошибки, тот будет у нас царем и станет приказывать, что-

бы отвечали ему по его желанию. Что вы молчите? Может быть, от желания беседовать, Феодор, я кажусь несколько груб, когда стараюсь, чтобы мы вошли в разговор и были взаимно приветливыми друзьями.

Феодор. В твоих словах, Сократ, нет ничего грубого, но приказывай отвечать кому-нибудь из мальчиков. Ведь я не привычен к такому собеседованию, да не такой уже и возраст мой, чтобы привыкать; мальчикам же это прилично и они от этого успевали бы гораздо больше, ибо юношество действительно во всем получает приращение. Так вот, как начал, не отпускай Теэтета, а спрашивай его.

Сократ. Слышишь теперь, Теэтет, чтó говорит Феодор; не слушаться его, как я думаю, и ты не захотел бы, да и не следует молодому человеку показывать неповиновение, когда приказывает ему что-нибудь такое человек мудрый. Скажи же прямо и благородно: чем кажется тебе знание?

Теэтет. Да, надобно, Сократ, когда вы приказываете. Зато, если бы я и немного ошибся, вы, без сомнения, поправите.

Сократ. Конечно, лишь бы только были в состоянии.

Теэтет. Итак, мне кажется, что познания суть и то, чему можно научиться у Феодора, то есть геометрия и прочее, о чем сейчас упоминал ты, а также сапожничество и искусство других мастеров; все они и каждое и порознь суть не что иное, как знание.

Сократ. Благородно-то благородно, друг мой, и щедролюбиво; просили одного, а ты дал многое вместо простого различное.

Теэтет. Как это говоришь ты, Сократ?

Сократ. Может быть, говорю пустяки, однакож я скажу, чтó думаю. Когда приводишь ты сапожничество, тогда подразумеваешь ли что иное, кроме знания делать обувь?

Теэтет. Ничего.

Сократ. А чтó, когда плотничество? Иное ли что, кроме знания делать деревянные сосуды?

Теэтет. И тут ничего.

Сократ. Так в обоих не то ли ты определяешь, знание чего есть каждое из них?

Теэтет. Да.

Сократ. Но спрашивалось не о том, Теэтет, чего знание есть знание, и сколько их, потому что, спрашивая нас, не имели желания сосчитать знания, а хотели узнать, чтó такое само знание. Или я ничего не говорю?

Теэтет. Совершенно правильно.

Сократ. Рассмотри и это. Пусть бы кто спросил нас о чем-нибудь из вещей простых и подручных, например, о глиняной массе, что такое она, и мы отвечали бы: глиняная масса бывает у горшечников, глиняная масса у печников, глиняная масса у кирпичников. Не смешно ли было бы?

Теэтет. Может быть.

Сократ. Во-первых, нам кажется, что вопрошающий из нашего ответа поймет дело, если, сказав: глиняная масса, мы прибавим к этому: масса кукольников либо масса каких-нибудь других мастеров. Или ты думаешь, что можно понять имя чего-нибудь, когда не знаешь, что такое оно?

Теэтет. Никак нельзя.

Сократ. Стало быть, не поймешь и знания обуви, не зная знания.

Теэтет. Нет.

Сократ. Следовательно, тот не составит понятия ни о сапожничестве, ни о каком ином искусстве, кто не понимает знания.

Теэтет. Так.

Сократ. Стало быть, для вопрошающего: чтó такое знание? — смеш-

ным покажется ответ, когда приведут имя какого-нибудь искусства, потому что отвечающий будет указывать на знание чего-нибудь, а об этом его не спрашивали.

Теэтет. Походит.

Сократ. Тогда как можно было, вероятно, отвечать просто и коротко: оно идет путем бесконечным; например, и при вопросе о глиняной массе, вероятно, можно было сказать просто и коротко, что это есть глина, разведенная водой, а чья она, опустить.

Теэтет. Теперь кажется легко, Сократ. Но ты спрашиваешь, должно быть, о том же, о чем недавно спрашивалось и у нас самих, когда мы, я и соименник твой Сократ, разговаривали друг с другом.

Сократ. О чем, Теэтет?

Теэтет. Этот Феодор объяснял нам чертежами нечто о потенциях, о трехфутовой и пятифутовой величине, доказывая, что по долготе они не соразмерны футу; так брал он каждую порознь потенцию до семнадцатифутовой, и на этой как-то остановился. Тогда пришло нам в голову нечто подобное твоему вопросу; а так как потенций представлялось бесчисленное множество, то нам вздумалось попытаться заключить их в одной, чтобы этой одной обозначить все потенции.

Сократ. И вы нашли нечто такое?

Теэтет. Кажется, нашли. Смотри и ты.

Сократ. Говори.

Теэтет. Всякое число мы разделили надвое, и ту его часть, которая могла быть получена, взяв какое-то число равное ему число раз, уподобив четырехугольнику, назвали равносторонним четырехугольником.

Сократ. Да и хорошо.

Теэтет. А число промежуточное, как например три, пять, и любое, которому нельзя быть равножды равным и которое бывает корнем произведения или большего на меньшее, или меньшего на большее, и за свои стороны всегда принимает большее и меньшее, — такое число, уподобив продолговатой фигуре, мы назвали числом продолговатым.

Сократ. Прекрасно, но что потом?

Теэтет. Все линии, изображающие число равностороннего четырехугольника и четырехугольной плоскости, мы определили понятием долготы, а все, дающие число из различных протяжений, — понятием потенции, так как по долготе эти числа соразмерны не тем, а плоскостям, на которые указывают. То же самое и о твердых телах.

Сократ. Превосходно, дети; Феодор, кажется, не будет виноват в лжесвидетельствовании.

Теэтет. Впрочем, Сократ, что спрашиваешь ты о знании, на то не мог бы я отвечать, как о долготе и потенции, хотя вопрос твой мне кажется таким же; так что Феодор снова оказывается солгавшим.

Сократ. Что ты! Но если бы кто, хваля тебя за бег, говорил, что он не встречал никого из юношей, столь быстрого в беге, а потом, состязаясь, ты был бы побежден сильнейшим и быстрейшим, то думаешь ли, что меньше был бы прав хваливший тебя?

Теэтет. Не думаю.

Сократ. Найти же знание, как теперь я говорил о нем, ты считаешь чем-то маловажным, а не крайне высоким?

Теэтет. О, клянусь Зевсом, по мне оно относится к предметам наивысочайшим.

Сократ. Будь же смелее в отношении к себе и думай, что Феодор гово-

рит не пустяки; постарайся всячески взяться за слово и о других предметах, и о знании, что оно такое.

Теэтет. Перед старанием, Сократ, оно, конечно, откроется.

Сократ. Ну же; ведь ты сейчас хорошо начал; подражая ответу о потенциях, которые, как многочисленные, соединены тобой в одном виде, постарайся таким же образом и многие знания высказать одним словом.

Теэтет. Но знай хорошо, Сократ, что я, выслушивая произносимые тобой вопросы, часто принимался рассматривать только это и сам себя не могу убедить, что говорю что-то удовлетворительное, и от других не слышу такого ответа, какого ты требуешь, хотя и не думаю прекращать попыток.

Сократ. Потому что испытываешь боли, любезный Теэтет, как беременный, а не праздный.

Теэтет. Не знаю, Сократ; говорю именно то, что чувствую.

Сократ. Эх, чудак! Ты не слышал, что я сын благородной и строгой повивальной бабки Фенареты?

Теэтет. Это уже слышал.

Сократ. А слышал ли, что и я занимаюсь тем же самым искусством?

Теэтет. Вовсе нет.

Сократ. Знай же хорошо, что так, только не оговори меня перед другими. От иных я таюсь, друг мой, что владею таким искусством, и они по незнанию не говорят мне этого, а говорят то, что я человек самый несносный, привожу людей в сомнение. Слышал ли ты по крайней мере это?

Теэтет. Слышал.

Сократ. А сказать ли причину?

Теэтет. Конечно.

Сократ. Так размысли, как все бывает у повивальных бабок, и легко поймешь, чего я хочу. Ведь ты, конечно, знаешь, что ни одна из них, сама беременея и рожая, не помогала бы другим, но они рожать уже не могут.

Теэтет. Конечно.

Сократ. Причина же этого, говорят, в Артемиде, которая, сама будучи бесплодной, получила жребий попечения о родах. Но бесплодным не дала она способности принимать роды, ибо человеческая природа слабее, чем могла бы усвоить искусство в том, чего не испытала; напротив, женщинам, бесплодным по возрасту, желая почтить их сходство с собой, приказала это.

Теэтет. Естественно.

Сократ. А то разве не естественно и не необходимо, что беременные никем иным так не узнаются, как повивальными бабками?

Теэтет. Конечно.

Сократ. Притом повивальные бабки, давая зелья и напевая роженицам, могут возбуждать боли, либо, когда захотят, ослаблять их, тяжело рожающим помогают родить, либо, когда покажется нужным сделать выкидыш, располагают к выкидышу.

Теэтет. Так.

Сократ. Не известно ли тебе о них и то, что они — страшнейшие свахи, чрезвычайно мудры узнавать, какой женщине с каким мужчиной следует сойтись, чтобы рождались наилучшие дети?

Теэтет. Об этом я не очень знаю.

Сократ. Так знай, что об этом они больше хлопочут, чем об отрезании пупка. Подумай, к тому же или к другому искусству относится ухаживать и выращивать из земли плоды и знать, какое растение и семя посадить в какую землю?

Теэтет. Не к другому, а к тому же.

Сократ. А в отношении к женщине, одно ли, думаешь, искусство делать это, и другое — выращивать?

Теэтет. Не естественно.

Сократ. Конечно нет. По причине несправедливой и безыскусной связи мужчины с женщиной, чему имя — обольщение, повивальные бабки, как особы почтенные, конечно, избегают искусства сватать, боясь, чтобы от последнего не сделаться виновными в первом, но правильное сватовство идет, несомненно, к одним настоящим повивальным бабкам.

Теэтет. Видимо.

Сократ. Так вот велико дело повивальных бабок, но оно меньше моего, потому что женщинам не свойственно рожать иногда призраки, иногда действительные существа, а это не легко распознать. Ведь если бы было свойственно, то важнейшим и прекраснейшим делом повивальных бабок оказалось бы различать истинное и не истинное. Или не думаешь?

Теэтет. Думаю.

Сократ. Моему же искусству повивальной бабки свойственно иное, чем ихнему: мое отличается тем, что я принимаю не у женщин, а у мужчин, и наблюдаю над родами не телесными, а душевными. Важнейшее же дело нашего искусства есть возможность всячески испытывать, рождаются ли в голове юноши призрак и ложь или плод здоровый и истинный. Ведь и со мной бывает то же, что с повивальными бабками: я не рождаю мудрости, и многие, порицавшие меня за то, что других я спрашиваю, а сам не даю ни на что никакого ответа, потому что не мудрец, порицают справедливо. Причина же этого следующая: принимать мне бог повелевает, а рождать запретил. Так сам я не очень мудр, и порождение моей души не есть какое-нибудь мое изобретение. Но обращающиеся со мной, хотя иные на первый раз оказываются и очень не сведущими, все, кому бог помогает, с течением времени обращения удивительно до какой степени преуспевают, как представляется это и им самим, и другим. Отсюда ясно, что у меня они ничему не научаются, а многое и прекрасное находят и держат в самих себе. Таким образом причина родовспоможения — бог и я, и это ясно вот из чего. Многие уже, не уразумев того и все приписав себе, меня же или сами собой, или под влиянием других, презрев, разошлись со мной раньше времени, а разойдясь, через дурное обращение, прочее выкинули, рожденное же при моем посредничестве, плохо выкормив, погубили, потому что призрачное и ложное поставили выше истинного, и наконец как для самих себя, так и для других стали казаться невеждами. Одним из таких был Аристид, сын Лисимаха, и очень многие другие. Когда потом они снова приходили просить моего обращения и делали крайние усилие, живущий во мне гений некоторым возбранил обращаться со мной, некоторым позволил, и они стали снова делать успехи. Обращающиеся со мной чувствуют вот и это, общее с рожающими женщинами: они терпят боли, испытывают затруднительность своего положения день и ночь — гораздо более, чем те. Возбуждать такие боли и успокаивать может и мое искусство. И эти так. Но иногда бывает, Теэтет, что юноши как-то не кажутся мне беременными; тогда, узнав, что они во мне нужды не имеют, я радушно сватаю их, так как, слава богу, очень хорошо угадываю, обращаясь с кем они могут получить пользу. Многих передал я Продику, многих иным мудрым и богоугодным мужам. Об этом я распространился с тобой, почтеннейший, подозревая, как и самому тебе кажется, что ты внутренне мучишься болями чревоношения. Итак, относись ко мне, как к сыну повивальной бабки, который и сам знает повивальное искусство, и о чем я буду спрашивать, постарайся на то как можешь лучше отвечать. И если, рассматривая,

что ты говоришь, я найду слова твои призраком, а не правдой, и потому потихоньку выну их и выкину, ты не сердись, как сердятся по поводу детей матери при первых родах. Ведь многие уже, почтеннейший, так чувствовали себя в отношении ко мне, что готовы были просто укусить, когда я вынимал у них какие-нибудь бредни; они не думают, что я делаю это из доброго расположения, и далеки от той мысли, что как ни один бог не мыслит людям зла, так и я не делаю ничего такого по злому намерению, но ведь никак же не позволительно мне уступать лжи и скрывать правду. Постарайся же, Теэтет, опять сначала сказать, что́ такое знание. Не говори, что не можешь; если бог захочет и ты будешь мужаться, то сможешь.

Теэтет. Да и в самом деле, Сократ; когда ты так приказываешь, стыдно не постараться всячески сказать, что можно. Так вот мне кажется, что нечто знающий чувствует то, что́ знает, а потому теперь представляется, что знание есть не что иное, как чувствование.

Сократ. Хорошо, конечно, и благородно, дитя мое; так должен говорить, кто заявляет свое мнение. Но давай рассмотрим сообща, здраво ли оно или пусто. Знание, говоришь, есть чувствование?

Теэтет. Да.

Сократ. Ты сказал, должно быть, не маловажное положение о знании, а такое, которое объявлял и Протагор; только он то же самое высказал другим образом, ибо говорил, что человек есть мера всех вещей — существующих, что они существуют, не существующих, что они не существуют. Вероятно, читал?

Теэтет. Читал, и много раз.

Сократ. Не говорит ли он как-то так, что какой всякая вещь кажется мне, такова она для меня, и какой тебе, такова для тебя, а ты и я — человек?

Теэтет. Да, он говорит так.

Сократ. Мудрый человек, вероятно, уж не сумасбродничает, последуем же ему. Но не бывает ли иногда, что при дуновении того же ветра один из нас зябнет, другой нет, и один немного, другой сильно?

Теэтет. И очень.

Сократ. Так тогда ветер сам по себе холодным ли назовем мы или не холодным? Или поверим Протагору, что для зябнущего он холоден, а для не зябнущего нет?

Теэтет. Похоже на то.

Сократ. Не так ли и кажется это любому?

Теэтет. Да.

Сократ. А казаться есть чувствование?

Теэтет. Конечно.

Сократ. Стало быть, свойство казаться и чувствование — то же самое и в теплом, и во всем тому подобном, ибо что́ всякий чувствует, то для всякого, должно быть, и есть.

Теэтет. Выходит.

Сократ. Следовательно, чувствование, как знание, всегда есть чувствование существующего, и никогда не бывает лживым.

Теэтет. Видимо.

Сократ. Так, ради Харит, не всесветным ли каким-то мудрецом был Протагор, когда открыл это нам, пестрой толпе, а ученикам тайно говорил истину?

Теэтет. Как ты говоришь это, Сократ?

Сократ. Я скажу тебе очень не малозначительное слово, что нет ничего одного самого по себе, что не назвать тебе правильно никакого качества вещи, а что назовешь ты великим, то покажется малым, что — тяжелым, то — легким, и все таким же образом, так что нет ничего одного ни по бы-

тию, ни по качествам; все, чему неправильно приписываем мы понятие бытия, происходит от стремления, движения и взаимного смешения вещей, ибо ничто никогда не существует, но все бывает. И в этом, кроме Парменида, сходились все по очереди мудрецы: Протагор, Гераклит, Эмпедокл, и главы поэтов во всяком роде: в комедии Эпихарм, в трагедии Гомер, который, сказав:

Видеть бессмертных отца Океана и матерь Тифию, —

прибавляет, что все есть порождение течения и движения. Или он, кажется тебе, не это говорит?

Теэтет. Мне кажется, это.

Сократ. Кто же еще мог бы спорить против такого лагеря и вождя — Гомера, не делаясь от того смешным?

Теэтет. Не легко, Сократ.

Сократ. Конечно, не легко, Теэтет, когда вот и достаточные доказательства этого положения: что кажимость бытия и явления даются движением, а небытия и исчезания — покоем. Например, теплотвор и огонь, рождающий и упорядочивающий также остальное, сам рождается от усилия и трения, а это есть движение. Или не таковы условия рождения огня?

Теэтет. Именно таковы.

Сократ. Даже и род животных рождается из этого самого.

Теэтет. Как же не из этого!

Сократ. Что же? Состояние тел разрушается не от покоя ли и бездействия, а сохраняется большей частью не от гимнастических ли упражнений и движений?

Теэтет. Да.

Сократ. Состояние же души приобретает познания, сохраняется и делается лучше не от учения ли и размышления, — чтó имеет свойство движений, — а не познает и, что узнало, забывает — не от покоя ли, свойственного отсутствию мысли и невежеству?

Теэтет. И очень.

Сократ. Стало быть, движение и по душе и по телу есть добро, а противное тому будет противное?

Теэтет. Походит.

Сократ. Не сказать ли тебе еще о безветренной и тихой погоде и о прочем подобном, что это затишье распространяет гнилость и губит, а противоположное ему сохраняет? Сверх того не заставить ли тебя, в заключение, привести золотую цепь, под которой Гомер подразумевает не что иное, как солнце, и показывает, что, пока есть круговращение и солнце движется, все существует и сохраняется у богов и людей, а если оно остановилось бы, будто связанное, все вещи разрушились бы и все, как говорится, перевернулось бы верх дном?

Теэтет. Мне кажется, Сократ, Гомер показывает то, что ты говоришь.

Сократ. Понимай же это так, почтеннейший: во-первых, относительно зрения, то, что ты называешь белым цветом, не есть нечто особое, вне твоих глаз или в самих глазах, и не назначай для этого какого-нибудь места, потому что иначе это уже существовало бы в ряду вещей, как что-то постоянное, и потому не находилось бы в состоянии рождения.

Теэтет. Как же смотреть на это?

Сократ. Будем следовать недавно сказанному, полагая, что само по себе ничто не существует. Таким образом черный, белый и всякий иной цвет окажется произведением зрения, прирождающегося к присущему движению, и каждое такое прирождение мы называем цветом, хотя не будет тут

ни прирождающегося, ни прирождаемого, а выйдет нечто среднее, свойственное тому и другому. Или ты станешь утверждать, что каким всякий цвет представляется тебе, таков он и для собаки, и для иного какого хочешь животного?

Теэтет. Нет, клянусь Зевсом, не стану.

Сократ. Что же? Думаешь ли, что нечто и другому человеку представляется таким, как тебе? Твердо ли ты стоишь в этом, или гораздо скорее согласишься, что и для тебя самого то же является не тем же, потому что ты никогда не бываешь подобен самому себе?

Теэтет. Последнее мне больше кажется, чем первое.

Сократ. Поэтому если бы то, что мы измеряем, или чего касаемся, было либо велико, либо бело, либо тепло, то, природившись к другому, оно не сделалось бы иным, не изменяясь само в себе. И опять, если бы был таков каждый измеряемый или осязаемый предмет, то, по привхождении другого предмета или другого впечатления, сам он, не впечатлеваясь, не делался бы иным. Между тем теперь, друг мой, мы как бы с удовольствием ставим себя в необходимость говорить вещи странные и смешные, что сказал бы и Протагор и всякий, решающийся подтверждать его положение.

Теэтет. Как же и что скажешь ты?

Сократ. Прими небольшой пример и узнаешь все, чего я хочу. Возьми, положим, шесть игорных костей; приложив к ним четыре, мы скажем, что их больше четырех на целое с половиной, а когда приложим двенадцать — их будет меньше наполовину. И не потерпим, чтобы говорили иначе. Или ты потерпишь?

Теэтет. Не потерплю.

Сократ. Что же? Пусть бы Протагор или кто-нибудь другой спросил тебя: Теэтет! можно ли увеличить или усложнить что-нибудь иначе какимнибудь образом, кроме как через умножение? Что будешь отвечать?

Теэтет. Если буду смотреть, Сократ, на смысл настоящего вопроса, то скажу, что нельзя, а когда посмотрю на прежний, как бы не сказать противоположного, что можно.

Сократ. Хорошо; право, клянусь Герой, друг мой, божественно. Однакож видно, что если ты будешь отвечать «можно», то выйдет что-то эврипидовское, язык у нас будет безукоризнен, а мысль укоризненна.

Теэтет. Правда.

Сократ. Поэтому если бы мы были сильны и мудры, — я и ты, — то, исследовав все, относящееся к мыслям, стали бы теперь, наконец, от избытка сил пробовать друг друга и, входя софистически в борьбу, отражать слова одного словами другого, но так как теперь мы еще простоваты, то сперва хотим рассмотреть дело само по себе, что такое то, о чем у нас идет рассуждение, согласны ли между собой наши мысли или нисколько.

Теэтет. Я, конечно, хотел бы этого.

Сократ. Да и я тоже. И если так, то, не имея недостатка в досуге, что иное будем мы делать, как не исследовать снова, без досады, а действительно в духе самоиспытания, что такое в нас эти представления. Рассматривая первое из них, мы скажем, как я думаю, что никогда ничто не бывает больше или меньше ни массой, ни числом, пока не сделается равным само себе. Не так ли?

Теэтет. Да.

Сократ. И второе: к чему ничто не прилагается и от чего ничто не отнимается, то и не увеличивается никогда, и не уменьшается, а всегда бывает равно.

Теэтет. Совершенно так.

Сократ. Не положим ли и третьего: чего прежде не было, тому быть после, без бытности и происхождения, невозможно?

Теэтет. По крайней мере кажется.

Сократ. Так эти, думаю, три принятые нами положения борются в нашей душе сами с собой, когда мы говорим об игорных костях или когда утверждаем, что я, достигнув такого возраста, и не вырос, и не пришел в противоположное состояние, хотя в течение года твоей молодости сперва был больше, потом стал меньше не потому, что от моей величины было что-нибудь отнято, а потому, что ты вырос. Ведь я впоследствии стал то, чем, не сделавшись, не был, ибо, не сделавшись, бывать не возможно, хотя, не теряя ничего из величины, никогда не становился меньше. Если только мы примем это, то найдем бесчисленное множество и других таких же вещей. Ты, вероятно, следуешь за мной, Теэтет, потому что кажешься опытным в подобных вопросах.

Теэтет. Нет, клянусь богами, Сократ; я чрезвычайно удивляюсь, что́ это такое, и когда пристально всматриваюсь в это, у меня от темноты кружится голова.

Сократ. Феодор, кажется, неплохо разгадал, друг мой, твою природу; ведь удивляться есть свойство особенно философа, ибо начало философии не иное, как это, и тот, кто Ириду назвал порождением Тавманта (удивляющегося), неплохо знает ее генеалогию. Но понимаешь ли теперь, отчего по учению Протагора, о котором мы говорим, выходит так, или еще нет?

Теэтет. Кажется, еще нет.

Сократ. Так будешь ли ты мне благодарен, если я вместе с тобой внедрюсь в смысл скрытой истины того человека или, лучше, тех именитых людей?

Теэтет. Как же не быть? И очень.

Сократ. Соображай же осмотрительно, как бы не подслушал нас кто из непосвященных. Ведь есть люди, полагающие, что существует только то, что можно осязаемо взять руками, а дел бытности и всего невидимого в число сущностей не принимают.

Теэтет. Ты говоришь, Сократ, о людях грубых и упрямых.

Сократ. Одни из них — даже большие невежды, дитя мое, а другие очень образованны, и относительно них я хочу открыть тебе тайну. Начало, от которого все зависит, как мы и сейчас говорили, у них таково: все есть движение, и кроме движения нет ничего; движение же бывает двух видов и по количеству каждое беспредельно, а по силе — одно деятельное, другое страдательное. Из их взаимоотношения и трения происходят порождения, по количеству тоже беспредельные, но двойственные — чувственное и чувство, всегда совпадающее и рождающееся вместе с чувственным. Вот какие названия получило у нас чувство: зрение, слух, обоняние, холод и тепло, удовольствие и скорбь, желание и страх и прочее; неопределенное множество чувствований не носит никаких названий, а весьма многие наименованы. Каждому из этих чувств по рождению современен и чувственный вид: зрению — цвета, по его различию различные, слуху, таким же образом, звуки, а другим чувствам представились другие сродные чувственные предметы. Что же такое значит для нас это разглагольствие, Теэтет? Понимаешь?

Теэтет. Не очень, Сократ.

Сократ. Так соображай, не достигнем ли как-нибудь цели. Оно хочет выразить то, что хотя все это, как говорим, движется, но в движении всего есть скорость и медленность. И вот, во сколько что медленно, во столько своим движением на ближайшее и действует, да так и рождает, и рождаемое таким образом бывает медленнейшее; напротив, во сколько что быстро, во столько дальше простирает свое движение, и так рождает, и рождаемое

таким образом бывает быстрейшее, ибо бежит, и в этом беге состоит природа движения. Итак, когда око (смотрец) и что-нибудь другое ему соответствующее сблизились и произвели с одной стороны белизну, с другой — сродное белизне ощущение, чего, до взаимного сближения их, никогда прежде не было, тогда, в промежутке между ними, зрение пошло к глазам, а белизна — к тому, что современно произвело цвет; таким образом глаз наполнился зрением, стал видеть и сделался не каким-то зрением, а зрящим глазом; произведшее же вместе с тем цвет наполнилось белизной, и вышла опять не белизна, а белое, дерево ли то случилось или камень, или какая бы ни была вещь, окрашенная таким цветом. Так следует понимать и прочее — жесткое, теплое и все другое. А самого по себе, как и прежде говорили, нет ничего: все происходит из взаимоотношения, и все разнообразие вещей — от движения, потому что об одном, говорят, нельзя мыслить так, что оно неизменно есть и действующее что-нибудь, и опять страдающее что-нибудь. Ведь ничто не есть действующее, прежде чем сошлось с страдающим, и ничто не есть страдающее, прежде чем встретилось с действующим: сошедшееся с чем-нибудь действующее, встретив другое, является страдающим, так что по всему этому, как мы вначале говорили, нет ничего одного самого по себе, но все всегда находится в отношении к чему-нибудь; бытие надобно изгнать отовсюду, хотя, по привычке и незнанию, мы многократно и теперь вынуждены были употреблять это слово. По учению мудрецов, не должно быть допускаемо ни нечто, ни что-нибудь, ни мое, ни это, ни то, ни иное какое имя, показывающее остановку; напротив, природа велит произносить: бывающее и делающееся, погибающее и изменяющееся, ибо кто словом остановил бы что-нибудь, тот, делая это, был бы легко обличен. Так говорить должно и относительно частей, и относительно многого вместе собранного, как, например, собирательному дают имя человека, камня, известного животного и вида. Скажи же, Теэтет, нравится ли тебе это и желал ли бы ты наслаждаться таким учением, как нравящимся?

Теэтет. Не знаю, Сократ, потому что не могу понять, одобряешь ли ты то, что говоришь, или только испытываешь меня.

Сократ. Ты не помнишь, друг мой, что я и не знаю, и не усвояю себе ничего такого, потому что бесплоден, а только принимаю от тебя и потому напеваю тебе и предлагаю отведать каждое учение мудрецов, пока не выведу на свет собственное твое убеждение. Когда же будет выведено, тогда уже посмотрю, пустым ли окажется оно или здоровым. Будь же смел, тверд и отвечай мужественно, чтó покажется тебе относительно того, о чем я буду спрашивать.

Теэтет. Спрашивай.

Сократ. Говори же опять: нравится ли тебе, чтобы и доброе, и прекрасное, и все, о чем мы сейчас рассуждали, не существовало, а происходило?

Теэтет. Когда слушаю, как излагаешь это ты, нравится; твое изложение представляется удивительно основательным и должно быть принято.

Сократ. Так не опустим же того, что остается еще рассмотреть. А остаются сновидения, болезни, — среди прочих и сумасшествие, — и все, что называется недостатком слуха, зрения и иных чувств. Ведь ты, вероятно, знаешь, что всем этим обыкновенно обличаются сейчас рассмотренные нами основания, потому что в таких случаях чувства у нас бывают всего более ложны, и являющееся тогда каждому из них далеко не то, чтó действительно есть, а совершенно напротив, что представляется им, того вовсе нет.

Теэтет. Ты говоришь, Сократ, очень справедливо.

Сократ. Какое же основание остается тому, дитя мое, кто знание видит в чувстве и утверждает, что кажущееся каждому чувству то и есть, чем кажется?

Теэтет. Я затрудняюсь сознаться, Сократ, что не в состоянии ничего сказать, так как ты теперь только укорил меня за такой ответ, хотя по правде не могу сомневаться в том, что сумасшедшие и сновидцы имеют ложные представления, когда одни из них считают себя богами, другие — пернатыми и во сне летающими.

Сократ. А не имеешь ли ты в виду и вот какого их спора, особенно когда говорят они о сне и бодрствовании?

Теэтет. Какого?

Сократ. Тебе, думаю, случалось уже много раз слыхать вопрос: каким доказательством можно подтвердить слова того, кто исследовал бы, что теперь, в настоящую минуту, спим ли мы, и обо всем, о чем рассуждаем, рассуждаем ли во сне, или бодрствуем, и то, что между собой говорим, совершается наяву?

Теэтет. А ведь в самом деле затруднишься, Сократ, каким тут воспользоваться доказательством, потому что все в этом случае хоть и обратно противоположно, а идет к той же цели. Если, например, мы разговаривали теперь о чем-то, то ничто не мешает подумать нам, будто разговариваем друг с другом во сне; и если когда мы пересказываем какой-нибудь сон, то бывает удивительное сходство этого с тем.

Сократ. Так видишь, споры заводить не трудно, когда спорят и о том, во сне ли что бывает или наяву, тем более, что равно и время, в продолжение которого мы спим и в продолжение которого бодрствуем, и что мнение как того, так и этого душа наша стремится выставить больше всего истинным, так что в течение равного времени мы считаем действительным то одно, то другое, и с равной силой утверждаем одно и другое.

Теэтет. Без сомнения.

Сократ. Не то же ли надобно сказать о болезнях и помешательстве, кроме только времени, так как оно не равно?

Теэтет. Правильно.

Сократ. Что же? Долговременностью или кратковременностью определится истинное?

Теэтет. Это было бы во всяком случае смешно.

Сократ. Чем же иным можешь ты ясно доказать, какое из этих мнений истинно?

Теэтет. Не представляю.

Сократ. Слушай же меня, что стали бы говорить об этом люди, полагающие, что чтó всегда кому кажется, тó для того, кому кажется, истинно. Говорить начинают они, как я думаю, предложением вот какого вопроса: Теэтет! по всему другое неужели будет иметь силу ту же самую с другим? И не следует думать, что предмет, о котором спрашивается, отчасти тот же, отчасти другой, но всецело другой.

Теэтет. Там, конечно, нельзя быть чему-нибудь тем же ни в силе, ни в ином чем-либо, где совершенно другое.

Сократ. Так не необходимо ли согласиться, что это будет и не подобно?

Теэтет. Мне кажется.

Сократ. Следовательно, если случится чему быть подобным либо не подобным, себе ли то или иному, — уподобляющееся мы назовем тем же, а не уподобляющееся — другим?

Теэтет. Необходимо.

Сократ. А не сказали ли мы прежде, что есть много, и неисчислимо много, такого, что действует, равно как и такого, что страдает?

Теэтет. Да.

Сократ. И если при этом одно смешается с другим, то родит не то же, а иное?

Теэтет. Конечно.

Сократ. Давай же говорить обо мне, о тебе и о всяком, хотя бы, например, о Сократе здоровом и о Сократе больном. Этот подобен ли, скажем, или не подобен тому?

Теэтет. То ли ты говоришь, что целого больного Сократа сравниваешь с тем целым здоровым Сократом?

Сократ. Прекрасно понял. Я говорю это самое.

Теэтет. Так не подобен.

Сократ. Следовательно, как не подобен он, то и другой?

Теэтет. Необходимо.

Сократ. Скажешь то же и о спящем, видно, и о всем, о чем мы сейчас рассуждали?

Теэтет. Скажу.

Сократ. Так всякая вещь, имеющая способность что-нибудь делать, как скоро захватит Сократа здоровым, подействует на меня, как на другого, а когда больным, как на другого?

Теэтет. Почему же не быть этому?

Сократ. И с обеих сторон произведем мы другое — я страдающий и та действующая?

Теэтет. Как же.

Сократ. Когда я пью вино в состоянии здоровья, не представляется ли оно мне приятным и сладким?

Теэтет. Да.

Сократ. Потому что, согласно с прежними соглашениями, действующее и страдающее производят сладость и чувство, и оба эти произведения приходят в совместное движение; чувство, исходя от страдающего, делает чувствующим язык, а сладость, принадлежа вину и двигаясь вокруг него, делает то, что вино бывает и представляется здоровому языку сладким.

Теэтет. Наши прежние соглашения были, конечно, таковы.

Сократ. А когда Сократ болен, не правда ли, что вино с первого же раза застает его уже не тем? Ведь подходит оно к не подобному.

Теэтет. Да.

Сократ. Тогда и Сократ в таком состоянии, и питье вина, конечно, произведут другое: относительно к языку — чувство горечи, а относительно к вину — происходящую и движущуюся горечь, и вино будет не горечью, а горько, я же — не чувством, а чувствующим.

Теэтет. Совершенно так.

Сократ. И я, чувствуя так, никогда не сделаюсь иным, потому что у другого — другое чувство, а другое чувство делает измененным и другим того, кто чувствует. Да и действующее на меня, сойдясь с другим чем-либо и производя то же, не останется таким же, потому что, от другого рождая другое, оно сделается измененным.

Теэтет. Так.

Сократ. Ни я сам для себя, ни то само для себя не будет таким.

Теэтет. Конечно, не будет.

Сократ. Ведь когда я чувствую, чувствовать мне необходимо что-нибудь, потому что быть чувствующим и ничего не чувствовать невозможно. Да и то бывает в отношении к чему-нибудь, что бывает или сладким, или горьким, или чем-либо таким, потому что сладкому ни для чего не быть сладким нельзя.

Теэтет. Без сомнения.

Сократ. Так остается нам, думаю, если существуем, существовать, если бываем, бывать одно для другого, потому что необходимость хотя и связывает нашу сущность, однакож связывает ее не с чем иным, и не с нами самими. Следовательно, нам остается быть связанными только взаимно, так что если называют что-либо существующим или бывающим, то следует говорить, что это существует или бывает в отношении к чему-нибудь, от чего-нибудь, для чего-нибудь, а что есть нечто существующее или бывающее само по себе, того, как показывает изложенное нами рассуждение, не следует ни самому говорить, ни от другого принимать.

Теэтет. Без сомнения, Сократ.

Сократ. Так не правда ли, что действующее на меня находится в отношении ко мне, а не к иному чему-либо, и что я чувствую его действие, а не кто-нибудь другой?

Теэтет. Как же иначе?

Сократ. Следовательно, мое чувство верно для меня, потому что оно всегда принадлежит моей сущности. И я, по Протагору, судья как сущего во мне, поскольку оно существует, так и не сущего, поскольку оно не существует.

Теэтет. Выходит.

Сократ. Итак, если я не ошибаюсь и не сбиваюсь с пути мыслью относительно сущего или бывающего, то как мне не знать того, что я чувствую?

Теэтет. Никак нельзя не знать.

Сократ. Стало быть, ты прекрасно сказал, что знание есть не что иное, как чувство: к этому приходит оно и по Гомеру, Гераклиту и их последователям, что все течет на подобие реки; к этому — и по мудрейшему Протагору, что человек есть мера всех вещей; к этому — и по Теэтету, что если так, то познание есть чувство. Не правда ли, Теэтет? Скажем ли, что это — как бы вновь тобой рожденное и мной воспринятое дитя? Или как будешь говорить?

Теэтет. Необходимо так, Сократ.

Сократ. Каков бы ни был этот плод, мы, однакож, как видно, кое-как родили его. Но после родов нам следует своим словом тщательно обежать вокруг оба соединенные с ними поприща и смотреть, чтобы рожденное не скрыло от нас чего-нибудь недостойного питания, чего-нибудь пустого и ложного. Или ты думаешь, что твое непременно надобно воспитывать, а не выкидывать? Будешь ли ты смотреть терпеливо, как станут проверять его, и не рассердишься ли сильно, если отнимут у тебя этого как бы твоего первенца?

Феодор. Теэтет будет терпелив, Сократ, потому что вовсе не упорен. Но говори, ради богов. Неужели опять не так?

Сократ. Ты подлинно охотник до рассуждений, и очень добр, Феодор, если думаешь, будто я какой мешок речей и будто мне легко вынуть из него одну и сказать, что раскрытое мнение не годится. Ты не обращаешь внимания на происходящее и не замечаешь, что всякое рассуждение выходит не от меня, а от моего собеседника; я же ничего больше не знаю, кроме малости — принимать всякое слово от другого мудреца и скромно рассматривать его. Вот и теперь я буду допытываться этого от него, ничего не говоря сам.

Феодор. Ты прекрасно говоришь, Сократ; так и делай.

Сократ. Знаешь ли, Феодор, чему удивляюсь я в твоем друге Протагоре?

Феодор. Чему?

Сократ. Прочее, что он сказал, мне очень нравится, что, например, всякому кажется, то и есть; но началу его слова я удивился: почему, начиная свою Истину, он не сказал, что мера всех вещей есть свинья, кинокефал или другое, еще более странное из чувствующих животных. Такое начало говорило бы нам великолепно и весьма презрительно, показывая, что, тогда как мы удивляемся этому человеку за его мудрость, будто богу, он по сво-

ему разумению не лучше не только прочих людей, но и лягушечьего помета. Или как скажем, Феодор? Ведь если для каждого истинно будет то, что представляется его чувству, и один не в силах лучше обсудить состояние другого и основательнее исследовать его мнение, правильно оно или ложно, но, как уже много раз сказано, всякий о своем будет думать только сам, и все эти думы правильны и истинны, то почему, друг мой, Протагор был бы мудр, так что справедливо удостоился за большую цену учить других, а мы были бы невежественнее его и должны ходить к нему, когда всякий сам есть мера своей мудрости? Как не скажешь, что это он говори, чтобы угодить народу? О себе и о моем повивальном искусстве я молчу; сколько смеху возбуждаем мы, да и весь диалектический метод! Ведь исследовать и решаться обличать представления и мнения друг друга, когда у всякого они правильны, не значит ли вдаваться в длинную и нескончаемую болтовню, если Истина Протагора — истина, если из глубины своей книги он провещевал нам не шутя?

Феодор. Сократ! Протагор действительно мне друг, как ты сейчас сказал. Поэтому я не решился бы, соглашаясь с тобой, обличать его, да не хотел бы противоречить и тебе против моего убеждения. Так возьми опять Теэтета, который, казалось, и теперь слушал тебя очень внимательно.

Сократ. Неужели, Феодор, придя хоть бы в лакедемонские палестры, ты стал бы смотреть на одних, обнаженных, и других, худых, а сам не разделся бы и не показал своего вида?

Феодор. Но почему тебе кажется, что я не убедил бы их, если бы они стали предлагать мне это? Так думаю я убедить теперь и вас, чтобы вы позволили мне быть только зрителем, а не волокли меня высохшего в гимназию бороться с человеком, который и моложе, и сочнее, чем я.

Сократ. А если тебе, Феодор, это любо, то и мне не противно, как говорят люди, выражающиеся пословицами. Итак, следует снова обратиться к мудрому Теэтету. Скажи же, Теэтет: во-первых, как это мы сейчас рассматривали, не удивляешься ли ты вместе со мной, что вдруг явишься в мудрости нисколько не хуже не только каких бы то ни было людей, но и богов? Или Протагорова мера меньше, думаешь, принадлежит богам, чем людям?

Теэтет. Этого, клянусь Зевсом, я не думаю, и очень удивляюсь тому, о чем ты спрашиваешь. Когда мы рассматривали, как это говорят, что кому что кажется, то и есть для того, кому кажется, тогда это положение мне представлялось хорошим, а теперь вышло вдруг противное.

Сократ. Потому что ты молод, любезное дитя, и оттого живо выслушиваешь ораторство и убеждаешься. Но к этому Протагор или иной кто за него скажет: Благородные дети и старцы! вы, сидя вместе, разглагольствуете между собой и выводите на сцену богов, которых, есть ли они или их нет, я исключаю из своих речей и сочинений. Слыша, что принимает толпа, вы сами говорите то же: как страшно, если в мудрости никто из людей ничем не будет отличаться от какого бы то ни было скота! Но доказательства и необходимого основания не высказываете, а руководствуетесь правдоподобием, с которым Феодор или кто другой из геометров, если бы захотел прибегать к нему в геометрии, не имел бы никакого значения. Смотрите же, ты и Феодор, относительно столь важных речей будете ли вы держаться вероятности и правдоподобия.

Теэтет. Но не справедливо, Сократ; ни ты, ни мы не сказали бы этого.

Сократ. Так следует, как видно, рассмотреть иначе, уступая твоему и Феодорову слову.

Теэтет. Конечно, иначе.

Сократ. Будем же рассматривать так: знание и чувство — одно ли и то

же или отличное? Ведь к этому, кажется, направлялось все наше рассуждение и для этого тронули мы много таких странностей. Не так ли?

Теэтет. Без сомнения.

Сократ. Согласимся ли мы, что все, постигаемое чувством зрения и слуха, есть вместе с тем и знание? Например, прежде чем нами изучен язык варваров, скажем ли, что не слышим, когда они говорят, или будем утверждать, что как скоро слышим, то и понимаем их говор? Опять же, не зная букв и смотря на них, будем ли настаивать, что не видим их, или, когда видим, станем говорить, что знаем?

Теэтет. То самое в них, Сократ, чтó видим и слышим, мы назовем знанием: их образ и цвет видим и знаем; высокий и низкий тон их слышим и вместе с тем знаем. Но чему относительно них учат грамматисты и толкователи, того мы не чувствуем ни зрением, ни слухом, и не знаем.

Сократ. Очень хорошо, Теэтет, и спорить с тобой в этом отношении, чтобы ты не возгордился, не следует. Но смотри, вот подходит еще нечто, и наблюдай, как бы нам отогнать это.

Теэтет. Что такое?

Сократ. Следующее. Если бы спросили: возможно ли, что бы кто, узнав некогда что-нибудь, и притом помня это самое и сохраняя, тогда как помнит, не знал того самого, что помнит? Но я, кажется, многословлю. Вот мой вопрос: правда ли, что узнавший что-нибудь не знает того, когда помнит?

Теэтет. Да как же это, Сократ? Ты говоришь что-то чудовищное.

Сократ. Так не брежу ли я? Смотри. Не говоришь ли ты, что видеть есть чувствовать, и зрение есть чувство?

Теэтет. Говорю.

Сократ. По сказанному сейчас, видящий что-нибудь не сделался ли знатоком того, что видел?

Теэтет. Да.

Сократ. Что же теперь? Не называешь ли ты что-нибудь памятью?

Теэтет. Да.

Сократ. Памятью ничего или чего-нибудь?

Теэтет. Конечно, чего-нибудь.

Сократ. Не такого ли чего-нибудь, что узнано и почувствовано?

Теэтет. Как же.

Сократ. Так видевший что-нибудь иногда помнит это?

Теэтет. Помнит.

Сократ. Хотя бы и зажмурился? Или, поступив так, забывает?

Теэтет. Это, Сократ, странно и сказать.

Сократ. Однако нужно же, чтобы сохранить прежнее слово, а иначе убежит.

Теэтет. Да и я, клянусь Зевсом, подозреваю то же, только недостаточно понимаю. Скажи же, как?

Сократ. Вот как: видящий, говорим, сделался знатоком того, что видит, ибо мы согласились, что зрение, чувство и знание — одно и то же.

Теэтет. Конечно.

Сократ. Но видящий и сделавшийся знатоком того, что видел, если зажмурится, помнит это, конечно, однакож не видит. Не так ли?

Теэтет. Да.

Сократ. А не видеть значит не знать: если кто видит, тот и знает.

Теэтет. Правда.

Сократ. Следовательно, выходит, что чего кто сделался знатоком, того тот, если не видит, не знает, и тогда, когда помнит. А это, скажем, было бы чудом, если бы случилось.

Теэтет. Ты говоришь весьма справедливо.

Сократ. Так выходит, явно что-то невозможное, если и знание, и чувство ты назовешь одним и тем же.

Теэтет. Вероятно.

Сократ. Стало быть, то и другое надобно назвать иным.

Теэтет. Должно быть.

Сократ. Чем же еще могло бы быть знание? Надобно, как видно, говорить опять сначала. А между тем чтó тут будем делать, Теэтет?

Теэтет. Относительно чего?

Сократ. Мы оказываемся похожими на трусливого петуха, отскочили и поем прежде победы.

Теэтет. Как это?

Сократ. Мы походим на тех спорщиков, которые соглашаются между собой относительно принятого ими значения имен и таким образом в рассуждении любят брать верх. Называя себя не борцами, а философами, мы и не сознаем, что делаем одно и то же с теми сильными мужами.

Теэтет. Я еще не понимаю, как ты говоришь.

Сократ. А вот постараюсь объясниться относительно того, чтó думаю. Ведь мы спрашивали, действительно ли тот, кто узнал и помнит что-либо, не знает, и доказав, что видевший и зажмурившийся помнит, хотя не видит, заключили, что не видевший есть вместе и помнящий, а это невозможно. Таким образом Протагорово положение и твое, что знание и чувство — одно и то же, потеряно.

Теэтет. Явно.

Сократ. Но не было бы, думаю, потеряно, друг мой, если бы отец этого положения был жив: он сильно защитил бы его, а теперь над сиротой мы издеваемся. Да вот и оставленные Протагором попечители, один из которых Феодор, не хотят помочь ему. Так должно быть, ради справедливости, мы сами окажем ему помощь.

Феодор. Попечитель его не я, Сократ, а скорее Каллий, сын Гиппоника. Мы же от простых речей скоро как-то уклонились к геометрии. Впрочем, все-таки будем тебе благодарны, если поможешь ему.

Сократ. Прекрасно говоришь, Феодор. Вникай же в мою помощь. Ведь кто не будет обращать внимания на те слова, которыми мы большей частью привыкли утверждать и отрицать, тот может давать согласие на положения еще ужаснее допущенных сейчас.

Феодор. Обращайся к нам обоим, но отвечает пусть младший, потому что ошибаться ему менее неприлично.

Сократ. Так я предлагаю ужаснейший вопрос. Он, думаю, звучит как-то так: возможно ли, чтобы один и тот же человек, зная нечто, не знал того, что знает?

Феодор. Что будем отвечать на это, Теэтет?

Теэтет. Я думаю, что, вероятно, невозможно.

Сократ. Да, если видение сочтешь знанием. В самом деле, что сделаешь ты с этим неизбежным вопросом, держимый им, по пословице, будто в колодезе, когда какой-нибудь смельчак, зажав рукой один твой глаз, спросит: видишь ли ты зажатым глазом свое платье?

Теэтет. Не скажу, думаю, этим, но другим — конечно.

Сократ. Так правда ли, что то же самое ты видишь и не видишь?

Теэтет. Как-то так.

Сократ. Не этого требую я, скажет он, и не о том спрашиваю — *как,* а *то ли:* — правда ли, что чтó ты знаешь, того и не знаешь? Теперь тебе представляется, что чего не видишь, то видишь. Но ты уже согласился, что ви-

деть значит знать, а не видеть — не знать. Заключай же из этого, чтó у тебя выходит.

Теэтет. Я заключаю, что из моего положения вытекают противоположные следствия.

Сократ. А ведь может быть, почтеннейший, что ты испытаешь и много таких затруднений, если кто спросит тебя: можно ли знать одно и то же остро и тупо, вблизи знать, а издали не знать, знать твердо и слегка, и будет предлагать другие бесчисленные вопросы, которыми этот пращник, вдающийся в споры по найму, закидает тебя из своей засады, как скоро ты положишь, что знание и чувство — одно и то же; нападая на твой слух, на твое обоняние и на прочие чувства, он будет опровергать тебя настойчиво и не отпустит, пока, связанный им, ты не удивишься многожеланной его мудрости и, попавшись к нему в руки, запутавшись в его сети, не откупишься деньгами, сколько нужно будет их по твоему и его мнению. Но ты, может быть, скажешь: каким же словом Протагор поможет своим положениям? Не попытаться ли показать это?

Теэтет. Конечно.

Сократ. Все, что мы говорим с целью помочь ему, он, думаю, соберет в одно и, выражая нам презрение, скажет: этот добряк Сократ, — когда какой-то ребенок, испуганный его вопросом: возможно ли, чтобы один и тот же одно и то же помнил и не знал, от страха отвечал отрицательно, потому что не мог предвидеть последствий, — в своих рассуждениях поднял меня насмех. А это, пустейший Сократ, бывает у тебя вот как: когда ты какое-нибудь из моих положений исследуешь через вопрос, и спрошенный, ответив, как ответил бы я, ошибается, тогда опровержен я; а если иначе — опровержен сам спрошенный. Между тем согласится ли, думаешь, кто-нибудь с тобой, что память о впечатлениях удерживает впечатления такими, каковы они были, когда воспринимались, у того, кем более не воспринимаются? Далеко не так. Или опять, усомнится ли кто-нибудь допустить, что возможно одно и то же знать и не знать? Или, если побоится этого, уступит ли когда-нибудь, что изменившийся будет тот самый, каким был до изменения? Скорее ли допустим, что есть кто-нибудь, а не которые-нибудь, и эти не делаются бесчисленными, если происходит изменение, — если уж ловли имен нужно избегать? Нет, почтеннейший, скажет он, к тому, чтó я говорю, приступай честно: докажи, если можешь, что у каждого из нас не особые свои чувства, или, когда они и особые, все-таки кажущееся представляется не ему одному; или, если нужно называть что-нибудь бытием, все-таки кажущееся есть бытие не для него одного. А что ты говоришь о свинье и кинокефале, то не только сам свинствуешь, но и слушателей своих располагаешь делать то же относительно моих сочинений, и такой поступок твой не очень хорош. Конечно, я утверждаю, что истина такова, как она описана мной: что каждый из нас есть мера существующего и не существующего, и один от другого этим самым действительно до бесконечности различен, так как для одного есть и кажется одно, для другого — иное, но я далек от того, чтобы не признавать ни мудрости, ни мудрого человека; напротив, того самого и я называю мудрецом, кто, если кому из нас представляется и есть зло, помогает это представляющееся и существующее превратить в добро. Притом не привязывайся в моем учении к слову, а узнай еще яснее, что я говорю, вот с какой стороны.

Припомни, например, что было сказано прежде: что больному представляется горькой пища, которую он вкушает, и что такова она и есть, а у здорового бытие и представление бывает противное. Мудрейшим из них не следует считать ни того ни другого, да и невозможно, ибо нельзя про-

изнести приговор, будто больной невежда, когда так думает, или будто здоровый мудр, когда думает иначе, а надобно изменить одно состояние, потому что другое лучше. Так и в деле воспитания, следует переводить дитя из данного состояния в лучшее. Но врач изменяет состояния лекарствами, а софист — рассуждениями. Впрочем, имеющего какие-нибудь ложные мнения никто не заставит впоследствии держаться каких-либо истинных мнений, потому что ни не существующего, ни другого чего, кроме того, чем кто впечатлен, нельзя ввести в мнение; а впечатление всегда истинно.

Я думаю, что у людей, имеющих мнения в плохом состоянии души, сродное ей доброе мнение возбуждает другие такие же, — и вот некоторые, по неопытности, называют их истинными представлениями, а я признаю одни только лучшими других, но ни одно не считаю самым истинным. И мудрецов, любезный Сократ, я называю далеко не лягушками, а относительно к телу — врачами, а относительно к растительности — земледельцами. Ведь и земледельцы, когда их растения хворают, по моему мнению, вместо плохих чувств дают им хорошие, здоровые и истинные, а мудрые и добрые риторы тоже городам вместо плохих мнений внушают добрые и справедливые.

В самом деле, что каждому городу кажется справедливым и похвальным, то и есть для него справедливое и похвальное, пока он так думает; а мудрец вместо существующего в нем плохого мнения и бытия, внушает ему доброе. Подобно этому и софист, имеющий силу так руководить воспитывающимся юношеством, для воспитанных им есть мудрец, достойный многих денег. Таким образом одни становятся мудрее других, но никто не имеет ложного понятия, и ты, хочешь или не хочешь, а должен сделаться мерой, потому что только так сохраняется это учение. Если тебе угодно оспаривать его с самого начала, оспаривай, изложи свое мнение в непрерывной речи, а когда хочешь с помощью вопросов — с помощью вопросов, потому что человеку умному не нужно избегать и этого способа, а даже больше всего придерживаться его. Делай же, пожалуй, так, но не обижай своими вопросами, потому что весьма неправильно говорить, будто ревнуешь о добродетели, а между тем ничего не добиваться в рассуждении, кроме обиды. Обида же состоит здесь в том, когда бы кто вел беседу скорее как противник, нежели как собеседник; в первом случае он шутил бы и вводил, сколько может, в обман, тогда как в разговоре ему надлежало бы быть серьезным и поправлять собеседника, указывая ему только те погрешности, в которые он впал сам по себе и вследствие прежней беседы. И вот если ты будешь делать так, то твои собеседники за свою опрометчивость и сомнение станут винить самих себя, а не тебя, последуют за тобой и, питая к тебе любовь, а к себе ненависть, уйдут от себя к философии, чтобы, сделавшись иными, отстать от тех, с которыми были прежде. А когда будешь делать противоположное этому, как делают многие, с тобой случится тоже противоположное: в своих слушателях ты вместо философов воспитаешь людей, которые будут ненавидеть это занятие, как только станут постарше. Так если хочешь послушать меня, исследуй, как и прежде было говорено, именно со снисходительностью, не враждебно и задорно, а благожелательно, — что мы говорим, когда заявляем, что все движется, и что всякому чтó кажется, — частный ли то будет человек или город, — то и есть; из этого смотри, одно ли и то же знание и чувство или иное, а не из употребления названий и имен (как делал ты сейчас), которыми многие, привлекая их к чему придется по требованию случая, ставят друг друга в различные затруднения. Эту, Феодор, малую от малого, по моим силам, я приношу помощь твоему другу, а если бы он сам был жив, то помог бы своим положениям гораздо сильнее.

Феодор. Шутишь, Сократ; напротив, ты очень мужественно помог этому человеку.

Сократ. Ты хорошо говоришь, друг мой. Скажи же мне, заметил ли ты, как сейчас говорил Протагор и порицал нас, что мы, разговаривая с ребенком, для опровержения его положений пользуемся робостью ребенка, и, с одной стороны, отзываясь об этом как о насмешке, а с другой — величаясь мерой всех вещей, приказывал нам рассуждать о его учении серьезно?

Феодор. Как не заметить, Сократ.

Сократ. Что же? Прикажешь послушаться его?

Феодор. И очень.

Сократ. А видишь ли, что здесь все, кроме тебя, ребята? Так если послушаемся того человека, учение его должны серьезно рассматривать я и ты, спрашивая и отвечая друг другу, чтобы нас нельзя было обвинять в том, будто мы исследовали его положения, играя с детьми.

Феодор. Что же? Разве Теэтет не лучше может следовать за рассматриваемым предметом, чем многие с большой бородой?

Сократ. По крайней мере не лучше тебя-то, Феодор. Так не думай, что, тогда как я должен всячески защищать умершего твоего друга, ты не должен никак; нет, почтеннейший, следуй немного за предметом, до тех пор, пока не узнаем, тебе ли следует быть мерой относительно геометрических чертежей или все, так же как и ты, достаточны для себя и в астрономии, и во всем, в чем состоит твое отличие.

Феодор. Сидя подле тебя, Сократ, трудно не давать отчета. Я сейчас говорил вздор, полагая, что ты позволишь мне не снимать одежды и не станешь принуждать меня, как лакедемоняне; впрочем в тебе, кажется, больше сходства с Скироном. Лакедемоняне приказывают или удалиться, или раздеться, а ты, по-видимому, делаешь скорее дело Антеево: подошедшего к тебе не отпускаешь, пока не вынудишь его раздеться и сразиться с тобой на словах.

Сократ. Ты, в самом деле, отлично изобразил мою болезнь, Феодор; только я крепче тех, потому что со мной встречалось уже множество Гераклов и Тесеев, сильных в слове, и они очень больно били меня, а я все-таки не отступаю — такая страшная вселилась в меня любовь к этому занятию. Не отказывайся же и ты помериться со мной и принести пользу как себе, так и мне.

Феодор. Больше не противоречу, веди куда хочешь; опровергнутому всячески следует в этом отношении терпеть судьбу, какую ты назначишь. Впрочем, конечно, не далее же того, чем предположено тобой, буду я в состоянии вверить себя твоему водительству.

Сократ. Довольно и этого. Но будь у меня особенно внимателен к тому, чтобы, разговаривая, не допустить нам без сознания какого-нибудь детского вида разговоров и чтобы не стали нас опять порицать за это.

Феодор. Да уж постараюсь, по крайней мере сколько могу.

Сократ. Возьмемся же, во-первых, снова за прежнее и посмотрим, правильно или неправильно мы ругали и укоряли то рассуждение, что оно по разумности делало самодовлеющим всякого, тогда как Протагор согласился с нами, что некоторые относительно лучшего и худшего превосходят других и что именно они — мудрецы. Не так ли?

Феодор. Да.

Сократ. И если он сам лично соглашался, а не мы, помогающие, допустили это его именем, то признанное им не следовало бы опять браться доказывать, но, может быть, кто найдет, что мы не в праве соглашаться за него. Поэтому хорошо будет яснее условиться касательно настоящего пункта, ибо не малое различие, так ли быть этому или иначе.

Феодор. Ты говоришь справедливо.

Сократ. Такое условие кратчайшим образом возьмем мы не иначе, как из собственных слов Протагора.

Феодор. Как?

Сократ. Вот как. Кажущееся всякому, говорит он, — это и есть для того, кому кажется.

Феодор. Конечно, говорит.

Сократ. Так вот и мы, Протагор, высказываем мнения человека, или лучше мнения всех людей, и полагаем, что нет никого, кто в одном не считал бы себя мудрее прочих, а в другом — прочих мудрее себя, и в величайших особенно опасностях, когда восстают бури, или на войне, или в болезнях, или на море, не смотрел бы на правителей будто на богов, ожидая от них спасения и приписывая им превосходство не в чем ином, как в знании. Да и все человеческое полно тем, что люди ищут учителей и правителей то для себя, то для прочих животных и для поделок, убежденные, что они способны и учить, способны и управлять. А во всем этом что иное, скажем, скрывается, как не то, что люди признают в себе и мудрость и невежество?

Феодор. Не иное.

Сократ. Мудрость же не считают ли они истинной мыслью, а невежество — ложным мнением?

Феодор. Как же.

Сократ. Что же мы сделаем, Протагор, с твоим положением? Скажем ли, что мнения у людей всегда справедливы, или иногда справедливы, иногда ложны? Ведь из того и другого, вероятно, следует, что они не всегда справедливы, но что бывают и те, и другие. Смотри, Феодор, захотел ли бы кто из последователей Протагора или ты сам спорить, что никто не считает другого ни невеждой, ни человеком, питающим ложное мнение?

Феодор. Невероятно, Сократ.

Сократ. И однакож к этой необходимости приходит положение, что человек есть мера всех вещей.

Феодор. Как же так?

Сократ. Когда ты, обсудив что-нибудь сам с собой, открываешь мне свое о чем-либо мнение, тогда это мнение, по положению Протагора, для тебя должно быть истинным, а нам, прочим, точно ли нельзя быть ценителями твоего суждения, будем ли мы судить, что твое мнение всегда верно, или множество людей противопоставит тебе собственные мнения, считая, что ты судишь и думаешь ложно?

Феодор. Клянусь Зевсом, Сократ! В самом деле, нет числа таким, как говорит Гомер, кто чрезвычайно беспокоит меня.

Сократ. Что же? Хочешь ли, скажем, что тогда ты, по твоему мнению, говоришь правду, а по мнению бесчисленного множества людей, — ложь?

Феодор. Из твоих слов это необходимо следует.

Сократ. Что же для самого Протагора? Если и сам он не думал, что человек есть мера, и люди действительно так не думают, не необходимо ли, что ни для кого нет той истины, которую он написал? А когда сам он думал, что только толпа не разделяет его мыслей, то знаешь ли прежде всего, что чем больше тех, которым не кажется, нежели тех, которым кажется, тем больше не существующего, нежели существующего?

Феодор. Необходимо, если с каждым мнением в самом деле будет соединяемо существование и несуществование.

Сократ. А потом вот и это великолепно. Протагор, вероятно, соглашается признавать истинными мнения всех, кто противопоставляет его мнению свои собственные и ими утверждают его лживость.

Феодор. Конечно.

Сократ. Так не соглашается ли он, что его мнение ложно, если согласен, что те говорят правду, кто признает его ложным?

Феодор. Необходимо.

Сократ. Другие не соглашаются, что они лгут?

Феодор. Конечно, нет.

Сократ. А тот опять уступает, судя по написанному им, что и это мнение верно?

Феодор. Явно.

Сократ. Стало быть, со всех сторон, начиная с Протагора, возникнет сомнение, и он особенно допустит его. Когда будет положено, что мнение того, кто говорит противное, справедливо, тогда и сам Протагор согласится, что ни собака, ни любой человек не есть мера ни одной вещи, которая не познана. Не так ли?

Феодор. Так.

Сократ. А если все будут сомневаться, то Протагорова истина ни для кого не будет истинной — ни для иного кого-либо, ни для самого Протагора.

Феодор. Мы уже слишком, Сократ, нападаем на моего друга.

Сократ. А между тем неизвестно, друг мой, пройдет ли нам это даром. Ведь, по всей вероятности, он, так как старше, и мудрее нас. Что, если вдруг покажется он из земли по самую шею? Прежде чем опять погрузится и уйдет назад, вероятно, сильно побранит и меня, говорящего вздор, и тебя, соглашающегося со мной? Так нам необходимо, думаю, воспользоваться самими собой, каковы мы ни есть, и чтó покажется, то всегда и говорить. Вот и теперь, иное ли что скажем, кроме следующего: кто бы то ни был, всякий согласится по крайней мере в том, что из людей бывает один мудрее другого, бывает и невежественнее?

Феодор. И мне то же кажется.

Сократ. Что же? Устоит ли то мнение, которое мы изложили, помогая Протагору: что многие вещи, какими кажутся, таковы и есть для каждого — теплые, сухие, сладкие, и всякие того же рода? Ведь если по отношению к чему Протагор уступит, что один человек имеет преимущество перед другим, то, конечно, по отношению к здоровому и болезненному, охотно скажет, что ни женщина, ни мальчишка, ни зверек, не зная, что им здорово, не способны вылечить самих себя, и где как, а уж здесь-то один будет иметь преимущество перед другим.

Феодор. Мне кажется, так.

Сократ. То же и относительно политических дел: прекрасное и постыдное, справедливое и не справедливое, святое и не святое — что из этого каждый город, по своим мыслям, полагает законным для себя, то для каждого и есть на самом деле, и в этом отношении ничем не мудрее ни гражданин гражданина, ни город города. Но в определении полезного и не полезного для себя, если где опять, то здесь Протагор согласится, что советник превосходнее советника и одно определение города для истины превосходнее другого, и не очень осмелится утверждать, будто чтó город по своим мыслям полагает полезным для себя, то более всего и принесет ему пользу. А там, о чем говорю, в справедливом и не справедливом, в святом и не святом, решаются настаивать, что по природе нет ничего, имеющего свою сущность, а все вообще бывает истинным мнением тогда, когда мнится и сколько времени мнится. И люди, не совсем разделяющие положение Протагора, как-то так проводят свое учение. Но у нас, Феодор, к рассуждению привходит другое рассуждение, к меньшему большее.

Феодор. А разве нам недосуг, Сократ?

Сократ. По-видимому. Я и в другое время часто размышлял, почтеннейший, но особенно теперь думаю, что людям, после того как они много времени провели в философии, придя в суд, естественно казаться смешными риторами.

Феодор. Как это говоришь ты?

Сократ. С молодости толкающиеся в судах и других таких местах против людей, воспитанных в философии и в подобных занятиях, отличны по воспитанию едва ли не так же, как рабы против свободных.

Феодор. Как это?

Сократ. Так, что у них, как ты сказал, всегда есть свободное время, и они в тишине досуга рассуждают. Подобно нам, в третий уже раз теперь принимающимся за речь после речи, и они, когда привзошедшая правится им, как и нам, больше, чем предлежащая, не заботятся, длинно или коротко говорят о ней, только бы найти истину. Но говорящие всегда при нехватке времени, как бы их увлекали водяные часы, не позволяют себе рассуждать, о чем желали бы: тут стоит противник со своей необходимостью и с читаемым обвинением, кроме этого, ничего нельзя говорить, и это называют очной ставкой. С речью здесь обвиняемый всегда обращается к господину, сидящему и держащему в руке свиток прав, и препирательств никогда не бывает о стороннем, а только о самом деле; часто подвизаются и из-за души. В числе этих случаются люди вкрадчивые и острые, умеющие господину польстить словом и угодить делом, души маленькие и неправые. Ведь рабство с молодости отнимает у них развитие, прямоту и независимость, заставляя их кривить и в еще нежные души вселяя великое опасение и страх; не умея совмещать этого страха и опасения с справедливостью и истиной и тотчас обращаясь ко лжи и к обидам друг другу, они крайне искажаются и портятся, и таким образом, не имея ничего здравого в уме, из детей становятся мужами, полными убеждения, что вместе с этим они сделались сильными и мудрыми. Эти таковы, Феодор; но хочешь ли, рассмотрим и людей нашего сонма? Или, оставив их, опять возвратимся к своему предмету, чтобы, как сейчас только говорили, не злоупотребить и нам слишком много свободой и изменчивостью речей?

Феодор. Отнюдь нет, Сократ, рассмотрим. Ведь ты очень хорошо сказал, что, обращаясь в этом сонме, не мы подчиняемся речам, напротив, речи — как бы наши слуги, и каждая из них ожидает, пока по нашему соизволению она будет доведена до конца, ибо нас, как поэтов, не укорит ни судья, ни зритель, и нет власти, нам предписывающей.

Сократ. Будем, стало быть, если тебе так кажется, говорить только о корифеях, ибо что можно сказать о тех, кто плохо проводит жизнь в философии? А эти с самой молодости не знают дороги ни на площадь, ни туда, где находится суд или совет, или иное какое место общественного городского собрания; законов и определений, произносимых или написанных, не видят и не слышат; стремление же к партизанству для получения правительственной должности, сходки, ужины, пирушки с флейтщицами и во сне им не грезятся. Хорошо или плохо чье-нибудь состояние в городе, приключилось ли кому несчастье через предков либо от мужей, или жен, это ему менее известно, чем то, сколько, по пословице, в море ведер. И он даже не знает, что всего этого не знает, потому что чуждается таких познаний — не ради молвы, а оттого, что в городе находится и живет только его тело, а мысль считает все это маловажным и ничтожным, и, по словам Пиндара, с презрением носясь всюду, измеряет глубину и поверхность земли, взлетает выше неба в астрономии и, внедряясь совершенно во всю природу каждого существа, вообще не нисходит ни к чему близкому.

Феодор. Как это говоришь ты, Сократ?

Сократ. Ведь так же, Феодор, астрономничал и Фалес, когда, смотря вверх, упал в колодезь, а одна остроумная и шутливая фракийская служанка посмеялась над ним и сказала: небесное домогается узнать, а что перед глазами и под ногами у него, того не видит. Эта же насмешка приложима ко всем, кто проводит время в философии. Такой человек поистине не знает ни ближнего, ни соседа, не знает не только что он делает, но и человек ли он или какая скотина. А между тем что́ такое человек и что́ такой природе преимущественно перед другими свойственно делать или испытывать, это он разыскивает и исследует. Понимаешь, Феодор, или нет?

Феодор. Понимаю, и ты говоришь правду.

Сократ. Так вот такой, сносясь с кем-нибудь частно или публично, друг мой, как я говорил раньше, и будучи принужден, в суде ли то, или в другом месте, рассуждать о предмете, находящемся под ногами или перед глазами, возбуждает смех не только в фракиянках, но и во всяком ином народе, когда по неопытности попадает в колодези и в различные затруднительные обстоятельства; и этот срам, дающий понятие о глупости, бывает ужасен. Ведь если бранят его, то он не находит в себе возможности отвечать комунибудь бранью, так как не знает ни за кем ничего плохого, так как не занимался этим, и в своей безысходности оказывается смешным; а когда хвалятся и величаются другие, он является не притворно, а действительно смеющимся, и оттого кажется безумным поносителем. Превозносят ли тирана или царя, ему представляется, что слышит он ублажание одного из пастухов, например, свинопаса или овчара, или какого-нибудь волопаса, который выдаивает много молока; только думает, что животное у тех упрямее и что тем опаснее пасти и доить его, а впрочем такого рода пастух от недосуга необходимо должен быть не менее дик и необразован, как и обыкновенные пастухи, обнесенный на своей горе стеной, будто загоном. Если же слышит он, что кто-нибудь, приобретя десять тысяч или еще более плетров земли, владеет удивительным множеством, то ему кажется, что он слышит мелочи, потому что привык смотреть на всю землю. Восхваляют ему и род, говоря, что у такого семь богатых дедов, а он думает, что это — похвала людей, смотрящих тупо и узко, по невежеству не могущих всегда смотреть на все и сосчитать, что дедов и прадедов у каждого имелись несчетные мириады и что в их числе, у кого бы то ни было, часто являлись десятки тысяч богатых и бедных, царей и рабов, варваров и эллинов. Хвалиться же списком двадцати пяти предков и возводить их к Гераклу, сыну Амфитрионову, представляется ему чрезвычайной мелочностью, а что двадцать пятый вверх от Амфитриона и пятидесятый от него самого был таким, каким быть ему пришлось, этому он смеется, так как не могут они об этом поразмыслить и освободиться от суетности несмысленной своей души. Так этот за все подобное бывает осмеиваем толпой, поскольку, с одной стороны, кажется гордым, а с другой — не знает, что у него под ногами, и при всяком случае впадает в затруднение.

Феодор. Ты, Сократ, действительно говоришь быль.

Сократ. А когда сам он влечет кого-нибудь вверх, друг мой, и кто либо захотел бы, выйдя из среды вопросов: чем обидел я тебя или ты меня? — войти в рассмотрение самой справедливости и несправедливости, что такое каждая из них и чем отличаются они от всех, либо одна от другой, или, оставив вопрос: счастлив ли царь, приобретший много золота? — рассудить вообще о царствовании, о человеческом счастье и бедности, каковы они и каким образом человеческой природе свойственно одно из них приобретать, а от другого убегать, тогда, как скоро тому малодушному, криводуш-

ному и сутяжливому человеку надобно дать отчет, он обнаруживает опять обратно противоположное (философу) свойство. Чувствуя головокружение, вися вверху и с высоты смотря вниз, он, по непривычке, мучится, находится в затруднении, косноязычествует и возбуждает смех не в фракиянках и не в ином каком-либо необразованном человеке, потому что они не замечают этого, а во всех тех, кто получил воспитание, противоположное рабскому. Таков характер того и другого, Феодор: один принадлежит человеку, воспитанному действительно в свободе и в досуге, и этого именно называешь ты философом, а для такого казаться простоватым не составляет вины, и ничего не значит, когда он бывает обязан к рабскому служению, не уметь, например, ни приготовлять дорожный вьюк, ни варить кушанье, ни произносить льстивые речи; а другой во всем этом может служить ловко и скоро, да не в состоянии свободно бросить плащ на правое плечо, равно как уловить гармонию слов, чтобы правильно восхвалить истинную жизнь богов и счастливых мужей.

Феодор. Если бы ты, Сократ, убедил всех, как меня, в том, что говоришь, то между людьми было бы больше мира и меньше зла.

Сократ. Но погибнуть злу, Феодор, невозможно, потому что всегда необходимо что-нибудь противоположное добру. И не в богах утвердилось оно, а обходит по необходимости смертную природу и это место. Потому и следует стараться как можно скорее уходить отсюда туда. Бегство это есть посильное уподобление богу, а уподобляться богу значит делаться справедливым и мудро благочестивым. Но очень не легкое дело, почтеннейший, убедить, что не для того следует избегать порока и преследовать добродетель, для чего говорит толпа, что в них самих должна быть цель подвига, а не в том, как бы казаться не злым, а добрым, ибо это мне представляется, по пословице, одной болтовней старух. Истинное же мы выскажем следующим образом: бог ни в чем и никак не несправедлив, а есть существо всевозможно справедливейшее, и ничто столько не подобно ему, как то, когда кто из нас становится опять самым справедливым. Этим, поистине, определяется как сила человека, так и его ничтожество, бессилие. Знание этого есть мудрость и истинная добродетель, а незнание — невежество и очевидное зло; прочие же кажущиеся превосходства и мудрости в гражданских правительствах бывают суетны, а в искусствах корыстны. Поэтому кто обижает и говорит либо поступает нечестиво, тому гораздо лучше не допускать быть сильным в злодействе, ибо такие получают удовольствие от укоризны и думают слышать в ней, что они не пустые люди, не лишнее бремя земли, а мужи, какие в городе должны быть сохраняемы. Итак, следует сказать истину, что они тем более таковы, какими не считают себя, потому что не считают. Ведь им неизвестно наказание за неправду, а оно не должно быть неизвестно, потому что удары и смерти, которым иногда и не подвергаются делающие неправду, по их мнению, не наказание; наказание у них то, чего нельзя избежать.

Феодор. Что же именно имеешь в виду?

Сократ. Тогда как в природе вещей, друг мой, есть образцы, один божественный — образец счастья, другой безбожный — образец страдания, люди, не видящие, что это так, по глупости и крайнему безумию не замечают, что одному они несправедливыми действиями уподобляются, а от другого отступают, и через это, проводя жизнь соответствующую тому, которому уподобляются, несут наказание. И скажи мы им, что, если не расстанутся они со своей способностью, то после смерти чистое от зол место не примет их, и им достанется всегда проводить жизнь, подобную здеш-

ней, как злым, обращаться со злыми, эти умники и хитрецы будут слушать такие предостережения, без сомнения, будто от каких-нибудь безумцев.

Феодор. И очень-таки, Сократ.

Сократ. Да, знаю, друг мой. С ними случается нечто одно: если они бывают должны в частном разговоре дать и принять отчет в том, что порицают, и хотят мужественно выдерживать беседу долгое время, а не убегают малодушно, то, как ни странно, почтеннейший, им наконец не нравятся собственные их речи, и та риторика как-то увядает, так что они оказываются ничем не лучше детей. Но оставим это, как замечание, сказанное мимоходом, потому что иначе постоянный наплыв их будет удалять нас от начального предмета. Возвратимся к прежнему, если это и тебе кажется.

Феодор. Мне, Сократ, не неприятно слушать об этом, потому что человек моего возраста легче следует за речью. Впрочем, если тебе угодно, возвратимся.

Сократ. Слово свое мы простерли, помнится, до того места, где встретились с людьми, которые, говоря, что сущность движется и что всегда кажущееся всякому то и есть для того, кому кажется, хотят утверждать это как по отношению к прочему, так не меньше и по отношению к справедливому, что какое делает город постановление, как ему кажущееся, то для постановляющего, пока постановленное стоит, и есть более всего справедливое. Что же касается добра, то никто еще не имеет столько мужества, чтобы осмелился настойчиво утверждать, будто город постановляет у себя что-либо и в целях пользы, и будто постановление его столько времени полезно, сколько времени стоит, разве кто будет, пожалуй, произносить одно имя. А это была бы насмешка над тем, о чем мы говорим. Не так ли?

Феодор. Конечно.

Сократ. Пусть же будет у нас речь не об имени, а о деле, которое обозначается именем.

Феодор. Пусть.

Сократ. Но чтó означается именем, то, вероятно, город и постановляет, и все законы, сколько он понимает и может, дает себе, как самые полезные. Или при законодательстве имеет он в виду что-нибудь иное?

Феодор. Никак не иное.

Сократ. Однакож всегда ли он достигает этого, или всякий во многом и ошибается?

Феодор. Думаю, и ошибается.

Сократ. В том же самом всякий согласится еще больше тогда, когда кто спросит о всем виде, в котором содержится польза. Ведь польза, вероятно, простирается и на будущее время, потому что когда мы законодательствуем, тогда постановляем законы, которые должны быть полезными в последующем времени, а это время можно правильно назвать будущим.

Феодор. Конечно.

Сократ. Давай же спросим Протагора или кого-нибудь другого из тех, кто говорит одинаково с ним, и спросим вот как: Человек есть мера всех вещей, утверждаете вы, Протагор, — мера белых, тяжелых, легких, не исключая никаких? Так как, имея в себе знак их и думая, что они таковы, каковы впечатления, он полагает, что они для него истинны и действительны. Не так ли?

Феодор. Так.

Сократ. Но имеет ли он в себе признак, скажем, и для будущих, Протагор, так что какими, думает, будут они, такими и бывают для него думающего? Например, касательно теплоты: когда кто, не знающий врачебного искусства, думает, что он получит горячку и что эта теплота у него будет, а

другой, врач, думает о нем противоположное, то по мнению одного ли из них выйдет будущее или по мнению обоих, так что он для врача будет и не тепел и не в горячке, а для себя — то и другое?

Феодор. Это было бы смешно.

Сократ. Но о будущей сладости и остроте вина будет, думаю, уважительно мнение земледельца, а не цитриста.

Феодор. Как же.

Сократ. И о будущей ненастроенности и настроенности мнение учителя гимнастики не может быть лучше, чем мнение музыканта, в том, что после покажется настроенным самому учителю гимнастики.

Феодор. Никак не может.

Сократ. И когда кто собирается пировать, не зная поваренного искусства, а между тем приготовляется пир, суждение его о будущем удовольствии не так важно, как суждение повара. Потому что мы вовсе не спорим о том, чтó кому теперь приятно или было уже приятно, а спрашиваем о будущем — чтó всякому кажется, то и будет; в этом отношении всякий есть ли превосходный судья сам для себя? Или ты, Протагор, лучше предусмотришь своим мнением, что в словах каждого из нас будет для судилища убедительным, чем кто-либо из простых граждан?

Феодор. И очень, Сократ; в этом сильно он ручался, что превосходит всех.

Сократ. Да, клянусь Зевсом, любезный; иначе никто ведь не беседовал бы с ним, платя ему много денег, если бы собеседников своих он не уверил, что относительно будущего, что будет и покажется, ни провещатель и никто иной не может быть лучшим судьей, чем он сам для себя.

Феодор. Весьма справедливо.

Сократ. Но не к будущему ли относятся и законодательства, и польза, и не согласится ли всякий, что законодательствующий город часто по необходимости уклоняется от самого полезного?

Феодор. И очень.

Сократ. Стало быть, мы основательно скажем против твоего учителя, что необходимо ему признать одного мудрее другого, и что такой есть мера; а мне, не знающему, нет никакой необходимости быть мерой, как недавно произнесенная за него речь вынуждала меня, хочешь не хочешь, быть ею.

Феодор. Таким способом, Сократ, положение его, кажется мне, особенно уловляется, хотя оно ловится и на том, что придает вес мнениям других, между тем как открылось, что последние отнюдь не считают его слова истинными.

Сократ. Такое, Феодор, могло бы быть уловлено и иными многими способами, так как не всякое всякого мнение истинно; но что касается присущих каждому впечатлений, от которых происходят ощущения и соответствующие ощущениям мнения, то эти труднее обличить в неистинности. Впрочем, может быть, я не то говорю: ведь случится пожалуй, что их и не поймаешь, а те, кто считает их столь же ясными, как и знания, может быть, говорят дело, и мысль этого Теэтета была не далека от цели, когда он положил, что ощущение и знание — одно и то же. Поэтому надобно подойти ближе, как велела произнесенная за Протагора речь, и исследовать эту движущуюся сущность, постукивая, крепкой ли она отзывается или дребезжащей. Борьба за нее не маловажна и не между малым числом людей.

Феодор. Далеко не маловажна, потому что чрезвычайно распространилась в Ионии, где друзья Гераклита с великим усилием проводят эту мысль.

Сократ. Потому больше, любезный Феодор, и надо исследовать ее сначала, как она предлагается ими.

Феодор. Без сомнения. Ведь что касается этих гераклитян, Сократ, или,

как ты говоришь, гомеритян, и даже живших еще раньше, не исключая самых ефесян, которые выдают себя за людей весьма опытных, то с ними можно разговаривать не иначе, как с бешеными. Они подвижны, точно следуют в этом своим книгам, а чтобы остановиться на слове и по очереди то спокойно отвечать на вопрос, то спрашивать, — этого у них или мало, или нисколько не бывает; даже больше, чем нисколько, у этих людей нет ни на волос покоя. А если ты кого спросишь о чем-нибудь, они начнут вытаскивать загадочные словечки, будто стрелы из колчана, и стрелять ими; когда же захочешь потребовать отчет о сказанном, поражен будешь другим, снова переиначенным в значении словом, и никогда ни с кем из них ничего не кончишь. Да не кончают они ничего и между собой, но очень остерегаются, как бы не допустить чего постоянного в слове или в своих душах, в той мысли, как мне кажется, что через это произошла бы остановка, против которой они сильно воюют и, сколько могут, изгоняют ее отовсюду.

Сократ. Может быть, ты видел, Феодор, людей воинственных, а с мирными не встречался, так как они не были твоими друзьями. Я думаю, они так беседуют в школе с учениками, когда желают сделать их подобными себе.

Феодор. С какими учениками, почтеннейший? У таких и не бывает один учеником другого; там люди образуются сами собой, когда каждому из них случается прийти в состояние воодушевления; там всякий думает, что другой ничего не знает. От этих людей, как я уже говорил, ты никогда не добьешься основания ни по их желанию, ни против желания, и мы должны брать их слова, как вопрос для последования.

Сократ. Ты метко говоришь. А вопрос иной ли приняли мы от древних, скрывших его от черни под поэтической формой, как не тот, что начало всех вещей — реки, Океан и Тифия, и что ничто не стоит? Последующие же, как более мудрые, стали уже открыто доказывать это, чтобы и сапожники, слушая, понимали их мудрость и перестали глупо думать, будто одно сущее стоит, а другое движется, но, узнав, что все находится в движении, оказывали им уважение. Чуть было не забыл я, Феодор, что другие опять объявляли противное тому, представляя неподвижное бытие, которому имя — *все,* и иное многое, что, вопреки всему этому, утверждали Мелиссы и Пармениды, будто все есть одно и стоит само в себе, так как не имеет места, в котором могло бы двигаться; что же делать нам со всем этим, друг мой? Ведь подвинувшись немного вперед, мы незаметно попадаем в середину между двух крайностей, и если как-нибудь не защитимся и не уйдем, то будем наказаны, подобно детям, играющим в палестре в линию, когда, схваченные обоими лагерями, они бывают влекомы в противоположные стороны. Мне кажется, надо сперва рассмотреть одних, к которым мы уже приступали, то есть текущих; и если откроется, что они говорят дело, то будем тянуться сами на их сторону, стараясь убежать от других. А когда покажется, что истиннее мнение тех, кто останавливают целое, уйдем к ним от этих, у кого и неподвижное приводится в движение. Если же увидим, что ни те, ни другие не говорят ничего ладного, мы будем смешны с своей мыслью, будто, несмотря на свою слабость, нечто утверждаем, отвергнув древнейших и мудрейших мужей. Так смотри, Феодор, выгодно ли нам выходить на такую опасность.

Феодор. Нельзя удержаться, Сократ, от рассмотрения, что́ говорят те и другие мужи.

Сократ. Уж когда ты так желаешь, надобно рассмотреть. В вопросе о движении началом исследования представляется мне то, что такое разумеют, полагая, что все движется. Я хочу сказать следующее: один ли вид движения понимают они или, как мне кажется, два? Пусть, однако, не мне только кажется это, но принимай участие и ты, чтобы нам сообща тер-

петь, если бы действительно пришлось. Скажи мне: называешь ли ты движением то, когда предмет переходит из места в место либо вращается в том же месте?

Феодор. Называю.

Сократ. Так пусть будет это один вид. Но когда, находясь в том же месте, стареет он, делается либо черным из белого, либо жестким из мягкого или изменяется иным образом, не стоит ли назвать это другим видом движения?

Феодор. Мне кажется.

Сократ. Да и необходимо. Так я полагаю два вида движения: изменение и перехождение.

Феодор. И правильно полагаешь.

Сократ. Разделив это таким образом, будем мы теперь разговаривать с теми, кто утверждает, что все движется, и спросим: обоими ли видами, полагаете вы, все движется, — стремлением и изменением, — или одно обоими, а другое каким-нибудь одним?

Феодор. Но, клянусь Зевсом, я не могу отвечать на это. Думаю, что сказали бы: обоими.

Сократ. А ведь если бы не сказали, друг мой, то все представилось бы им и движущимся, и стоящим; и не более правильно было бы утверждать, что все движется, чем то, что все стоит.

Феодор. Весьма справедливо.

Сократ. Но так как все должно двигаться, и недвижимости нет ни в чем, то все движется всегда всяким движением.

Феодор. Необходимо.

Сократ. Рассматривай у них еще вот что: происхождение теплоты или белизны, или чего бы то ни было, не так ли как-то, говорили мы, объясняют они, что каждое из этих свойств стремится вместе с чувством между действующим и страдающим, и страдающее бывает чувствуемым, но не чувством, а действующее — качественным, но не качеством? Может быть, качество представляется тебе именем необыкновенным, и ты не понимаешь его в общем значении, так слушай в частях. Действующее не бывает ведь ни теплотой, ни белизной, а бывает теплым и белым; и прочее таким же образом. Ты, вероятно, помнишь, мы в прежних рассуждениях говорили так, что одно, само по себе, не есть ни действующее, ни страдающее, и что только из взаимного сближения обоих этих состояний происходят чувства и вещи чувствопостигаемые, становясь, с одной стороны, такими или такими, с другой — чувствуемыми.

Феодор. Помню, как не помнить!

Сократ. Пускай же мы не будем обсуждать, так или иначе говорят они, и, удерживая лишь то, о чем идет у нас речь, спросим: движется и течет, как вы полагаете, все, не так ли?

Феодор. Да.

Сократ. И обоими, какие мы различили, движениями — стремлением и изменением?

Феодор. Как же иначе, если движение будет полное.

Сократ. А когда бы оно состояло только в стремлении, изменения же не имело, мы могли бы, вероятно, сказать, что стремящееся течет таким-то. Или как скажем?

Феодор. Так.

Сократ. Но, поскольку и это не стоит, то есть текущее течет не белым, а изменяется, так что происходит течение и этого самого — белизны, и превращение ее в другой цвет, чтобы она не улавливалась пребывающей в этом

состоянии, возможно ли назвать какой-нибудь цвет так, чтобы название его было правильно?

Феодор. Как же это возможно, Сократ? Ведь чтó бы ни было в этом роде, являясь текущим, оно всегда ускользает, как только произносится.

Сократ. А что скажем мы о каком-нибудь чувстве, например, о чувствах зрения или слуха? Пребывают ли они в том же состоянии зрения или слуха?

Феодор. Конечно, не должны, так как все движется.

Сократ. Стало быть, не больше следует называть что-нибудь зрением, чем не зрением, и не больше иное чувство — чувством, чем не чувством, если все непременно движется.

Феодор. Конечно, нет.

Сократ. И однакож чувство есть знание, как сказали мы, я и Теэтет.

Феодор. Было сказано.

Сократ. Стало быть, вопрошающему, что такое знание, мы скажем в ответ, что оно — не больше знание, чем незнание.

Феодор. Выходит.

Сократ. Прекрасно же пришлось нам поправить свой ответ по поводу нашего старания доказать, что все движется, для того, чтобы он показался верным! Оказалось, как видно, что, так как все движется, и всякий ответ, о чем бы кто ни отвечал, одинаково правилен, поскольку полагает, что это и так и не так — *есть,* или, если угодно, *бывает,* — чтобы не останавливать их на слове.

Феодор. Правильно замечаешь.

Сократ. Кроме того только, Феодор, что сказал *так* и *не так.* Ведь и этого *так* говорить не следует, потому что *так* уже не движется, равно и *не так,* которое тоже не есть движение. Впрочем, людям, высказывающим эту мысль, можно ли даже и употребить какое слово, если для выражения своего положения у них нет наименований, кроме одного: никаким образом? Так им больше пристало бы то, что называется беспредельным.

Феодор. Им, в самом деле, очень подходит это наречие.

Сократ. Итак, от твоего друга, Феодор, мы отделились и еще не уступаем ему, что всякий человек есть мера всех вещей, если кто не мудр. Не согласимся мы и в том, будто по методу всеобщего движения знание есть чувство, если только Теэтет не понимает дела как-нибудь иначе.

Феодор. Ты превосходно сказал, Сократ. Когда это решено, то и я, по условию, должен отделиться от тебя со своими ответами, так как речь о Протагоре доведена до конца.

Теэтет. Не раньше, однакож, Феодор, пока Сократ и ты не рассмотрите, как недавно предположили, мнения тех, кто утверждает со своей стороны, что все стоит.

Феодор. Молод ты, Теэтет, чтобы учить старших поступать несправедливо, нарушая условия! Готовься в остальном сам отвечать Сократу.

Теэтет. Пожалуй, если хотите. Но я с бóльшим удовольствием слушал бы о том, о чем говорю.

Феодор. Что вызывать всадников на поприще — то вызывать Сократа на слово; спрашивай же, и услышишь.

Сократ. Но в том, Феодор, что приказывает Теэтет, я, кажется, не послушаюсь его.

Феодор. Почему же не послушаться?

Сократ. Ведь, стыдясь слишком жестко вести исследование против Мелисса и других, которые говорят, что все есть стоячее одно, я меньше стыжусь всех их, чем одного Парменида. Парменид представляется мне, говоря словами Гомера, человеком и возбуждающим к себе благоговение, и вместе с тем страшным. Я обращался с этим мужем, когда был еще очень

молод, а он очень стар, и мне тогда представлялась в нем чрезвычайная глубина созерцания. Так я боюсь, что мы не поймем даже и его слов, а еще больше — отстанем от того, что мыслил он, когда говорил. Самое же великое, к чему направлено рассуждение, есть дело знания, что такое оно; как бы вопрос о нем от вторгающихся насильственно речей не остался неразрешенным, если поддаваться им. Притом и поднятый теперь нами чрезвычайно широкий предмет, если исследовать его мимоходом, может потерпеть вред, а когда исследование будет достаточно длинно, затемнится вопрос о знании. Между тем не должно быть ни того ни другого. Мы обязаны постараться своим повивальным искусством освободить Теэтета от бремени рассуждений о знании.

Феодор. Да, если кажется, надобно сделать так.

Сократ. Так относительно сказанного рассмотри, Теэтет, еще следующее. Ты отвечал, что чувство есть знание, не так ли?

Теэтет. Да.

Сократ. Но если бы кто спросил тебя так: чем видит человек белое и черное, чем слышит высокое и низкое? Ты сказал бы, думаю: глазами и ушами.

Теэтет. Сказал бы.

Сократ. Свободно употреблять имена и глаголы, не рассматривая их с точностью, часто бывает, конечно, не неблагородно, и в противном этому больше рабства, однакож и последнее иногда необходимо. Вот и теперь приходится укорить данный тобою ответ, как неправильный. Смотри, какой ответ правильнее: глаза — то ли, чем видим, или то, через что видим? Уши — то ли, чем слышим, или то, через что слышим?

Теэтет. Через что чувствуем каждый предмет — это мне больше кажется, Сократ, нежели то, чем.

Сократ. Странно в самом деле было бы, дитя, если бы у нас было много каких-нибудь чувств, как у деревянных коней, и если бы все они не сходились в некоторую одну идею, в душу ли или как бы ни пришлось назвать ее, которой мы все чувствопостигаемое чувствуем посредством их, как бы посредством орудий.

Теэтет. Да, это представление мне более кажется, чем то.

Сократ. Но ради чего довожу я его до точности? Действительно ли чем-нибудь в нас самих одним и тем же постигаем мы: через глаза — белое и черное, а через другие чувства — что-нибудь другое, и ты все это отнесешь к телу? Впрочем, может быть, лучше будет высказать это тебе самому с помощью ответов, чем за тебя мне вдаваться в соображения. Скажи же: то, через что чувствуешь теплое, жесткое, легкое, сладкое, все это порознь, к телу ли ты относишь или к чему иному?

Теэтет. Ни к чему иному.

Сократ. А захочешь ли согласиться, что чувствуемое тобой посредством одной силы не может быть чувствуемо посредством другой? Например, чувствуемое через слух через зрение, а чувствуемое через зрение — через слух?

Теэтет. Как не захотеть.

Сократ. Если, стало быть, ты мыслишь что-либо относительно обоих, то мыслишь уже не через особое орудие, равно как не через особое опять и чувствуешь что-либо относительно обоих.

Теэтет. Конечно, нет.

Сократ. Так, относительно голоса и цвета, не мыслишь ли ты сперва об обоих то самое, что это — оба?

Теэтет. Мыслю.

Сократ. И то, что тó и другое из них есть особое в рассуждении того и другого, а в рассуждении себя тождественное?

Теэтет. Как же.

Сократ. И что оба — два, а которое либо — одно?

Теэтет. И это.

Сократ. Не в состоянии ли ты равным образом исследовать, сходны они между собой или не сходны?

Теэтет. Может быть.

Сократ. Но через чтó все это мыслишь ты о них? Ведь общего им нельзя схватить ни слухом, ни зрением. Да и вот еще доказательство того, о чем говорим: если бы можно было рассмотреть два предмета, солоны ли оба они или нет, ты, знаю, скажешь, чем будешь рассматривать, и откроется, что это не есть ни зрение, ни слух, а что-то иное.

Теэтет. Как не иное? Это способность языка.

Сократ. Хорошо; а способность чего открывает тебе в этом и во всем общее, чем ты называешь бытие и небытие и про что теперь же мы спрашивали относительно тех предметов? Всему этому какие припишешь ты орудия, посредством которых чувствует что бы то ни было наше чувствующее?

Теэтет. Ты имеешь в виду бытие и небытие, подобие и неподобие, то же и особое, — также одно и иное относительно их число; ясно, что спрашиваешь также о чете и нечете, и о прочем, что за этим следует, то есть через какое орудие тела мы чувствуем это душой?

Сократ. Ты весьма хорошо идешь за мной, Теэтет, это самое и есть, о чем я спрашиваю.

Теэтет. Но, клянусь Зевсом, Сократ, я не могу ничего сказать, мне только кажется, что для этих предметов решительно нет такого особого орудия, какие были для тех; душа здесь, по-видимому, сама собой рассматривает общее относительно всего.

Сократ. Ты прекрасен, Теэтет, а не то, что безобразен, как говорил Феодор, ибо кто прекрасно говорит, тот прекрасен и добр. Мало того, что прекрасен, ты хорошо сделал также, что избавил меня от весьма длинного рассуждения, если тебе представляется, что душа иное рассматривает сама по себе, а иное — посредством телесных способностей. Ведь это именно было, что и мне самому казалось, и что, по моему намерению, должно было показаться тебе.

Теэтет. Да мне представляется.

Сократ. Какой же ее деятельности ты приписываешь сущность? Ведь этим особенно сопровождается все.

Теэтет. Я приписываю тому, к чему душа стремится сама по себе.

Сократ. Неужели также в подобном и не подобном, в тождественном и особом?

Теэтет. Да.

Сократ. Что же? В прекрасном и постыдном, в добром и злом?

Теэтет. Сущность и этих предметов душа рассматривает, кажется, в их относительности, сопоставляя в себе прошедшее и настоящее с будущим.

Сократ. Пускай. Не правда ли, что жесткость жесткого она будет чувствовать через осязание, и мягкость мягкого таким же образом?

Теэтет. Да.

Сократ. Но судить о сущности и о чем либо стоящем, также о взаимной их противоположности, либо опять о существе противного, пытается у нас сама душа, принимаясь за предмет много раз и сравнивая его с другим.

Теэтет. Конечно.

Сократ. Все впечатления, получаемые через тело и направляющиеся к душе, не естественно ли людям и животным чувствовать тотчас по рождении, тогда как соображения относительно тех вещей, направленные к сущно-

сти и пользе, приобретаются со временем через большие заботы и воспитание, если кто и приобретает?

Теэтет. Без сомнения.

Сократ. Можно ли постигнуть истину того, что не постигается как сущность?

Теэтет. Невозможно.

Сократ. Может ли кто когда-нибудь знать то, истины чего он не постиг?

Теэтет. Как же знать, Сократ?

Сократ. Стало быть, знание находится не в впечатлениях, а в умозаключении о них, потому что сущности и истины можно коснуться, как видно, здесь, а там невозможно.

Теэтет. Видимо.

Сократ. Так неужели то и это назовешь ты тождественным, когда между ними так много различия?

Теэтет. Да ведь это было бы несправедливо.

Сократ. Какое же дашь имя тому, — то есть зрению, слышанию, обонянию, охладеванию, согреванию?

Теэтет. Дам имя чувствования; какое иначе?

Сократ. Стало быть, чувствованием называешь ты все это?

Теэтет. Необходимо.

Сократ. И этим, говорим, нельзя коснуться истины, так как нельзя коснуться сущности.

Теэтет. Конечно, нельзя.

Сократ. Равно и знания.

Теэтет. Тоже нет.

Сократ. Стало быть, чувствование и знание, Теэтет, никогда не могут быть тождественными?

Теэтет. Видимо, что не могут, Сократ. И особенно теперь стало совершенно ясно, что чувство отлично от знания.

Сократ. Но не для того ведь начали мы разговаривать, чтобы найти, чтó не есть знание, а чтó оно есть. Теперь мы дошли по крайней мере до того, что будем уже искать его не в чувстве, а в том имени, какое получает душа, когда сама по себе занимается рассмотрением сущего.

Теэтет. А это, Сократ, называется, думаю, мнить.

Сократ. Правильно думаешь, друг мой. И смотри теперь опять сначала: изгладив все прежнее, больше ли ты видишь что-нибудь, когда дошел до этого? Скажи снова, что такое знание?

Теэтет. Сказать, что оно есть вообще мнение, невозможно, Сократ, потому что бывают мнения и ложные; знание, должно быть, есть мнение истинное, и это пусть будет моим ответом. А если нам на пути вперед это не покажется, как не показалось теперь, то мы попытаемся сказать что-нибудь иное.

Сократ. Но ведь тогда нужно, Теэтет, чтобы ты говорил с бóльшим усердием, а не как прежде — отвечал нерешительно, потому что, если поступим так, достигнем одного из двух: или найдем то, к чему идем, или убедимся, что меньше знаем то, чего никак не знаем; а такой наградой тоже пренебрегать не следует. Итак, что говоришь ты теперь? Из двух идей мнения, одной — истинного, другой — ложного, знанием ты называешь мнение истинное?

Теэтет. Да, потому что теперь это опять кажется мне.

Сократ. Да стоит ли еще снова возвращаться к мнению?

Теэтет. Что это говоришь ты?

Сократ. Меня и теперь как-то беспокоит, и в иные времена часто беспокоило то, что я и в отношении к себе, и в отношении к другому был в

большом сомнении, не умея сказать, что это у нас за свойство и каким образом оно является.

Теэтет. Какое свойство?

Сократ. То, что кто-нибудь имеет ложное мнение. Я и теперь смотрю с сомнением, оставить ли нам этот вопрос или исследовать его иным способом, чем как исследовали немного раньше.

Теэтет. Почему же не исследовать, Сократ, если в самом деле представляется, что это так или иначе нужно? Ведь вы — ты и Феодор — неплохо говорили сейчас о досуге, что в занятии этого рода ничто не стесняет вас.

Сократ. Ты кстати вспомнил. Может быть, не дурно было бы опять как бы напасть на готовый след, потому что лучше сделать немногое да хорошо, чем многое — недостаточно.

Теэтет. Как же.

Сократ. Но каким образом? Что тут сказать? Скажем ли, что мнение бывает ложно всякий раз и что таковы мы по природе, следуя которой, один из нас мнит ложно, а другой справедливо?

Теэтет. Конечно, скажем.

Сократ. Не то ли именно свойственно нам по отношению и ко всему, и к отдельному, что мы или знаем, или не знаем? А что находится в средине между тем и другим, то есть учиться и забывать, на то в настоящее время я не обращаю внимания, так как это теперь к предмету нашего рассуждения не относится.

Теэтет. В самом деле, Сократ, иного-то ничего не остается относительно каждой вещи, кроме как знать и не знать.

Сократ. Так не необходимо ли, стало быть, мнящему иметь мнение или о том, чтó он знает, или о том, чего не знает?

Теэтет. Необходимо.

Сократ. Но знающему не знать того самого (что он знает) или не знающему знать (не знаемое) невозможно.

Теэтет. Как не невозможно!

Сократ. Посему человек, имеющий ложное мнение о том, чтó он знает, не думает ли, что это — не это, а нечто отличное от того, чтó он знает, и, зная то и другое, не знает ни того ни другого?

Теэтет. Но это невозможно, Сократ.

Сократ. А кто не знает чего-нибудь, тот думает ли, что это есть нечто отличное от того, чего он не знает? И не знающий ни Теэтета, ни Сократа не вберет ли себе в голову, что Сократ есть Теэтет, или Теэтет — Сократ?

Теэтет. Да как же это?

Сократ. Между тем что кто знает, того, вероятно, не считает тем, чего не знает, а того, чего не знает, — тем, что знает.

Теэтет. Это будет чудовищно.

Сократ. Каким же образом имел бы кто-нибудь ложное мнение? Ведь вне этого мнить, вероятно, нельзя, если только мы все или знаем, или не знаем, а в этих пределах нигде, по-видимому, невозможно иметь ложное мнение.

Теэтет. Весьма справедливо.

Сократ. Но, может быть, не так надобно исследовать искомое — идти не к знанию и незнанию, а к бытию и к небытию?

Теэтет. Как ты говоришь?

Сократ. Проще сказать, вот как: кто мнит, о чем бы ни было, тó, чего нет, тот не может не иметь ложного мнения, сколько бы ни было у него ума.

Теэтет. И это опять естественно, Сократ.

Сократ. Как же? Что скажем, Теэтет, если спросят нас: возможно ли для кого-нибудь то, что вы говорите? Кто из людей будет мнить не суще-

ствующее в рассуждении как предметов действительных, так и вещи самой по себе? Мы, как видно, дадим на это такой ответ: когда думающий будет думать по крайней мере несправедливо. Или как скажем?

Теэтет. Так.

Сократ. А бывает ли это и в других случаях?

Теэтет. Что?

Сократ. То, чтобы кто-нибудь, видя нечто, не видел ничего?

Теэтет. Как же это возможно?

Сократ. Однакож кто видит одно, тот видит нечто существующее. Или ты думаешь, что одно есть и в не существующем?

Теэтет. Не думаю.

Сократ. Стало быть, видящий что-нибудь одно видит существующее.

Теэтет. Явно.

Сократ. И следовательно, слышащий что-нибудь слышит также нечто одно — слышит существующее.

Теэтет. Да.

Сократ. И касающийся чего-нибудь касается именно одного — касается существующего.

Теэтет. И это.

Сократ. А имеющий мнение не одно ли нечто мнит?

Теэтет. Необходимо.

Сократ. Мнящий же нечто одно не то ли мнит, чтó существует?

Теэтет. Согласен.

Сократ. Стало быть, кто мнит не существующее, тот ничего не мнит.

Теэтет. По-видимому, ничего.

Сократ. Но ведь ничего не мнящий вовсе и не мнит.

Теэтет. Ясно, кажется, что так.

Сократ. Стало быть, не существующего мнить нельзя ни в рассуждении предметов действительных, ни в рассуждении вещи самой по себе.

Теэтет. По-видимому, нельзя.

Сократ. Значит, иметь ложное мнение есть что-то иное, чем мнить то, чтó не существует?

Теэтет. Ясно, что иное.

Сократ. Поэтому мнение у нас бывает ложным и не так, как сейчас, и не так, как немного раньше мы его рассматривали.

Теэтет. Уж конечно, нет.

Сократ. Не дать ли тогда происходящему вот какое имя?

Теэтет. Какое?

Сократ. Мнение, оказывающееся ложным, не назвать ли инакомнением, — когда кто-нибудь, сменив в своей мысли что-либо существующее, считает его снова иным существующим? Ведь таким образом он всегда мнит хоть и существующее, однакож одно вместо другого, и, не попадая на тот предмет, который рассматривал, справедливо может быть назван ложно мнящим.

Теэтет. Теперь ты сказал, кажется, весьма правильно, потому что, когда вместо прекрасного мнят постыдное или вместо постыдного прекрасное, тогда, по справедливости, мнят ложно.

Сократ. Ты относишься ко мне, Теэтет, с презрением, а не с осторожностью.

Теэтет. Почему так?

Сократ. Я кажусь тебе, думаю, неспособным ухватиться за твое «*по справедливости ложно*» и спросить: разве может быть быстрое медленно или легкое тяжело, или что другое оказываться противоположным себе не по своей природе, а по природе противного? Впрочем, чтобы отвага твоя

не была напрасной, я оставляю это. Так тебе нравится, говоришь, та мысль, что иметь ложное мнение значит водиться инакомнением?

Теэтет. Нравится.

Сократ. Стало быть, по твоему мнению, одно что-нибудь можно полагать в мысли как другое, а не как это.

Теэтет. Конечно, можно.

Сократ. Если же в чьей-нибудь мысли делается так, то не необходимо ли ей мыслить или оба, или только другое?

Теэтет. Конечно, необходимо.

Сократ. Притом либо вместе, либо последовательно?

Теэтет. Прекрасно.

Сократ. Но мышлением тó ли называешь ты, чтó и я?

Теэтет. А ты что называешь?

Сократ. Беседу, которую душа ведет сама с собой, когда что-нибудь рассматривает. Вот ты видишь во мне как бы человека незнающего; в эту минуту я представляю душу свою так: мне воображается, что она, размышляя, не что иное делает, как разговаривает, сама себя спрашивает и отвечает, утверждает и отрицает. И тогда, как ею что-нибудь определено, выход из сомнения рано или поздно сделан, тождественное высказано и сомнения больше нет, мы приписываем ей мнение. Поэтому мнить у меня называется говорить, мнением же я считаю высказанное слово, высказанное, однакож, не другому кому-нибудь и не голосом, а молча, себе самому. А ты что думаешь?

Теэтет. И я то же.

Сократ. Стало быть, кто одно мнит другим, тот говорит также, как видно, самому себе, что одно есть другое.

Теэтет. Как же.

Сократ. Вспомни же, говорил ли ты когда-нибудь самому себе, что прекрасное более всего есть безобразное, либо, несправедливое — справедливое, или, и это главное, смотри, принимался ли ты когда-нибудь уверять себя, что одно более всего есть другое? Не совершенно ли напротив, ты даже и во сне никогда не осмеливался сказать себе, что нечет непременно есть чет, либо что-нибудь подобное?

Теэтет. Ты правду говоришь.

Сократ. Думаешь ли, что кто-нибудь здоровый, а не сумасшедший, дерзнет серьезно говорить сам с собой и уверять себя, что бык непременно есть лошадь или два — одно?

Теэтет. Клянусь Зевсом, нет.

Сократ. Итак, если говорить с самим собой значит мнить, то, говоря и мня оба представления и касаясь душой того и другого, никто не мог бы ни говорить, ни мнить, что одно есть другое. Поэтому и тебе следует оставить речь о другом. Ведь я полагаю это самое так: никто не мнит, что постыдное прекрасно или иное что-нибудь такое.

Теэтет. И я оставляю, Сократ, так как мне нравится, чтó ты говоришь.

Сократ. Стало быть, кто мнит оба представления, тому невозможно мнить, что одно есть другое.

Теэтет. Выходит.

Сократ. Мнящий же только одно, а никак не другое, никогда не будет мнить, что одно есть другое.

Теэтет. Справедливо, потому что иначе он вынужден был бы касаться и того, о чем не мнит.

Сократ. Стало быть, инакомнение невозможно ни для того, кто мнит оба представления, ни для того, кто — какое-нибудь одно; следовательно, кто определял бы, что ложное мнение есть инакомнение, тот не сказал бы

ничего, потому что ни этим образом, ни прежним не открывается в нас ложное мнение.

Теэтет. Видно, что нет.

Сократ. Но ведь если не откроется это, Теэтет, то мы вынуждены будем допустить много странного.

Теэтет. Что именно?

Сократ. Я не скажу тебе, пока не попытаюсь рассмотреть предмет со всех сторон, потому что стыдно было бы мне за нас при настоящем затруднении быть поставленными в необходимость согласиться в том, чтó я говорю. Но если найдем и выйдем на свободу, то, уже не опасаясь возбудить смех, скажем о других, с кем это случается. А когда затруднения ничуть не преодолеем, тогда смиримся, думаю, и, подобно корабельным пловцам, предавшись слову, будем терпеть и принимать, чего бы оно ни захотело. Послушай, какой еще представляется нам путь исследования.

Теэтет. Говори.

Сократ. Скажу, что мы неправильно согласились, допустив, будто тому, кто знает что-нибудь, невозможно мнить, что чего он не знает, есть то самое, и обманываться; напротив, это в некоторых случаях возможно.

Теэтет. Не то ли говоришь ты, чтó и я подозревал, когда мы полагали, что это таково: что иногда я, зная Сократа, а вдали видя другого человека, которого не знаю, думал, что это Сократ, которого знаю? В этом случае ведь бывает именно то, что ты говоришь.

Сократ. Так не отказаться ли нам от этого положения, которое в том, что мы знаем, делало нас, знающих, не знающими?

Теэтет. Конечно.

Сократ. Ведь мы положим не так, а вот как, и дело у нас, может быть, кое-как уладится, а может быть, и не пойдет на лад. Видишь, мы в настоящем случае так поставлены, что нам необходимо испытывать предмет, поворачивая его во все стороны. Смотри же, дело ли я говорю. Возможно ли, чтобы кто, прежде не зная чего-нибудь, после научился?

Теэтет. Конечно, возможно.

Сократ. Потом другому, третьему?

Теэтет. Почему не так.

Сократ. Представь же, для ясности, что в наших душах есть восковой оттиск, у одного больше, у другого меньше, и воск у того чище, у этого грязнее, у того тверже, у этого мягче, а у иных он умеренный.

Теэтет. Представляю.

Сократ. Положим теперь, что этот воск есть дар матери муз, Мнемозины, и что на нем мы кладем знаки, отпечатлевая их будто перстнем, что захотелось бы нам помнить из вещей виденных, слышанных, либо, при посредстве чувств и размышления, придуманных нами самими. И вот, что отпечатлено, мы помним и знаем, пока есть образ отпечатленного, а когда оттиск изгладился или нельзя бывает сделать его, забываем и не знаем.

Теэтет. Пусть так.

Сократ. Итак, знающий то, что видит или слышит, и рассматривающий это, сообрази, может ли таким образом иметь ложное мнение?

Теэтет. То есть каким?

Сократ. Думая, что знаемое иногда он знает, иногда нет. Ведь это, соглашаясь в невозможном, мы прежде не хорошо допустили.

Теэтет. А теперь как ты говоришь?

Сократ. Говоря об этом, следует сперва различить следующее: невозможно, чтобы, кто что знает, имея в своей душе память о том, но не чувствует того, считал бы это чем-то отличным от знаемого, тогда как носит в

себе его тип, только не чувствует; и опять, чтобы, кто что знает, знаемое принимал за то, чего не знает и печати чего в себе не носит; кроме того, кто чего не знает, считал бы за то, чего не знает, а что знает, — за то, что знает. Невозможно также, чтобы кто что чувствует, чувствовал как что-то отличное от того, что чувствует; и кто что чувствует, принимал бы за то, чего не чувствует, а чего не чувствует — за то, что чувствует. Но и того, если можно, несбыточнее, чтобы кто, зная что-либо, чувствуя знаемое и имея чувственный его признак, считал это опять чем-то отличным от того, что знает, чувствует и чего имеет тоже чувственный признак; и чтобы, кто что знает, что чувствует и чего верное изображение носит в памяти, считал это тем, что знает, или чтобы, кто что знает и чувствует, имея такое же изображение, знал то, что чувствует; или опять, чтобы, кто чего не знает и не чувствует, знал, что не знает этого и не чувствует; или чтобы, кто чего не знает и не чувствует, знал то, чего не знает; или чтобы, кто чего не знает и не чувствует, знал то, что этого не чувствует. Все это невозможностью перевешивает возможность иметь здесь ложное мнение. Итак, остается, что оно бывает, если и в иных, то, конечно, в следующих случаях.

Теэтет. В каких же? Не пойму ли я больше из них? А то ведь теперь не следую за тобой.

Сократ. В тех, когда кто, зная что-нибудь, думает, что это есть нечто отличное от того, что он знает и чувствует; или когда кто не знает чего либо, но чувствует; или когда кто знает и чувствует что-нибудь из того опять, что знает и чувствует.

Теэтет. Теперь я еще больше отстал, чем тогда.

Сократ. Выслушай же прежнее снова вот как: зная Феодора и имея в самом себе память о том, каков он, таким же образом и Теэтета, не бывает ли, что я иногда вижу их, а иногда нет, иногда прикасаюсь к ним, а иногда нет; тоже и слышу или постигаю каким-нибудь другим чувством, а иногда относительно вас не имею никакого чувства, хотя тем не менее помню вас и знаю в себе?

Теэтет. Конечно.

Сократ. Так пойми же, во-первых, я хочу высказать то, что можно и не чувствовать, что знаешь, можно и чувствовать.

Теэтет. Правда.

Сократ. Но не правда ли, что чего кто не знает, того часто может и не чувствовать, а часто — только чувствовать?

Теэтет. Возможно и это.

Сократ. Смотри же, больше ли теперь будешь следовать. Сократ знает Феодора и Теэтета, но не видит ни одного, и в отношении к ним нет у него никакого иного чувства, ведь он не стал бы мнить сам в себе, что Теэтет есть Феодор. Дело ли говорю я или нет?

Теэтет. Да, совершенную правду.

Сократ. Так вот смысл тех слов, которые я сказал прежде.

Теэтет. Действительно, было сказано.

Сократ. Затем и второе положение: что одного из вас зная, а другого не зная, и ни одного не чувствуя, я никак опять не подумал бы, что кого я знаю, есть тот, которого не знаю.

Теэтет. Правильно.

Сократ. Третье же то, что, ни одного не зная и не чувствуя, я не подумал бы, что кого не знаю, тот есть кто-то иной в отношении к тем, которых не знаю. Представляй, что ты по порядку снова слышал и все прочие прежде сказанные случаи, в которых я о тебе и Феодоре не буду иметь

ложного мнения, обоих ли вас знаю или не знаю, или одного знаю, а другого не знаю. То же самое и о чувствах. Следуешь ли теперь?

Теэтет. Следую.

Сократ. Итак, ложно мнить остается в том случае, когда, зная тебя и Феодора и на том воске имея как бы знаки ваших перстней, а между тем смотря на обоих вас издали и недостаточно, я стараюсь собственным зрением приписать каждому из вас принадлежащий ему знак, привязать и приладить к нему оставшийся во мне самом его след, чтобы вышло узнание, но, не достигая этого, и как бы при обувании путая сапоги, воззрение на того или другого отношу к знаку чужому, либо, чтó бывает, когда смотришься в зеркало, правую сторону вижу на левой, и под влиянием такого впечатления ошибаюсь. Тогда и случается ложно мнить или иметь иномнение.

Теэтет. В самом деле, Сократ, свойство мнения чрезвычайно подходит к тому, что ты говоришь.

Сократ. Бывает еще и то, что, зная обоих вас, одного не только знаю, но и постигаю чувством, а другого нет, и знание другого у меня не согласно с чувством. Это говорил я тебе прежде, но тогда ты не понимал меня.

Теэтет. Действительно, не понимал.

Сократ. Между тем то я и имел в виду, когда сказал, что знающий одного и чувствующий, и имеющий знание, согласное с чувственным на него воззрением, никогда не подумает, что этот один есть кто-то иной между теми другими, которых он знает и чувствует, и знание свое тоже подтверждает чувством. Не так ли было говорено?

Теэтет. Да.

Сократ. И оставалось-то, кажется, то, что говорим теперь, — оставался случай, в котором мы полагаем проявление ложного мнения, когда, зная обоих вас и обоих видя или постигая иным чувством, я приписываю обоим знаки не по одному и тому же чувственному воззрению на того и другого, а поступаю как плохой стрелок, пускающий стрелу не в ту цель и не попадающий, что и названо ложью.

Теэтет. Естественно.

Сократ. Итак, мышление всячески ошибается, когда одному знаку чувство присуще, а другому нет, и когда знак чувства отсутствующего приспосабливается к присущему. Одним словом, чего кто не знает и никогда не чувствовал, в отношении к тому нельзя, как видно, ни лгать, ни иметь ложное мнение, если мы говорим что-нибудь здравое. Мнение, как ложное, так и истинное, вращается и быстро движется вокруг того, что мы знаем и чувствуем; если сродные впечатления и типы оно сводит соответственно и прямо, то бывает истинным, а когда стороной и косо, — ложным.

Теэтет. Не хорошо ли это говорится, Сократ?

Сократ. А услышав еще нечто, ты скажешь то же еще скорее. Ведь мнить истину прекрасно, а лгать постыдно.

Теэтет. Как не постыдно.

Сократ. Но отсюда происходит, говорят, вот что. Когда в чьей-нибудь душе воск глубок, обилен, легок и благоприлично выработан, так что идущее через чувства запечетлевается в сердце души, — как сказал Гомер, намекая на подобие воска, — тогда знаки, отпечатавшись в нем чисто и будучи довольно углублены, сохраняются долгое время, и такие люди бывают, во-первых, очень понятливы, во-вторых, памятливы, поскольку знаков чувства не меняют, но мнят истину, ибо так как эти знаки ясны и положены свободно, то скоро все порознь распределяются по своим печатям, носящим имена вещей. И вот кто называются мудрецами. Или тебе не кажется?

Теэтет. Чрезвычайно.

Сократ. Затем, когда сердце космато, что восхвалил во всех отношениях мудрый поэт, или когда оно грязно и наполнено нечистым воском, либо слишком мягко или жестко, тогда у кого оно мягко, тот хотя бывает и понятлив, но забывчив, а у кого жестко, тот напротив. Косматые же и каменные, носящие в себе множество земли или грязи, имеют отпечатки неявственные. Неявственны также они и у людей с жестким сердцем, потому что в них нет глубокости; неявственны они и у мягкосердных, так как в них знаки сливаются и оттого скоро становятся темными. А когда, сверх всего этого, знаки в них от тесноты совпадают между собою, что бывает в чьей-либо маленькой душонке, тогда оказываются еще менее явственными, чем те. Так вот все они способны питать ложные мнения, потому что, видя, слыша или мысля что-нибудь, но не будучи в состоянии быстро распределять отдельные знаки по отдельным вещам, они бывают медленны, и, приписывая им чужое, часто и видят, и слышат, и мыслят ложно, а потому называются заблуждающимися относительно сущего и невеждами.

Теэтет. Ты говоришь справедливее, чем сказал бы кто-нибудь, Сократ.

Сократ. Положим ли, стало быть, что у нас есть мнения ложные?

Теэтет. Непременно.

Сократ. То же и истинные?

Теэтет. И истинные.

Сократ. Так, думаем, достаточно допущено, что всего более имеем мы те и другие?

Теэтет. Чрезвычайно достаточно.

Сократ. Досадное, Теэтет, и поистине неприятное должно быть существо болтливый человек.

Теэтет. Что так? К чему это сказал ты?

Сократ. Сказал в досаде на свою тупость и подлинную болтливость, ибо какое иное имя дать тому, кто тянет свою речь туда и сюда, по медленности не убеждаясь ни в чем и с трудом отрываясь от каждого положения?

Теэтет. Так тебе-то что же досадовать?

Сократ. Не только досадую, но и боюсь, что не в состоянии буду отвечать, когда спросят меня: Сократ! ты нашел, что ложное мнение не бывает во взаимном отношении ни чувств, ни мыслей, а возникает при соприкосновении чувства с мыслью? Я подтвержу это, думаю, с видом самодовольства, как бы мы нашли что-то прекрасное.

Теэтет. Мне по крайней мере кажется, Сократ, что доказанное теперь и не постыдно.

Сократ. Поэтому, скажут, ты говоришь, что человека, которого только мыслим, а не видим, мы никогда не сочтем за коня, которого также и не видим и не касаемся, а только мыслим, и ничего более относительно него не чувствуем? — Да, говорю; это будет, думаю, мой ответ.

Теэтет. Да и правильно.

Сократ. Что же, скажут, число одиннадцать, которое можно не более как мыслить, нельзя поэтому никогда принять за число двенадцать, которое также только мыслится? Ну-ка, отвечай на это ты.

Теэтет. Я буду отвечать, что, когда видишь или осязаешь, можно принять одиннадцать за двенадцать, но пока эти числа держишь только в мысли, о них нельзя иметь такого мнения.

Сократ. Что же? Думаешь ли, никто никогда не брался за исследование пяти и семи самих в себе, говорю не о пяти и семи человеках или о чем другом, а о самих числах *пять* и *семь,* чтó мы называли тогда знаками на печати, и говорили, что в отношении к ним не бывает ложного мнения? Этого самого не исследовал ли уже когда кто-нибудь из людей, говоря сам

себе и спрашивая: сколько составится из них, и не думал ли один, что выйдет одиннадцать, а другой — что двенадцать? Разве все говорят и думают, что сумма их — двенадцать?

Теэтет. Нет, клянусь Зевсом; многие — и одиннадцать; и чем больше рассматриваемое число, тем скорее ошибаются. Ведь я думаю, что ты говоришь о всяком числе.

Сократ. И правильно думаешь. Всмотрись же, иное ли что бывает тогда, кроме того, что само это двенадцать представляется на печати как одиннадцать?

Теэтет. Вероятно.

Сократ. Поэтому не возвращаемся ли мы к прежним речам? Ведь кто испытывает это, тот, что знает, считает отличным от всего, что также знает, а это, сказали мы, невозможно, и вынуждены были положить, что в этом отношении ложного мнения не бывает, чтобы не поставить себя в необходимость утверждать, что знающий есть вместе с тем и не знающий.

Теэтет. Весьма справедливо.

Сократ. И так следует постановить, что ложное мнение есть что-нибудь другое, а не принятие мысли за чувство. Ведь если бы оно было это, то в самих помыслах мы никогда не обманывались бы, а теперь — либо нет ложного мнения, либо что кто знает, того может и не знать. Что ты выберешь из этого?

Теэтет. Трудный выбор предлагаешь ты, Сократ.

Сократ. Однакож того и другого вместе рассудок, должно быть, не допустит. Впрочем, надобно на все отваживаться, что́, если бы мы решились бесстыдничать?

Теэтет. Как?

Сократ. Захотев сказать, что такое значит — знать.

Теэтет. Да какое же в этом бесстыдство?

Сократ. Ты как будто и не замечаешь, что с самого начала все наше рассуждение клонилось к изысканию знания, так как мы не знаем, что́ оно такое.

Теэтет. Нет, замечаю.

Сократ. И тебе кажется не стыдно, не зная знания, заявлять, каково знание. Да, Теэтет, давно уже беседа наша полна нечистоты. Тысячекратно до этого мы повторяли слова: *знаемое* и *не знаемое, знаем* и *не знаем,* как будто понимая друг друга, — тогда как не знаем еще, что называется знанием! Если угодно, вот и теперь опять мы употребляем слова *не знать* и *понимать,* как будто следует употреблять их, когда нет у нас знания.

Теэтет. Но каким образом будешь ты разговаривать, Сократ, обходя их?

Сократ. Никаким, пока только я есмь я. Когда бы, конечно, был я спорщиком или когда бы такой человек находился теперь между нами, без сомнения, сказал бы, что они должны быть обходимы, и очень укорял бы нас за то, что я говорю. А так как мы люди плохие, то хочешь ли, я осмелюсь сказать, что такое знание? Мне представляется, что это будет сказано кстати.

Теэтет. Осмелься, ради Зевса. А что ты не будешь обходить тех слов, в том получишь совершенное прощение.

Сократ. Слыхал ли ты, что ныне называют знанием?

Теэтет. Может быть, однакож в эту минуту не припомню.

Сократ. Знание, говорят, есть имение знания.

Теэтет. Правда.

Сократ. А мы немного переиначим и скажем: *владение знанием.*

Теэтет. Какое же различие найдешь ты между этим и тем?

Сократ. Может быть, никакого, но, что покажется, слушай и вместе со мной исследуй.

Теэтет. Если только буду в состоянии.

Сократ. Так вот, владеть и иметь, мне кажется, не одно и то же. Положим, например, кто-нибудь, купив платье и владея им, не носит его; мы не сказали бы, что он имеет это платье, а сказали бы, что он владеет им.

Теэтет. И правильно.

Сократ. Смотри же, нельзя ли так, и приобретя знание, не иметь его, подобно тому, кто, наловив диких птиц, голубей или других животных, питает их в построенной дома голубятне. Ведь мы некоторым образом, вероятно, могли бы сказать, что он всегда имеет их, потому именно, что приобрел. Не так ли?

Теэтет. Да.

Сократ. А другим образом не имеет ни одного, и относительно них ему принадлежит только власть, так как он заключил их и сделал подручными в собственной своей ограде, то владеет правом, поймав кого угодно, брать их и держать, когда захочет, и опять отпускать; и это может делать сколько раз ему ни вздумается.

Теэтет. Так.

Сократ. И снова, как прежде мы приготовляли в душах какое-то, не знаю, восковое изображение, так теперь построим в каждой душе некоторые голубятни для различных птиц, из которых одни везде, где случится, летают отдельно от прочих стадами, другие — в небольшом числе, а некоторые — по одиночке.

Теэтет. Пусть будут построены. Что же из этого?

Сократ. Пока мы в детстве, это помещение, следует сказать, бывает пусто, а вместо птиц нужно понимать знания. И кто, приобретя какое-нибудь знание, запер его в своей ограде, о том следует говорить, что он научился или нашел дело, к которому относилось это знание, и это называется знать.

Теэтет. Пусть так.

Сократ. Потом опять, когда вздумается ловить знания, брать их, держать и снова отпускать, смотри, какие требуются имена: те ли, какие употреблялись прежде, когда знание было приобретаемо, или другие? Ты яснее поймешь, что я говорю, вот из чего. Признаешь ли ты искусство арифметическое?

Теэтет. Да.

Сократ. Представь же, что это есть ловля знаний относительно всякого чета и нечета.

Теэтет. Представляю.

Сократ. Этим-то, думаю, искусством и сам он знания о числах держит в подчинении, и другим передает их, которые передает.

Теэтет. Да.

Сократ. И передающий, говорим, учит, а принимающий учится; тому же, кем они приобретены и содержатся в той голубятне, приписываем знания.

Теэтет. Конечно.

Сократ. Так вникни теперь, что отсюда следует. Знающий в совершенстве арифметику иные ли имеет знания, как не знания всех чисел? Ведь в душе его есть знания обо всех числах.

Теэтет. Как же.

Сократ. Но такой не будет ли считать что-нибудь либо находящееся в нем самом, либо иное нечто вне его, чтó определяется числом?

Теэтет. Как не считать.

Сократ. А считать есть не иное что, положим мы, как рассматривать, сколь велико какое-нибудь число.

Теэтет. Так.

Сократ. Стало быть, рассматривающий то, что он знает, представляется как бы не знающим, хотя мы согласились, что ему известны все числа. Ты, вероятно, слышишь иногда такие несообразности?

Теэтет. Да.

Сократ. Поэтому, уподобляя это приобретению и ловле голубей, мы скажем, что ловля бывает двоякая: одна — до приобретения, чтобы приобрести; другая — после приобретения, чтобы взять и держать в руках, чтó некогда приобретено. Таким образом человек, давно уже посредством учения получивший знание чего-нибудь и узнавший это, может изучать опять то же самое, снова принимаясь за знание известной вещи и держа его, как давно приобретенное, только в уме вовремя не возбуждавшееся.

Теэтет. Правда.

Сократ. Об этом я сейчас спрашивал, какие следует употреблять имена, говоря о знаниях, когда арифметист будет считать или грамматист читать. Знающий станет ли в таком случае снова учиться у себя тому, что узнал?

Теэтет. Но это странно, Сократ.

Сократ. Так, скажем, они не знают того, что читают и считают, тогда как мы уступили им знание всех букв и чисел?

Теэтет. И это несообразно.

Сократ. Ну, хочешь ли, положим, что об именах нечего нам беспокоиться, кому куда ни заблагорассудилось бы направлять слова: *познавать* и *учиться,* коль скоро мы определили, что иное дело — приобрести знание, и иное — иметь его, и коль скоро невозможно, говорим, чтобы кто не приобрел того, чтó приобрел, отчего никогда никому и не приходится не знать, что он знает, хотя получить ложное об этом мнения можно? Ведь есть возможность не иметь об этом знания, а принять одно за другое, когда, ловя которое-нибудь из летающих вокруг знаний, по ошибке берешь одно вместо другого, когда, следовательно, одиннадцать считаешь двенадцатью, принимая знание одиннадцати за знание двенадцати, как бы ловя в себе дикого голубя за ручного.

Теэтет. Это сообразно.

Сократ. А когда какое-нибудь намерен взять, то и берешь, тогда лжи нет — ты мнишь действительное: таким образом бывает мнение истинное и ложное, и нам ничто не мешает в том, на что мы досадовали прежде. Подтвердишь это или как поступишь?

Теэтет. Так.

Сократ. Стало быть, от положения: что знаешь, того не знаешь, мы отделались, ибо, приобретя нечто, никогда не случается не приобрести этого, ошиблись ли мы в чем, или не ошиблись. Страшнее, по-видимому, представляется мне другое положение.

Теэтет. Какое?

Сократ. Если обмен знаний будет ложным мнением.

Теэтет. Да как же?

Сократ. Страшно, во-первых, то, что имеющий знание о чем-нибудь не знает этого самого, не знает не незнанием, а своим о себе знанием; во-вторых, мнить, что другое есть это, а это — другое. Как не велика несообразность — полагать, что, когда знание привходит, душа не имеет никакого знания, но все не знает? Из этого основания ничто не препятствует заключить, что и привзошедшее незнание заставляет нечто знать, и слепота — видеть, если знание заставит иногда кого-нибудь не знать.

Теэтет. Может быть, не хорошо мы положили, Сократ, понимая птиц

только как знания; следовало представлять, что вместе с ними летают в душе и незнания, и что ловец, хватая иногда знание, иногда незнание относительно той же вещи, мнит ложно незнанием, а справедливо — знанием.

Сократ. Нелегко, конечно, не хвалить тебя, Теэтет, однако рассмотри опять, что ты сказал. Пусть будет так, как говоришь: взявший незнание будет, полагаешь, иметь ложное мнение? Не так ли?

Теэтет. Да.

Сократ. Не думая впрочем, что он ложно мнит.

Теэтет. Как же.

Сократ. А справедливо, и будет в том убеждении, что он знает то, в отношении к чему солгал.

Теэтет. Почему не так.

Сократ. Следовательно, будет думать, что он поймал знание, а не незнание.

Теэтет. Явно.

Сократ. Поэтому, долго ходя вокруг, мы опять пришли к прежним сомнениям. Ведь тот обличитель засмеется теперь и скажет: полагаете ли вы, почтеннейшие, что знающий то и другое, знание и незнание, думает, что знаемое им есть нечто отличное от всего, что он знает? Или не знающий ни того ни другого мнит, что не знаемое отлично от всего, чего он не знает? Или, это зная, а того не зная, знаемое принимает он за не знаемое, а незнаемое — за знаемое? Или снова скажете мне, что по отношению к познаниям и незнаниям есть опять знания, приобретший которые запер их в других каких-то смешных голубятнях или восковых слепках и знает, так как приобрел, но не имеет их в душе под рукой? Так вы, не делая больше ничего, вынуждены тысячекратно возвращаться к тому же! Что будем отвечать на это, Теэтет?

Теэтет. Но, клянусь Зевсом, Сократ, я не нахожу, что тут говорить.

Сократ. Так не справедливо ли укоряет нас исследование, дитя, показывая, что мы неправильно ищем ложное мнение прежде знания, которое оставили? Ведь первое невозможно знать, пока не возьмешь, как следует, знания, что́ такое оно.

Теэтет. В настоящем случае необходимо думать так, как ты говоришь.

Сократ. Что же будет знание? спросит кто-нибудь опять сначала. Ведь мы, вероятно, не будем же отказываться от этого вопроса?

Теэтет. Меньше всего, если только ты-то не откажешься.

Сократ. Скажи же, как нам лучше отвечать, чтобы меньше всего противоречить самим себе?

Теэтет. Как мы взялись прежде, Сократ, потому что я не представляю ничего другого.

Сократ. Как?

Теэтет. Сказать, что истинное мнение есть знание. Ведь истинное мнение безошибочно, и что бывает согласно с ним, все то хорошо и прекрасно.

Сократ. Проводник через реку говорит, Теэтет: вода сама покажет. Так и мы: если будем исследовать предмет на ходу, исследуемое скоро само откроет, в чем заключается препятствие, а когда будем стоять, ничто не откроется.

Теэтет. Ты правильно говоришь; пойдем же и будем рассматривать.

Сократ. Но тут короткое рассматривание: целое искусство доказывает тебе, что истинное мнение не есть знание.

Теэтет. Как так? Что это за искусство?

Сократ. Искусство великанов в мудрости, которых называют риторами и дельцами в судах. Ведь они своим искусством убеждают не уча, а заставляя мнить, что им угодно. Разве это, думаешь, какие-то такие сильные учители,

что не много утечет воды, как они удовлетворительно докажут истину событий даже тем, кто и не видел ограбленных или испытавших иное насилие?

Теэтет. Никак не думаю, но убеждать убеждают.

Сократ. А убеждать не значит ли заставить мнить?

Теэтет. Как же.

Сократ. Но не правда ли, что когда судьи справедливо бывают убеждены в том, что можно знать только видевшему, а иначе нельзя, тогда, судя о деле по слуху и получив истинное мнение, они, при своем праве на убеждение, судят без знания, если судят хорошо?

Теэтет. Без сомнения.

Сократ. А если бы истинное мнение и знание были одно и то же, друг мой, то совершенный судья никогда не мнил бы право без знания. Видно, они отличны одно от другого.

Теэтет. Теперь пришло мне в голову, Сократ, то, что я слышал от кого-то, но забыл было. Он сказал, что истинное мнение с умом есть знание, а без ума — отлично от знания. И в чем не представляется ума, то не познаваемо, — так называл он это, — а в чем представляется, то познаваемо.

Сократ. Ты говоришь очень хорошо. Но скажи, как различается у тебя познаваемое и не познаваемое: одинаково ли слышали об этом я и ты?

Теэтет. Не знаю, в состоянии ли буду раскрыть это. Но если бы говорил кто другой, то, думаю, следовал бы.

Сократ. Выслушай же один сон вместо другого. Я, кажется, тоже слышал от кого-то, что первые как бы стихии, из которых сложены как мы, так и все прочее, не имеют ума, потому что можно наименовать отдельно каждую стихию только самое по себе, а прибавить, что такое она есть или не есть, ничего нельзя; можно приписывать ей существование или несуществование, а ставить ее в отношение не должно, если говорится о ней одной, поскольку не должно быть прилагаемо к ней ни это, ни то, ни отдельное, ни одно, ни таково, ни многое другое подобное. Ведь эта стихия относится ко всему и отлично от того, к чему прилагается; а между тем, если бы возможно было говорить о самой стихии и иметь соответствующее ей выражение, следовало бы говорить без всего другого. Но теперь из первых стихий словом ничего обозначить нельзя, ибо сюда ничто не идет, кроме имени; стихия имеет только имя, а вещи, сложенные из стихий, как сами переплетены, так и имена их переплелись и стали речью, ибо сущность речи есть сплетение имен. Таким образом стихии не умственны и не познаваемы, но чувствопостижимы, а слоги познаются, выражаются и доступны истинному мнению. Поэтому кто принимает истинное мнение о чем-нибудь без ума, душа того относительно этого предмета держит, конечно, истину, однакож не знает его, ибо человек, не могущий ни дать, ни принять отчета в известном предмете, не знаток того предмета; а кто присоединяет ум, тот может все это знать и совершенно способен к знанию. Так ли слышал ты это сновидение или иначе?

Теэтет. Точно так.

Сократ. Что же? Нравится ли тебе, и положишь ли так, что знание есть истинное мнение с умом?

Теэтет. Очень охотно.

Сократ. Неужели же, теперь, в этот день, Теэтет, мы приобрели то, чего многие мудрецы давно уже искали и, прежде чем нашли, состарились?

Теэтет. Мне по крайней мере кажется, Сократ, что теперь сказанное сказано хорошо.

Сократ. Да выходит, что так и есть, ибо что́ за знание было бы без ума и правильного мнения? Впрочем, в том, что сказано, нечто одно мне не нравится.

Теэтет. Что именно?

Сократ. Кажется, слишком отважно говорить, будто стихии не познаваемы, а род слогов познаваем.

Теэтет. А разве это неправильно?

Сократ. Да следует узнать. Ведь на примеры, которыми сказавший все это пользовался, мы смотрим, как на ручательство за положение.

Теэтет. На какие примеры?

Сократ. На стихии и слоги грамоты. Разве говоривший то, чтó мы говорим, имел в виду, думаешь, что-то иное, а не их?

Теэтет. Нет, их.

Сократ. Возьмемся же за них снова и испытаем, а особенно испытаем самих себя, так или не так понимаем мы грамоту. Ну-ка, сперва это: действительно ли слоги заключают в себе нечто умственное, а стихии не умственны?

Теэтет. Может быть.

Сократ. Конечно, и мне так представляется. Если бы, по крайней мере, кто о первом слоге *Сократа* спросил так: Теэтет! скажи, чтó такое *Со,* — как отвечал бы ты?

Теэтет. Отвечал бы, что — *С, О.*

Сократ. И не указал ли бы в этом умственную сторону слога?

Теэтет. Указал бы.

Сократ. А теперь скажи так и об умственной стороне.

Теэтет. Да как же спрашивать[1] о стихии стихии? Ведь *С*, Сократ, относится к числу безгласных, это только шум свистящей гортани, а вот *в* — ни звук, ни шум, ни состав из многих стихий. Поэтому весьма правильно называть их неумственными, и из них семь, самые выразительные, имеют только звук, а умственности — никакой.

Сократ. Стало быть, это, друг мой, мы правильно постановили относительно знания.

Теэтет. Очевидно.

Сократ. Что же теперь? То правильно ли доказали мы, что стихия не познаваема, а слог познаваем?

Теэтет. Вероятно.

Сократ. Постой, слогом обе ли стихии мы называем, — и все, если таких стихий будет больше двух, — или одну какую-то идею, происшедшую из их соединения?

Теэтет. Мне кажется, все вместе.

Сократ. Смотри же на две стихии: *С* и *О.* Обе они составляют первый слог моего имени. Правда ли, что кто знает этот слог, тот знает их обе?

Теэтет. Почему не так.

Сократ. Следовательно, он знает *С* и *О.*

Теэтет. Да.

Сократ. Что же? Стало быть, не знает ни той, ни другой, и, ни одной не зная, знает обе?

Теэтет. Но это странно и несообразно, Сократ.

Сократ. Однакож если уж необходимо знать ту и другую тому, кто будет знать обе, то намеревающемуся узнать когда-нибудь слог необходимо знать сначала все стихии вместе, и таким образом наше прекрасное рассуждение ускользает от нас.

Теэтет. И притом сразу.

---

[1] Платон делил буквы на гласные, согласные и полугласные.

Сократ. Потому что мы плохо бережем его. Может быть, слогом следует считать не стихии, а составившийся из них один какой-то вид, имеющий одну собственную свою идею, отличную от стихий.

Теэтет. Конечно, и это должно быть гораздо вернее, чем то.

Сократ. Следует рассмотреть и не отбрасывать малодушно великое и важное положение.

Теэтет. Да, не отбрасывать.

Сократ. Пусть же будет так, как теперь говорим. Слог есть одна идея, составившаяся из отдельных сгармонированных между собою стихий; пусть будет так и в грамоте, и во всем ином.

Теэтет. Конечно.

Сократ. Но эта идея не должна иметь частей.

Теэтет. Почему же?

Сократ. Потому что в чем были бы части, в том целое необходимо состояло бы из всех частей. Разве ты не говоришь, что и целое, составившееся из частей, есть один некоторый вид, отличный от них всех?

Теэтет. Говорю.

Сократ. А всем и целым то же ли называешь ты или отличное одно от другого?

Теэтет. Ясно я, конечно, не представляю этого, но так как ты велишь с готовностью отвечать, то отважно говорю, что отличное.

Сократ. Готовность, Теэтет, права, а прав ли и ответ — посмотрим.

Теэтет. Да надобно.

Сократ. Итак, целое, как говоришь ты теперь, отлично от всего?

Теэтет. Да.

Сократ. Что же будет? Различаются ли между собою «все части» и «все»? Когда, например, мы говорим: один, два, три, четыре, пять, шесть и дважды три или трижды два, или четыре и два, или три, два и один — всеми этими числами то же ли высказываем или отличное?

Теэтет. То же.

Сократ. Иное ли что, чем шесть?

Теэтет. Не иное.

Сократ. Поэтому каждым выражением высказываем все шесть?

Теэтет. Да.

Сократ. С другой стороны, высказывая все части, мы ничего не говорим?

Теэтет. Необходимо.

Сократ. То есть ничего более, как шесть?

Теэтет. Ничего.

Сократ. Стало быть, в том, что состоит из числа, словами: «все» и «все части» называется то же?

Теэтет. Видимо.

Сократ. Мы говорим об этом именно так: число плетра и плетр — то же. Не правда ли?

Теэтет. Да.

Сократ. Таким же, конечно, образом и стадии?

Теэтет. Да.

Сократ. Даже число войска и войско, и все подобное, потому что все число есть все существо каждого числа.

Теэтет. Да.

Сократ. А число отдельностей, вероятно, не что иное, как части?

Теэтет. Не иное.

Сократ. Стало быть, все имеющее части состоит из частей?

Теэтет. Видимо.

Сократ. Но мы согласились, что все части суть все, если и все число будет все.

Теэтет. Так.

Сократ. Следовательно, целое не состоит из частей, потому что, будучи всеми частями, оно было бы все.

Теэтет. Видно, что не состоит.

Сократ. Но часть есть ли часть чего иного, что есть, или целого?

Теэтет. Часть всего.

Сократ. Мужественно, право, борешься ты, Теэтет. Все же не тогда ли есть это самое «все», когда из него ничто не убыло?

Теэтет. Необходимо.

Сократ. А целое не то же ли будет, от чего ничто никак не отступает? Когда же от чего что отступило, не будет ни целого, ни всего, так как они то же и из того же вместе происходят.

Теэтет. Мне кажется теперь, что все и целое ничем не различаются.

Сократ. Разве не говорили мы, что в чем есть части, в том целое и все будут все части?

Теэтет. Конечно.

Сократ. Так возвратимся к тому, за что я сейчас взялся: если слог не есть стихии, то не необходимо ли, чтобы он заключал в себе стихии не в значении своих частей, а иначе, будучи то же с ними, он, подобно им, не будет познаваем?

Теэтет. Так.

Сократ. Не для того ли, чтобы не было этого, и положили мы, что слог отличен от стихий?

Теэтет. Да.

Сократ. Что же? Если стихии не суть части слога, то можешь ли указать на что иное, что служит частями слога и, однакож, это не его стихии?

Теэтет. Никак не могу. Ведь если бы, Сократ, я допустил в нем частицы, то смешно было бы, оставив стихии, обратиться к иным стихиям.

Сократ. В самом деле, Теэтет, по смыслу настоящего рассуждения выходит, что слог есть одна какая-то идея, не имеющая частей.

Теэтет. Вероятно.

Сократ. Помнишь ли, друг мой, немного раньше мы одобрили и согласились, что первое, из чего слагается прочее, не имеет умственной стороны, так как отдельное само по себе не сложно, и что правильно нельзя приписать ему ни бытия, ни качества, так как эти слова отличны от него и чужды ему, и эта причина делает его неумственным и не познаваемым?

Теэтет. Помню.

Сократ. И иная ли какая, кроме нее, причина тому, что тó первое одновидно и не имеет частей? Ведь я не вижу иной.

Теэтет. Да и не представляется.

Сократ. Итак, слог-вид, если он не имеет частей и есть одна идея, не совпадает ли в одно с тем первым?

Теэтет. Совершенно.

Сократ. Стало быть, если слог есть много стихий и нечто целое, частями которого они являются, то и стихии и слоги, как скоро все части оказались то же с целым, равно познаются и выражаются.

Теэтет. И очень.

Сократ. А когда он одно и не имеет частей, в нем видна равным образом стихия неумственная и не познаваемая, потому что та же причина сделает их такими.

Теэтет. Иначе сказать не могу.

Сократ. Следовательно, мы не примем слов того, кто говорил бы, что слог познается и выражается, а стихия — наоборот.

Теэтет. Не примем, если следовать за ходом речи.

Сократ. Что же теперь? Говорящего противное не будешь ли ты больше принимать, основываясь на своем сознании в изучении грамоты?

Теэтет. На каком?

Сократ. Когда учился, ты ничего больше не делал, как и зрением и слухом старался различать стихии, каждую саму по себе, чтобы их положение не сбивало тебя ни в письме, ни в речи.

Теэтет. Ты говоришь весьма справедливо.

Сократ. У цитриста же совершенно научился, думаю, не чему иному, как уметь следовать за каждым звуком, от какой струны он происходит, а этих звуков не счел бы всякий стихиями музыки?

Теэтет. Не чем иным.

Сократ. Стало быть, если от тех стихий и слогов, в которых мы сами опытны, должно заключать и к иным, то род стихий, скажем, может быть познаваем гораздо яснее и тверже, чем род слога, относительно совершенного изучения каждой науки. Поэтому кто сказал бы, что слог познаваем, а стихия по природе не познаваема, тот, подумали бы мы, волей-неволей шутит.

Теэтет. Без сомнения.

Сократ. Впрочем, на это можно, мне кажется, привести и другие доказательства, но предполагаемое не забудем направлять к поверке того, какую силу имеют повторяемые иногда слова, что умственность, привходящая в истинное мнение, бывает совершеннейшим знанием.

Теэтет. Да, надобно смотреть.

Сократ. Давай же. Что обозначается у нас умственностью? Мне кажется, из трех значений она имеет одно.

Теэтет. Из каких трех?

Сократ. Первое будет то, когда кто свою мысль выражает голосом с помощью глаголов и имен, изображая мнение потоком устной речи, как бы в зеркале или воде. Или тебе не кажется, что такая умственность бывает?

Теэтет. Кажется. Ведь именно того, кто так делает, мы называем умствователем.

Сократ. И это быстрее или медленнее может делать всякий — может давать понять, что кажется ему относительно каждого предмета, кроме разве немого или глухого от рождения. А таким образом все, имеющие о чем-нибудь правильное мнение, окажутся мнящими это с умом, и правильное мнение нигде не будет являться без знания.

Теэтет. Правда.

Сократ. Поэтому не будем пока легкомысленно порицать человека, произнесшего рассматриваемое теперь определение знания, будто он ничего не сказал. Ведь может быть, говоря, он не это говорил, а на вопрос о чем-либо отдельном, — что́ оно такое, — дал вопрошающему ответ посредством стихий.

Теэтет. Как бы это, например, Сократ?

Сократ. Например, и Гесиод говорит о колеснице, что она построена из ста деревянных частей. Этих частей я не мог бы перечислить, да, полагаю, и ты тоже; однакож если бы кто спросил нас, что такое колесница, мы довольны были бы своим ответом, если бы могли указать на колеса, на оси, на кузов, на парапеты, на ярмо.

Теэтет. Конечно.

Сократ. А тот, может быть, нашел бы нас смешными, что отвечаем по слогам, как если бы отвечали на вопрос о твоем имени, хотя мы думаем и

говорим, что говорим, правильно, и считаем себя грамотными, умея грамотно произносить слово, служащее Теэтету именем. Между тем ни о чем нельзя говорить с знанием, пока не будет ограничен предмет посредством стихий при истинном мнении, о чем уже сказано было и прежде.

Теэтет. Да, сказано.

Сократ. Так и о колеснице мы имеем, конечно, правильное мнение, но кто может разложить ее сущность на те сто частей, тот, взяв это и к истинному мнению присоединив умственность вместо искусственного мнителя, после определения целого стихиями становится знатоком относительно сущности колесницы.

Теэтет. И это, тебе кажется, хорошо, Сократ?

Сократ. Если кажется тебе, друг мой, и если ты принимаешь умственность как путь стихии отдельного предмета; а о неумственности в слогах или еще в больших сочетаниях скажи мне, чтобы нам рассмотреть это.

Теэтет. Но я вполне принимаю.

Сократ. Считаешь ли ты знатоком кого бы то ни было, когда ему кажется, что то же относится иногда к тому же, иногда к другому, или, когда тому же, по его мнению, принадлежит иногда одно, иногда другое?

Теэтет. Нет, не считаю, клянусь Зевсом.

Сократ. Так ты не помнишь, что при начальном изучении грамоты делали то же и ты, и другие?

Теэтет. Не на то ли ты указываешь, что стихией того же слога мы считали иногда одну, иногда другую букву, и ту же стихию полагали относящейся иногда к одному, иногда к другому слогу?

Сократ. На это самое.

Теэтет. Клянусь Зевсом, не помню, да и не думаю, что такие знают.

Сократ. Так что же? Когда в то время кто-нибудь пишет Θεαιτητος (Теэтет) и, полагая, что надобно писать Θ и Ε так и будет писать, а намереваясь написать Θεόδωρος (Феодор), думает, что нужно писать Φ и Ε, да так и напишет, скажем ли, что он знает первый слог ваших имен?

Теэтет. Но мы сейчас согласились, что такой еще не знает.

Сократ. А препятствует ли ему что-нибудь быть таким относительно и второго, и третьего, и четвертого слога?

Теэтет. Ничто не препятствует.

Сократ. Не тогда ли будет писать он имя Теэтет с правильным мнением, соответственно употреблению стихии, когда будет писать по порядку?

Теэтет. Это ясно.

Сократ. Значит, еще не имея познания, а, имея, как говорим, правильное мнение?

Теэтет. Да.

Сократ. С правильным мнением показывая тоже и умственность, потому что писал, держась пути стихии, а это признали мы умственностью?

Теэтет. Правда.

Сократ. Стало быть, есть, друг мой, правильное мнение с умственностью, которого еще не следует называть знанием.

Теэтет. Должно быть.

Сократ. Так мы были богаты, как видно, во сне, когда думали, что имеем самое верное понятие о знании. Или не будем еще обвинять себя. Может быть, иной не так определит его, но из трех видов возьмет оставшийся, из которых один какой-то, говорили, брал он в расчет, определяя знание, как правильное мнение с умом.

Теэтет. Ты правильно вспомнил; в самом деле остается еще одно. Пер-

вое было как бы изображением мысли в голосе, второе, высказанное сейчас, путем стихии к целому, а под третьим что ты разумеешь?

Сократ. Что будут разуметь и многие: показание какого-нибудь признака, которым отличается от всего то, о чем спрашивается.

Тэтет. Каким и от чего взятым объяснишь ты мне это примером?

Сократ. Для примера, если хочешь, я нахожу достаточным указать тебе на Солнце, а именно с той стороны, что оно есть самое светозарное из небесных тел, движущихся вокруг земли.

Тэтет. Конечно.

Сократ. Возьми, для чего это сказано. Бывает, как мы сейчас говорили, что, как только ты берешь разницу отдельного предмета, которой он отличается от других предметов, ты возьмешься, как некоторые говорят, за ум, а пока касаешься чего-нибудь общего, у тебя будет ум относительно того, что представляется тебе в общности.

Тэтет. Понимаю, и мне кажется, ты хорошо называешь это умом.

Сократ. Итак, кто к правильному мнению о какой-нибудь вещи присоединяет ее разницу от прочих вещей, тот будет ее знатоком, тогда как прежде был ее мнителем.

Тэтет. Говорим, конечно, так.

Сократ. Но теперь, Тэтет, приблизившись к этому положению, я точно будто стал возле перспективной картины — ровно ничего не замечаю, а пока оно находилось вдали, по-видимому, говорило мне что-то.

Тэтет. Это что еще?

Сократ. Я скажу, если буду в состоянии. Имея о тебе правильное мнение, да если еще присоединю твой ум, я действительно знаю тебя; а когда нет — имею одно мнение.

Тэтет. Да.

Сократ. Но ум был истолкованием твоего отличия.

Тэтет. Так.

Сократ. Поэтому, имея только мнение, не правда ли, я не касался своей мыслью ни одного из признаков, которыми ты отличаешься от других?

Тэтет. По-видимому, нет.

Сократ. Стало быть, я мыслил что-то общее, что принадлежит не больше тебе, как и другим.

Тэтет. Необходимо.

Сократ. Объясни же, ради Зевса, как это в таком случае я мнил больше тебя, чем другого кого-нибудь? Положим, в самом деле, я размышлял бы: это Тэтет, он человек, у него есть нос, глаза, рот, — и таким образом пересчитал бы по одиночке все твои члены. Такое размышление заставило ли бы меня представлять больше Тэтета, чем Феодора, или, по пословице, последнего из мизийцев?

Тэтет. Как можно!

Сократ. А если я буду мыслить о человеке, что у него не просто есть нос и глаза, но что нос его туп, а глаза выкатившиеся, то мое мнение будет ли больше о тебе, чем обо мне, или о других таких же?

Тэтет. Нет.

Сократ. И не раньше, думаю, устоится в моем мнении Тэтет, как тогда, когда эта тупость запечатлеется в моей памяти признаком, отличающим ее от других тупостей, которые я видал, равно как и прочие, принадлежащие тебе черты, так, чтобы она, если я встречусь с тобой завтра, напомнила мне о тебе и заставила относительно тебя составить правильное мнение.

Тэтет. Весьма справедливо.

Сократ. Стало быть, правильное мнение о каждом предмете вращается около различия.

Теэтет. Очевидно.

Сократ. Итак, прилагать ум к правильному мнению — что еще будет? Ведь если бы приказывали иметь мнение о том, чем отличается нечто от другого, то это приказание было бы смешно.

Теэтет. Почему?

Сократ. Потому что оно предписывало бы нам иметь правильное мнение о предметах, как различаются они от других предметов, тогда как мы получили уже правильное о них мнение, если находим, в чем состоит их различие от других. А отсюда вышло бы поворачивание скиталы, либо песта, вышла бы, по пословице, просто болтовня; и о таком приказании нельзя было бы ничего сказать, а можно бы справедливее назвать его приказанием слепого. Ведь приказывать взять то, что уже держим, для изучения того, о чем уже имеем мнение, поистине свойственно человеку темному.

Теэтет. Скажи же, о чем хотел ты говорить, предложив мне сейчас свой вопрос?

Сократ. Если приложением ума, дитя, предписывается знание, а не мнение о различии, то это приятное дело будет прекраснейшим из всех положений о знании. Потому что знать, вероятно, есть получить знание. Не так ли?

Теэтет. Да.

Сократ. Итак, на вопрос, что есть знание, это положение, как видно, будет отвечать: правильное мнение с знанием отличия, ибо, по его силе, в том и должно состоять принятие ума.

Теэтет. Вероятно.

Сократ. А ведь вполне глупо, ища знания, называть его правильным мнением с знанием или различия, или чего бы то ни было. Стало быть, знание, Теэтет, не есть ни чувство, ни истинное мнение, ни ум, соединенный с истинным мнением.

Теэтет. Вероятно, не есть.

Сократ. Так неужели мы еще беременны знанием и терпим родильные боли, друг мой, или все родили на свет?

Теэтет. Но, клянусь Зевсом, благодаря тебе я сказал больше, чем сколько во мне имелось.

Сократ. И наше повивальное искусство не признало ли все это за фальшивое порождение, не стоящее воспитания?

Теэтет. Совершенно так.

Сократ. Итак, если после этого ты возьмешься, Теэтет, беременеть и еще что-нибудь родить, то, благодаря нынешнему исследованию твои плоды будут лучших, а если останешься пуст, то будешь менее тяжел для тех, с которыми обращаешься, и сделаешься благоразумно кротким, не думая, что знаешь то, чего не знаешь. Вот это только и есть, что может мое искусство, больше ничего; и ничто мне не известно из того, что известно нынешним и прежде бывшим великим и дивным мужам. Это повивальное искусство как я, так и моя мать получили от богов — она в пользу женщин, а я — в пользу юношей, людей благородных и всех красавцев. Но теперь пора мне идти в портик царя по случаю доноса, который сделал на меня Мелит. Завтра поутру, Феодор, я опять приду сюда.

Софист, или О сущем

Разговаривающие лица:

ФЕОДОР, СОКРАТ, ЧУЖЕЗЕМЕЦ ИЗ ЭЛЕИ, ТЕЭТЕТ

Феодор. Согласно с вчерашним договором, Сократ, мы и сами пришли, как и следовало, да вот и некоего чужеземца, из Элеи родом, с собою ведем, друга последователей Парменида и Зенона, истинного философа.

Сократ. Уж не ведешь ли ты, Феодор, сам того не зная, не чужеземца, но некоего бога, по слову Гомера, который рассказывает, что боги, а особенно бог — покровитель чужеземцев, бывают вожатыми у тех, кто имеет правую совесть, чтобы наблюдать как своеволие, так и законные действия людей? Так вот, может быть, это и за тобою следует кто-то из всемогущих богов, некий бог-обличитель, чтобы наблюдать и обличать нас, людей, неискусных в речах.

Феодор. Не таков нравом, Сократ, этот чужеземец, он скромнее тех, кто занимается спорами, и представляется мне вовсе не богом, но скорее человеком божественным: ведь так я называю всех философов.

Сократ. Прекрасно, мой друг. На самом деле, по-видимому, различать этот род немногим, так сказать, легче, чем род богов, ибо люди эти обходят города, причем остальные по своему невежеству считают их очень различными: не мнимые, но истинные философы, свысока взирающие на обитель людей, они одним кажутся ничтожными, другим — исполненными достоинства; при этом их воображают то политиками, то софистами, а есть и такие, которые мнят их чуть ли не вовсе сумасшедшими. Поэтому я охотно порасспросил бы у нашего гостя, если это ему приятно, чем считали и как называли все это обитатели его мест.

Феодор. Что же именно?

Сократ. Софиста, политика, философа.

Феодор. В чем же более всего состоит твое недоумение и как ты замыслил о том расспросить?

Сократ. Вот в чем: считали ли те всё это чем-то одним, двумя или же, различая, согласно трем названиям, три рода, они к каждому из этих названий относили и отдельный род?

Феодор. По моему мнению, он не откажет рассмотреть это; или как скажем мы, чужеземец?

Чужеземец. А так, что вам, Феодор, нет отказа, да и сказать-то не трудно, что они признают три рода; однако дать каждому из них ясное определение, что именно он такое, дело немалое и нелегкое.

Феодор. Воистину, Сократ, по счастливой случайности ты как раз затронул вопросы, близкие тому, о чем мы расспрашивали его, прежде чем сюда прийти. А он и тогда отвечал нам то же, что теперь тебе: он говорит, что об этих-то вещах наслушался достаточно и твердо их помнит.

Сократ. Так, чужеземец, не откажи нам в первом одолжении, о котором мы тебя просим. Скажи-ка нам вот что: как ты привык — сам в длинной речи исследовать то, что желаешь кому-нибудь показать, или путем вопросов,

как это, например, делал в своих великолепных рассуждениях Парменид, чему я был свидетель, когда был молодым, а тот уже преклонным старцем?

Чужеземец. С тем, Сократ, кто беседует мирно, не раздражаясь, легче рассуждать, спрашивая другого, в противном же случае лучше делать это самому.

Сократ. Так ты можешь выбрать себе в собеседники из присутствующих кого пожелаешь: все будут внимать тебе спокойно. Но если ты послушаешься моего совета, ты выберешь кого-нибудь из молодых, например вот этого Теэтета или же кого-то из остальных, если кто тебе по душе.

Чужеземец. Стыд берет меня, Сократ, находясь теперь с вами впервые, вести беседу не постепенно, слово за словом, но произнося длинную, пространную, непрерывную речь, обращаясь к самому себе или же к другому, словно делая это напоказ. Ведь в действительности то, о чем зашла теперь речь, не так просто, как, может быть, понадеется кто-то, судя по вопросу, но нуждается в длинном рассуждении. С другой стороны, не угодить тебе в этом, особенно же после того, что ты сказал, кажется мне неучтивым и грубым. Я вполне одобряю, чтобы собеседником моим был именно Теэтет, как потому, что и сам я с ним уже раньше вел разговор, так и оттого, что ты меня теперь к этому побуждаешь.

Теэтет. Однако, чужеземец, сделаешь ли ты угодное всем, как говорил Сократ?

Чужеземец. Кажется, об этом не приходится более говорить. Что ж, после всего этого моя речь, по-видимому, должна быть обращена к тебе. Если же для тебя из-за обширности исследования что-то окажется обременительным, вини в том не меня, но вот этих твоих друзей.

Теэтет. Я с своей стороны думаю, что в таком случае я не сдамся; а случись что-либо подобное, то мы возьмем в помощники вот этого Сократа, Сократова тезку, моего сверстника и сотоварища по гимнастическим упражнениям, которому вообще привычно трудиться вместе со мной.

Первоначальные частичные определения софиста

Чужеземец. Ты хорошо говоришь, но об этом уж ты сам с собой поразмыслишь во время исследования, вместе же со мною тебе надо сейчас начать исследование, как мне кажется, прежде всего с софиста, рассматривая и давая объяснение, что он такое. Ведь пока мы с тобою относительно него согласны в одном только имени, а то, что мы называем этим именем, быть может, каждый из нас про себя понимает по-своему, меж тем как всегда и во всем дóлжно скорее с помощью объяснения соглашаться относительно самой вещи, чем соглашаться об одном только имени без объяснения. Однако постигнуть род того, что мы намерены исследовать, а именно что такое софист, не очень-то легкое дело. С другой стороны, если что-нибудь важное дóлжно разрабатывать как следует, то здесь все в древности были согласны, что надо упражняться на менее важном и более легком прежде, чем на самом важном. Итак, Теэтет, я советую это и нам, раз мы признали, что род софиста тяжело уловить: сначала на чем-либо другом, более легком, поупражняться в способе его исследования, если только ты не можешь указать какой-нибудь иной, более удобный путь.

Теэтет. Нет, не могу.

Чужеземец. Итак, не желаешь ли ты, чтобы мы, обращаясь к чему-либо незначительному, попытались сделать это образцом для более важного?

Теэтет. Да.

Чужеземец. Так что же предложить нам — хорошо известное, а вместе с тем и маловажное, но допускающее объяснение ничуть не меньше, чем

что-либо важное? Например, рыбак, удящий рыбу, — не есть ли он нечто всем известное и заслуживающее не очень-то большого внимания?

Теэтет. Это так.

Чужеземец. Однако я надеюсь, что он укажет нам путь исследования и объяснение, небесполезное для того, чего мы желаем.

Теэтет. Это было бы хорошо.

Чужеземец. Давай же начнем с него следующим образом. Скажи мне: предположим ли мы, что он знаток своего дела, или же скажем, что он в нем неискусен, но обладает другой способностью?

Теэтет. Уж меньше всего можно признать, что он неискусен.

Чужеземец. Но ведь все искусства распадаются на два вида.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Земледелие и всевозможный уход за всяким смертным телом, далее — все то, что относится к составному и сделанному, то есть к тому, что мы называем утварью, а затем подражательные искусства — все это с полным правом можно бы назвать одним именем.

Теэтет. Как это и каким?

Чужеземец. В отношении ко всему, чего прежде не существовало, но что́ кем-либо потом вызывается к жизни, мы говорим: о том, кто это делает, — «он творит», а о том, что сделано, — «его творят».

Теэтет. Верно.

Чужеземец. Но ведь то, что мы сейчас рассмотрели, относится по своей природе именно сюда.

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Итак, будем называть все это, выражаясь кратко, творческим искусством.

Теэтет. Пусть будет так.

Чужеземец. С другой стороны — целый ряд наук и знаний, а также искусства дельца, борца и охотника, так как все они ничего не творят, но занимаются тем, что отчасти словами и действиями подчиняют своей власти то, что есть и что возникает, отчасти не позволяют этого делать другим. Наиболее подходящим было бы назвать все эти части в совокупности неким искусством приобретения.

Теэтет. Да, это было бы подходящим.

Чужеземец. Когда, таким образом, все искусства распадаются на приобретающие и творческие, то к каким, Теэтет, мы причислим искусство удить рыбу?

Теэтет. Разумеется, к приобретающим.

Чужеземец. Но разве не два есть вида приобретающего искусства? Одно из них — искусство обмена по обоюдному соглашению посредством даров, найма и продажи, а другое — искусство подчинения себе всего делом или словом: не будет ли этот последний вид искусством подчинять?

Теэтет. Так, по крайней мере, явствует из сказанного.

Чужеземец. Что же? Искусство подчинять — не разделить ли его на две части?

Теэтет. Как?

Чужеземец. Причислив все явное в нем к искусству борьбы, а все тайное — к искусству охоты.

Теэтет. Согласен.

Чужеземец. Но конечно, было бы неразумным не разделить искусство охоты на две части.

Теэтет. Скажи, как?

Чужеземец. Различая в нем, с одной стороны, охоту за одушевленным родом [вещей], а с другой — за неодушевленным.

Теэтет. Как же иначе? Если только существуют те и другие.

Чужеземец. Ну как же не существуют? Охоту за неодушевленными [вещами], не имеющую названия, за исключением некоторых частей водолазного искусства и немногих других подобных, мы должны оставить в стороне, а охоту за одушевленными существами назвать охотою за животными.

Теэтет. Пусть будет так.

Чужеземец. Но не справедливо ли указать два вида охоты за животными и один из них — за животными на суше, распадающийся на много видов и названий, — наименовать охотой за обитающими на суше, а все виды охоты за плавающими животными — охотою за обитателями текучей среды?

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Но ведь мы видим, что один разряд плавающих имеет крылья, а другой живет в воде?

Теэтет. Как же не видеть?

Чужеземец. Вся охота за родом крылатых у нас называется птицеловством.

Теэтет. Конечно, называется так.

Чужеземец. А охота за живущими в воде почти вся называется рыболовством.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Что же? Эту охоту, в свою очередь, не разделить ли мне на две главные части?

Теэтет. На какие?

Чужеземец. Одна производит ловлю прямо с места сетями, а другая — посредством удара.

Теэтет. Как называешь ты их и в чем различаешь одну от другой?

Чужеземец. Одну — так как все то, что имеет целью задержать что-либо, заграждает этому выход, как бы его окружая, — уместно назвать заграждением...

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. А садки, сети, невода, тенета и тому подобное можно ли назвать иначе, как заграждениями?

Теэтет. Никак.

Чужеземец. Стало быть, эту часть ловли назовем заградительной или еще как-нибудь в этом роде.

Теэтет. Да.

Чужеземец. А вид ловли, отличный от первого, который производится с помощью ударов крюками и трезубцами, надо назвать одним общим именем — ударной охоты. Или кто-нибудь, Теэтет, назовет это лучше?

Теэтет. Не станем заботиться об имени. Ведь и это вполне удовлетворяет.

Чужеземец. Но та часть ударной охоты, которая происходит ночью при свете огня, у самих охотников, получила, думаю я, название огневой.

Теэтет. Совершенно верно.

Чужеземец. Вся же дневная часть, с крюками и трезубцами, называется крючковой.

Теэтет. Да, это называется, так.

Чужеземец. Одна часть этой крючковой охоты, когда удар направлен сверху вниз, потому что при ней главным образом идут в ход трезубцы, носит, думаю я, название охоты с трезубцами.

Теэтет. Так, по крайней мере, называют ее некоторые.

Чужеземец. Но остается еще один, так сказать, единственный вид.

Теэтет. Какой?

Чужеземец. Такой, когда ударяют крюком в направлении, противоположном первому, причем не в любое место, куда попало, как это бывает при охоте с трезубцами, но каждый раз в голову и рот рыбы, которую ловят;

затем она извлекается, снова в обратном направлении, снизу вверх прутьями и тростником. Каким именем, Теэтет, скажем мы, надо это назвать?

Теэтет. Я полагаю, что теперь найдено именно то, что мы недавно поставили своей задачей исследовать.

Чужеземец. Теперь, значит, мы с тобой согласились не только о названии рыболовного искусства, но и получили достаточное объяснение самой сути дела. Оказалось, что половину всех вообще искусств составляет искусство приобретающее; половину приобретающего — искусство покорять; половину искусства покорять — охота; половину охоты — охота за животными; половину охоты за животными — охота за живущими в текучей среде; нижний отдел охоты в текучей среде — все вообще рыболовство; половину рыболовства составляет ударная охота; половину ударной охоты — крючковая; половина же этой последней — лов, при котором добыча извлекается после удара снизу вверх, — есть искомое нами ужение, получившее название в соответствии с самим делом.

Теэтет. Во всяком случае, это достаточно выяснено.

Чужеземец. Ну так не попытаться ли нам по этому образцу найти и что такое софист?

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Но ведь первым вопросом было: дóлжно ли считать удильщика-рыболова человеком обыкновенным, или же он знаток своего дела?

Теэтет. Да, таков, был первый вопрос.

Чужеземец. А теперь, Теэтет, сочтем ли мы нашего софиста человеком обыкновенным или же во всех отношениях истинным знатоком?

Теэтет. Обыкновенным — ни в коем случае. Я ведь понимаю, что ты считаешь: тот, кто носит это имя, должен, во всяком случае, таким и быть.

Чужеземец. Выходит, нам следует признать его знатоком своего дела.

Теэтет. Но каким бы это?

Чужеземец. Или, ради богов, мы не знаем, что один из этих мужей сродни другому?

Теэтет. Кто кому?

Чужеземец. Рыболов-удильщик — софисту.

Теэтет. Каким образом?

Чужеземец. Оба они представляются мне в некотором роде охотниками.

Теэтет. Но какой охотой занимается другой? Про одного ведь мы говорили.

Чужеземец. Мы только что разделили всю охоту надвое, отделив ее водоплавательную часть от сухопутной.

Теэтет. Да.

Чужеземец. И мы рассмотрели всю ту ее часть, которая касается плавающих, сухопутную же оставили без подразделения, сказав, что она многовидна.

Теэтет. Совершенно верно.

Чужеземец. Таким образом, до сих пор софист и удильщик-рыболов вместе занимаются приобретающим искусством.

Теэтет. Это, по крайней мере, правдоподобно.

Чужеземец. Но они расходятся, начиная с охоты за живыми существами: один идет к морю, рекам и озерам, чтобы охотиться за обитающими в них животными.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. А другой — к земле и разным потокам, к изобильным лугам богатства и юности, покорять обитающие там существа.

Теэтет. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. В сухопутной охоте бывают две главные части.

Теэтет. Какие?

Чужеземец. Одна — охота за ручными, другая — за дикими животными.

Теэтет. Разве существует охота за ручными животными?

Чужеземец. Если только человек ручное животное. Считай, впрочем, как тебе угодно: либо что вообще не существует ручных животных, либо что есть какое-то другое ручное животное, а человек — животное дикое; или, может быть, ты скажешь, что человек — ручное животное, но не признаешь никакой охоты за людьми? Что из всего этого тебе понравится, это ты нам и определи.

Теэтет. Но я думаю, чужеземец, что мы ручные животные, и утверждаю, что существует охота за людьми.

Чужеземец. Так разделим же и охоту за ручными животными надвое.

Теэтет. На каком основании?

Чужеземец. Да определив разбой, увод в рабство, тиранию и военное искусство, все в целом, как одно, а именно как охоту насильственную.

Теэтет. Прекрасно.

Чужеземец. С другой стороны, судейское искусство, искусство говорить всенародно и искусство обхождения, также все в целом, определим как некое искусство убеждать.

Теэтет. Верно.

Чужеземец. Назовем же два рода искусства убеждать.

Теэтет. Какие?

Чужеземец. Один — искусство убеждать в частной беседе, а другой — всенародно.

Теэтет. Конечно, бывает тот и другой вид.

Чужеземец. Но в свою очередь, частная охота не бывает ли, с одной стороны, требующей награды, а с другой — приносящей дары?

Теэтет. Не понимаю.

Чужеземец. Видно, ты еще не обратил внимания на охоту влюбленных.

Теэтет. В каком отношении?

Чужеземец. В том, что за кем влюбленные охотятся, тем они делают подарки.

Теэтет. Ты говоришь сущую правду.

Чужеземец. Ну, так пусть этот вид будет называться любовным искусством.

Теэтет. Уж конечно.

Чужеземец. А тот вид получения наград, при котором вступают в общение с кем-либо для того, чтобы ему угодить, и при этом всегда приманкою делают удовольствие, а в награду добиваются единственно лишь пропитания для себя в виде лести, все мы, думаю я, могли бы назвать своего рода искусством услаждающим.

Теэтет. Да и как не назвать?

Чужеземец. А когда объявляют, что вступают в общение с другим ради добродетели, но в награду требуют деньги, не справедливо ли назвать этот род получения наград другим именем?

Теэтет. Конечно!

Чужеземец. Каким же? Попытайся сказать.

Теэтет. Да это ясно: мне кажется, что мы дошли до софиста. Назвав этот род так, я дал ему, думаю, надлежащее имя.

Чужеземец. Согласно, Теэтет, с теперешним нашим объяснением, выходит, что охота, принадлежащая к искусствам приобретения, подчинения, охоты, сухопутной охоты, охоты за людьми, за отдельными лицами, к искусству продавать за деньги, к мнимому воспитанию — иными словами, охота за богатыми и славными юношами должна быть названа софистикою.

Теэтет. Совершенно верно.

Чужеземец. Посмотрим еще и вот с какой стороны: ведь то, что мы те-

перь исследуем, принадлежит не к маловажному искусству, но к искусству весьма разностороннему, так что, оно и в прежних наших утверждениях казалось не тем родом, за который мы его теперь признаем, но иным.

Теэтет. Каким образом?

Чужеземец. Приобретающее искусство у нас было двоякого вида: одна часть заключала в себе охоту, другая — обмен.

Теэтет. Да, было так.

Чужеземец. Назовем же далее два вида обмена: один — дарственный, другой — торговый.

Теэтет. Назовем это так.

Чужеземец. Но мы и торговлю разделим надвое.

Теэтет. Каким образом?

Чужеземец. Различая, с одной стороны, торговлю тех, кто продает собственные изделия, а с другой — меновую торговлю, в которой обмениваются чужие изделия.

Теэтет. Ну конечно.

Чужеземец. Что же? Меновая торговля внутри города, которая составляет почти половину всей меновой торговли, не называется ли мелочнóй?

Теэтет. Да.

Чужеземец. А обмен между городами посредством купли и продажи не есть ли торговля крупная?

Теэтет. Почему же нет?

Чужеземец. Но разве мы не обратили внимания, что одна часть крупной торговли продает и обменивает на деньги то, чем питается и в чем имеет нужду тело, а другая — то, чем питается и в чем имеет нужду душа?

Теэтет. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. Того вида торговля, который касается души, мы, быть может, не знаем, но о другом-то имеем понятие.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Мы скажем затем, что все музыкальное искусство, которое постоянно перевозится из города в город, здесь покупается, там продается, а также живопись, фокусничество и многие другие нужные для души вещи, ввозимые и, продаваемые частью для забавы, а частью для серьезных занятий, для того, кто их ввозит и ими торгует, могут не меньше, чем торговля пищей и питьем, вполне оправдать имя купца.

Теэтет. Ты говоришь совершенно верно.

Чужеземец. Так не назовешь ли ты тем же именем и того, кто скупает знания и, переезжая из города в город, обменивает их на деньги?

Теэтет. Несомненно так.

Чужеземец. А в этой торговле духовными товарами не дóлжно ли по всей справедливости назвать одну часть ее искусством показа, а другую, правда не менее забавную, чем первая, но представляющую собой не что иное, как торговлю знаниями, не следует ли назвать каким-нибудь именем, сродным самому делу?

Теэтет. Несомненно, следует.

Чужеземец. Так ту часть этой торговли знаниями, которая имеет дело с познанием всех прочих искусств, дóлжно назвать одним именем, а ту, которая имеет дело с добродетелью, — другим.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Название «торговля искусствами», конечно, подошло бы к той, которая имеет дело со всем остальным, а для другой, имеющей дело с добродетелью, ты сам потрудись сказать имя.

Теэтет. Да какое же другое имя можно назвать, не делая ошибки, помимо того, что исследуемое нами теперь — это софистический род?

Чужеземец. Никакого другого назвать нельзя. Давай же возьмем в совокупности все это и скажем, что, во-вторых, софистика оказалась искусством приобретать, менять, продавать, торговать вообще, торговать духовными товарами, а именно рассуждениями и знаниями, касающимися добродетели.

Теэтет. Именно так.

Чужеземец. В-третьих, я думаю, что, если кто-нибудь поселится в городе и станет отчасти покупать, а отчасти сам изготовлять и продавать знания об этих самых вещах и поставит себе целью добывать себе этим средства к жизни, ты не назовешь его каким-либо иным именем, помимо того, о котором только что было сказано.

Теэтет. Почему бы и не назвать так?

Чужеземец. Стало быть, и тот род приобретающего искусства, который занимается меной и продажей чужих или собственных изделий, в обоих случаях, коль скоро оно занимается продажей познаний о таких вещах, ты, очевидно, всегда будешь называть софистическим.

Теэтет. Необходимо. Ведь надо быть последовательным в рассуждении.

Чужеземец. Посмотрим еще, не походит ли исследуемый нами теперь род на что-либо подобное.

Теэтет. На что именно?

Чужеземец. Частью приобретающего искусства у нас была борьба.

Теэтет. Конечно, была.

Чужеземец. Так не будет лишним разделить ее на две части!

Теэтет. Скажи, на какие?

Чужеземец. Допустим, что одна из них — состязание, а другая — сражение.

Теэтет. Так.

Чужеземец. Допустим также, что той части сражения, где выступает тело против тела, довольно уместно и подобает дать какое-нибудь название... ну, например, применение силы.

Теэтет. Да.

Чужеземец. А той, где слова выступают против слов, какое другое, Теэтет, можно дать имя, как не спор?

Теэтет. Никакого.

Чужеземец. Но ту часть [борьбы], которая имеет дело со спорами, надо считать двоякой.

Теэтет. Как?

Чужеземец. Поскольку она происходит всенародно и длинные речи выступают против длинных речей, и притом по вопросам о справедливости и несправедливости, это — судебное прение.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Напротив, ту, которая относится к частным беседам и распадается на вопросы и ответы, имеем ли мы обыкновение называть иначе, как искусством прекословия?

Теэтет. Нет, вовсе не имеем.

Чужеземец. А вся та часть искусства прекословия, которая заключается в препирательстве по поводу обыденных дел и поступает в этом просто и безыскусственно, хотя и должна считаться отдельным видом — таким признало ее наше рассуждение, — однако она не получила наименования от тех, кто жил прежде, да и от нас теперь недостойна его получить.

Теэтет. Это правда. Ведь она распадается на слишком малые и разнообразные части.

Чужеземец. Но ту, в которой есть искусство и состоит она в препирательстве о справедливом и несправедливом и обо всем остальном, не привыкли ли мы называть искусством словопрения?

Теэтет. Как же нет?

Чужеземец. Но одна часть искусства словопрения истребляет деньги, а другая — наживает их.

Теэтет. Совершенно верно.

Чужеземец. Так попытаемся же сказать имя, каким должно называть каждую.

Теэтет. Да, это нужно.

Чужеземец. Я полагаю, что та часть этого искусства, которая ради удовольствия подобного времяпрепровождения заставляет пренебрегать домашними делами и способ выражения которой вызывает у большинства слушателей неудовольствие, называется — это мое мнение — не иначе как болтовней.

Теэтет. Конечно, она называется как-нибудь так.

Чужеземец. А противоположную этой часть, наживающую деньги от частных споров, попытайся теперь назвать ты.

Теэтет. Да что ж другое и на этот раз можно сказать, не делая ошибки, кроме того, что опять, в четвертый раз, появляется тот же самый удивительный, преследуемый нами, софист?

Чужеземец. Так, стало быть, как показало исследование, и на этот раз софист, видно, есть не что иное, как род [людей], наживающих деньги при помощи искусств словопрения, прекословия, спора, сражения, борьбы и приобретения.

Теэтет. Совершенно верно.

Чужеземец. Видишь, как справедливо говорят, что зверь этот пестр и что, по пословице, его нельзя поймать одной рукой.

Теэтет. Значит, надо обеими.

Чужеземец. Конечно, надо, и по возможности следует делать так, чтобы преследование его велось неотступно, примерно таким образом. Скажи мне: называем ли мы как-то некоторые занятия рабов?

Теэтет. И даже многие. Но о каких именно из этих названий ты спрашиваешь?

Чужеземец. Например, о таких: мы говорим «процеживать», «просеивать», «провеивать», «отделять».

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. И сверх того еще «чесать», «прясть», «ткать»; существует и множество других подобных названий, относящихся, как мы знаем, к искусствам. Не правда ли?

Теэтет. Что же ты спрашиваешь и желаешь разъяснить по поводу этих примеров?

Чужеземец. Все искусства вообще, о которых было сказано, думаю я, называются разделяющими.

Теэтет. Да.

Чужеземец. По моему мнению, так как все это сводится к одному искусству, то надо бы удостоить его и одним именем.

Теэтет. Каким же?

Чужеземец. Это — искусство различать.

Теэтет. Пусть будет так.

Чужеземец. Посмотри-ка: не могли ли бы мы каким-нибудь образом, в свою очередь, усмотреть два его вида?

Теэтет. Слишком же скорого ты требуешь от меня соображения.

Чужеземец. Но ведь в упомянутых искусствах различения одно может отличать худшее от лучшего, другое — подобное от подобного же.

Теэтет. Теперь, когда это сказано, мне так кажется.

Чужеземец. Для одного из этих различении я не знаю ходячего имени, а для другого, которое лучшее оставляет, а худшее устраняет, знаю.

Теэтет. Скажи, какое?

Чужеземец. Всякое подобное различение, думаю я, у всех носит название некоего очищения.

Теэтет. Да, это так называется.

Чужеземец. Но не заметит ли каждый, что очистительный вид искусства, в свою очередь, двоякий?

Теэтет. Да, на досуге, быть может, и заметит. Я же пока не вижу.

Чужеземец. И однако, многие виды очищений, касающиеся тел, следует обозначить одним именем.

Теэтет. Какие и каким?

Чужеземец. Прежде всего, очищения у живых существ всего того, что находится у них внутри тел и что правильно выделяется, очищаясь благодаря гимнастике и врачеванию; затем, очищения всего внешнего, о чем и говорить неловко, совершающиеся при помощи банного искусства; наконец, очищения неодушевленных тел, о которых до мелочей заботится валяльное и все вообще искусство украшения, получившее множество имен, кажущихся смешными.

Теэтет. И даже очень.

Чужеземец. Без сомнения, так, Теэтет. Однако методу нашего исследования искусство омывать губкой подлежит не меньше, но и не больше, чем искусство приготовлять лекарства, хотя бы одно из них приносило нам очищением малую пользу, а другое — великую. Ведь этот метод, пытаясь с целью приобретения знания уразуметь сродное и несродное во всех искусствах, ценит ради этого все их одинаково, и, поскольку они подобны между собой, не считает одни смешнее других; он вовсе не находит, что тот, кто объясняет охоту на примере предводительства войсками, почтеннее того, кто поясняет ее на примере ловли вшей, хотя в большинстве случаев считает первого напыщеннее. Да вот и теперь ты спросил, каким именем нам назвать все те способности, которые получили в удел очищать как неодушевленное, так и одушевленное тело, и для этого метода совершенно безразлично, какое выражение покажется самым благопристойным, лишь бы оно, оставив в стороне очищения души, объединило собою то, что очищает все остальное. Ведь теперь он пытается отделить очищение мысли от остальных очищений, если только мы понимаем, чего он желает.

Теэтет. Я понял и соглашаюсь, что существует два вида очищения, из которых один касается души и отличен от того, который касается тела.

Чужеземец. Превосходно. Выслушай от меня и следующее: сделай попытку опять разделить то, о чем мы говорим, надвое.

Теэтет. Я попытаюсь делить с тобою вместе, куда бы ты меня ни направил.

Чужеземец. Не считаем ли мы, что порочность души — это нечто отличное от ее добродетели?

Теэтет. Как же нет?

Чужеземец. Но ведь очищение состояло в том, чтобы выбрасывать все негодное и оставлять иное.

Теэтет. Да, конечно.

Чужеземец. Так стало быть, если мы найдем какой-либо способ устранения зла из души, то, назвав его очищением, мы скажем это кстати.

Теэтет. И даже очень.

Чужеземец. Должно, однако, назвать два вида зла, относящегося к душе.

Теэтет. Какие?

Чужеземец. Один — проявляющийся как болезнь в теле, другой — как безобразие.

Теэтет. Не понял.

Чужеземец. Быть может, ты не считаешь болезнь и разлад одним и тем же?

Теэтет. И на это не знаю что мне отвечать.

Чужеземец. Признаешь ли ты разлад чем-то иным, а не раздором — вследствие какой-либо порчи — среди того, что сродно по своей природе?

Теэтет. Нет.

Чужеземец. А безобразие — чем-нибудь иным, нежели неприглядным во всех отношениях родом несоразмерности?

Теэтет. Да, именно этим.

Чужеземец. Что же? Не замечаем ли мы, что в душе людей негодных мнения находятся в раздоре с желаниями, воля — с удовольствиями, рассудок — со страданиями и все они — между собой?

Теэтет. Весьма даже.

Чужеземец. Но ведь все это по необходимости родственно друг другу.

Теэтет. Как же нет?

Чужеземец. Стало быть, называя разлад и болезнь души пороком, мы выразимся правильно.

Теэтет. Конечно, вполне правильно.

Чужеземец. Что же? Обо всех тех вещах, которые, находясь в движении и ставя перед собою какую-то цель, к достижению которой они и стремятся, при каждом порыве минуют ее и ошибаются, скажем ли мы, что это случается с ними вследствие соразмерности вещи и цели или, наоборот, вследствие несоразмерности?

Теэтет. Ясно, что вследствие несоразмерности.

Чужеземец. Но ведь мы знаем, что всякая душа заблуждается во всем не по доброй воле.

Теэтет. Бесспорно.

Чужеземец. Заблуждение же есть не что иное, как отклонение мысли, когда душа стремится к истине, но проносится мимо понимания.

Теэтет. Несомненно.

Чужеземец. Стало быть, заблуждающуюся душу должно считать безобразною и несоразмерною.

Теэтет. По-видимому.

Чужеземец. Итак, в ней есть, видно, эти два рода зла. Один род, который многие называют пороком, — это, как весьма очевидно, ее болезнь.

Теэтет. Да.

Чужеземец. А другой называют заблуждением, но соглашаться с тем, что это — зло, свойственное только душе, не желают.

Теэтет. Конечно, дóлжно согласиться с тем, в чем я, когда ты это недавно сказал, усомнился, а именно что есть два рода зла в душе и что трусость, невоздержность и несправедливость, все вместе, надо считать гнездящейся в нас болезнью, а состояния частого и разнообразного заблуждения — безобразием.

Чужеземец. Не существует ли против этих двух состояний, по крайней мере для тела, неких двух искусств?

Теэтет. Каких это?

Чужеземец. Против безобразия — гимнастики, против болезни — врачевания?

Теэтет. Это ясно.

Чужеземец. Так не существует ли и против высокомерия, несправедливости и трусости из всех искусств по природе своей самое подходящее — карательное — правосудие?

Теэтет. Вероятно, по крайней мере, если говорить согласно с людским мнением.

Чужеземец. Что же? А против всякого вообще заблуждения можно ли правильнее назвать другое какое-либо искусство, кроме искусства обучать?

Теэтет. Нет, нельзя.

Чужеземец. Ну хорошо. Дóлжно ли, однако, утверждать, что в искусстве обучать существует один род, или надо говорить, что их больше и что в этом случае самые важные в нем — два каких-то рода? Рассмотри.

Теэтет. Рассматриваю.

Чужеземец. И мне кажется, что мы скорее всего могли бы найти их каким-то таким образом.

Теэтет. Каким именно?

Чужеземец. А рассмотрев, не допускает ли заблуждение у себя посредине какого-нибудь разреза. Ведь, будучи двояким, оно, очевидно, принуждает и искусство обучения иметь две части, по одной для каждого из своих родов.

Теэтет. Что же? Ясно ли тебе то, что мы теперь исследуем?

Чужеземец. Мне, во всяком случае, кажется, что я вижу обособленным некий великий и тягостный вид заблуждения, равный по значению всем остальным частям заблуждения.

Теэтет. Какой именно?

Чужеземец. Тот, когда, не зная чего-нибудь, люди считают себя знающими это. Отсюда, по-видимому, у всех возникает все то, что составляет наши ошибки в мышлении.

Теэтет. Правда.

Чужеземец. Так именно этому одному виду заблуждения и присваивается, по моему мнению, имя невежества.

Теэтет. Уж конечно.

Чужеземец. Какое же, стало быть, надо дать имя той части искусства обучения, которая от него избавляет?

Теэтет. Я так думаю, чужеземец, что все другое называется ремесленным обучением, а эта часть, по крайней мере здесь у нас, именуется воспитанием.

Чужеземец. Да и у всех почти эллинов, Теэтет, она именуется так. Но нам надо еще рассмотреть, не есть ли она уже неделимое целое, или же она допускает какое-либо достойное названия подразделение.

Теэтет. Конечно, это надо рассмотреть.

Чужеземец. Так мне представляется, что и эта часть некоторым, образом расчленяется.

Теэтет. В каком отношении?

Чужеземец. В искусстве обучения с помощью речей один путь кажется более шероховатым, другой — более гладким.

Теэтет. Что же сказать нам о каждом из них?

Чужеземец. Один путь стародавний, путь наших отцов, которым они главным образом пользовались, да многие пользуются еще и теперь в применении к сыновьям, когда те в чем-нибудь провинятся, причем их то бранят, то более кротко уговаривают. Всю эту часть правильнее всего можно назвать вразумлением.

Теэтет. Это так.

Чужеземец. Что же касается другого, то здесь некоторые, видно по размышлении, пришли к выводу, что всякое неведение бывает невольным и если кто считает себя мудрым, он никогда не пожелает обучаться чему-либо из того, в чем считает себя сильным, способ же воспитывать путем вразумления при затрате большого труда приводит к малым достижениям.

Теэтет. Они правильно полагают.

Чужеземец. Поэтому-то за устранение подобного [само]мнения они берутся другим способом.

Теэтет. Каким же именно?

Чужеземец. Они расспрашивают кого-либо о том, относительно чего тот мнит, будто говорит дельно, хотя в действительности говорит пустое.

Затем так как он и ему подобные бросаются из стороны в сторону, то они легко выясняют их мнения и, сводя их в своих рассуждениях воедино, сопоставляют их между собой, сопоставляя же, показывают, что эти мнения противоречат друг другу касательно одних и тех же вещей, в одном и том же отношении, одним и тем же образом. Те же, видя это, сами на себя негодуют, а к другим становятся мягче и таким способом освобождаются от высокомерного и упорного самомнения, и из всех освобождений об этом освобождении слушать всего приятнее, да и для того, кто его испытывает, оно бывает самым надежным. Ведь те, кто их очищает, дитя мое, полагают, подобно тому как это признали врачи, что тело может наслаждаться предлагаемой ему пищей не раньше, чем будет из него устранено все то, что этому служит помехой; то же самое они думают и относительно души. Они считают, что душа получит пользу от предлагаемых знаний не раньше, чем обличитель, заставив обличаемого устыдиться и устранив мешающие знаниям мнения, сделает обличаемого чистым и таким, что он будет считать себя знающим лишь то, что знает, но не более.

Теэтет. Во всяком случае это состояние — наилучшее и разумнейшее.

Чужеземец. Вследствие всего этого, Теэтет, о таком обличении мы должны говорить как о величайшем и главнейшем из очищений и, с другой стороны, человека, не подвергшегося этому испытанию, если бы даже он был великим царем, поскольку он не очищен в самом главном, должны считать невоспитанным и безобразным в том отношении, в каком следовало бы быть самым чистым и прекрасным тому, кто желает стать действительно счастливым.

Теэтет. Безусловно, так.

Чужеземец. Что же? Тех, кто занимается этим искусством, как нам назвать? Я ведь боюсь назвать их софистами.

Теэтет. Почему же?

Чужеземец. Как бы не оказать тем слишком большой чести.

Теэтет. Но ведь то, что теперь сказано, походит на нечто подобное.

Чужеземец. Да ведь и волк походит на собаку, самое дикое существо — на самое кроткое. Но человеку осмотрительному надо больше всего соблюдать осторожность в отношении подобия, так как это самый скользкий род. Впрочем, пусть будет так. я ведь полагаю, что спор не возникает из-за малых границ в том случае, если их хорошо оберегают.

Теэтет. Нет, вероятно, не возникнет.

Чужеземец. Так пусть же частью искусства различать будет искусство очищать, от искусства очищать пусть будет отделена часть, касающаяся души, от этой части — искусство обучать, от искусства обучать — искусство воспитывать, а обличение пустого суемудрия, представляющее собою часть искусства воспитания, пусть называется теперь в нашем рассуждении не иначе как благородною по своему роду софистикою.

Теэтет. Пусть называется. Однако я, поскольку обнаружилось столь многое, недоумеваю, кем же, наконец, если говорить правильно и с уверенностью, следует признать на самом деле софиста.

Чужеземец. Твое недоумение естественно. Но и тот, софист, надо думать, теперь уже сильно недоумевает, куда ему, наконец, ускользнуть от нашего рассуждения. Ведь справедлива пословица, что не легко от всего увернуться. Поэтому теперь надо посильнее на него налечь.

Теэтет. Ты говоришь прекрасно.

Чужеземец. Давай-ка сначала, остановившись, как бы переведем дух и, отдыхая, поразмыслим сами с собою: вот ведь сколь многовидным оказался у нас софист. Мне кажется, прежде всего мы обнаружили, что он — платный охотник за молодыми и богатыми людьми.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Во-вторых, что он крупный торговец знаниями, относящимися к душе.

Теэтет. Именно.

Чужеземец. В-третьих, не оказался ли он мелочным торговцем тем же самым товаром?

Теэтет. Да; и в-четвертых, он был у нас торговцем своими собственными знаниями.

Чужеземец. Ты правильно вспомнил. Пятое же попытаюсь припомнить я. Захватив искусство словопрений, он стал борцом в словесных состязаниях.

Теэтет. Так и было.

Чужеземец. Шестое спорно; при всем том мы, уступив софисту, приняли, что он очищает от мнений, которые лежат на пути знаний, относящихся к душе.

Теэтет. Совершенно верно.

Чужеземец. Замечаешь ли ты, что когда у кого-то имеется много знаний, а называют его по имени одного лишь искусства, то возникает ложное представление о нем, но ясно ведь, что тот, кто имеет такое представление о каком-либо искусстве, не может видеть то в этом искусстве, на что обращены все те самые знания, почему он и называет того, кто ими обладает, многими именами вместо одного.

Теэтет. Кажется, большею частью это происходит приблизительно так.

Чужеземец. Пусть же мы не испытаем по лености ничего подобного при исследовании, но примем, прежде всего, одно из сказанного о софисте; это одно, как мне кажется, более всего его отличает.

Теэтет. Что же это за одно?

Чужеземец. Мы где-то признали его искусником в прекословии.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Что же? Не признали ли мы, что он учит этому самому и других?

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Посмотрим-ка, в спорах о чем обещают подобные люди сделать других искусными? Пусть наше исследование идет сначала примерно так. Ну-ка, делают ли они других людей способными спорить о божественных делах, скрытых от большинства?

Теэтет. О них действительно так говорят.

Чужеземец. А относительно земных, небесных и тому подобных явлений?

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. И конечно, мы знаем, что, когда в частных беседах зайдет речь о возникновении и бытии, они и сами оказываются искусными в возражениях, и других делают такими же способными в этом, как они сами?

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. А что касается законов и всего, относящегося к государству, — берутся ли они сделать других искусными спорщиками?

Теэтет. Да ведь никто с ними, можно сказать, и не стал бы беседовать, если б они не брались.

Чужеземец. Однако все то, что по поводу всех искусств, а также и каждого из них в отдельности должен возражать сам мастер, обнародовано для каждого, желающего этому научиться, в письменном виде.

Теэтет. Ты, кажется, имеешь в виду Протагоровы сочинения о борьбе и иных искусствах?

Чужеземец. И многие другие, мой друг. Однако не представляется ли искусство прекословить какой-то способностью, годною для любых словопрений — о чем угодно?

Теэтет. Теперь, кажется, почти уже все сказано.

Чужеземец. Но, ради богов, мой мальчик, признаешь ли ты все это возможным? Ведь вы, молодые, пожалуй, бываете тут проницательнее, мы же — слабее.

Теэтет. О чем это и к чему ты все это говоришь? Я ведь не понимаю этого твоего вопроса.

Чужеземец. А о том, будто бы возможно, чтобы кто-нибудь из людей все знал.

Теэтет. Поистине счастливым был бы, чужеземец, наш род.

Чужеземец. Каким же образом кто-то, не зная сам, мог бы здраво возражать знающему?

Теэтет. Это никоим образом невозможно.

Чужеземец. Ну так в чем же состояло бы чудо силы софистики?

Теэтет. В применении к чему?

Чужеземец. Каким образом софисты были бы в состоянии внушить молодым людям мнение, будто они во всем наимудрейшие? Ясно ведь, что если бы они не возражали правильно и тем не казалось, что это так, или, даже если бы и казалось, что они правильно возражают, но представлялись бы разумными не в силу этих возражений, то, говоря твоими же словами, едва ли кто-нибудь пожелал бы у них учиться, платя им деньги.

Теэтет. Разумеется, едва ли.

Чужеземец. А на самом деле ведь желают?

Теэтет. И даже очень.

Чужеземец. Я думаю, они кажутся сведущими в том, что они возражают.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Но, утверждаем мы, ведь они делают это по отношению ко всему?

Теэтет. Да.

Чужеземец. Поэтому-то они и кажутся ученикам мудрыми во всем.

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Не будучи в то же время таковыми. Ведь это оказалось невозможным.

Теэтет. Как может это быть возможным?

Чужеземец. Значит, софист оказался у нас обладателем какого-то мнимого знания обо всем, а не истинного.

Теэтет. Безусловно, и сказанное о них теперь кажется вполне правильным.

Чужеземец. Возьмем же какой-нибудь более ясный пример.

Теэтет. Какой?

Чужеземец. Вот какой... а ты постарайся ответить мне, внимательнее подумав.

Теэтет. Так что же это?

Чужеземец. Например, если бы кто-нибудь стал утверждать, что ни говорить, ни возражать не умеет, но с помощью одного лишь искусства может создавать все вещи без исключения...

Теэтет. Как ты разумеешь это «все»?

Чужеземец. Ты уже сейчас не понимаешь, из чего исходит сказанное. Тебе кажется непонятным это «все».

Теэтет. Конечно, нет.

Чужеземец. Я считаю, однако, что и я и ты принадлежим ко «всему», помимо же нас все остальные животные и растения.

Теэтет. Как ты говоришь?

Чужеземец. Я имею в виду, если кто-нибудь стал бы утверждать, что сотворит и меня, и тебя, и все растения...

Теэтет. О каком творении ты, однако, упоминаешь? Ведь не оземле-

дельце же будешь ты говорить, поскольку того человека ты называешь творцом животных.

Чужеземец. Да, и сверх того Земли, неба и богов, а также всего прочего, вместе взятого; быстро творя, он каждую из этих вещей продает за весьма малые деньги.

Теэтет. Это какая-то шутка.

Чужеземец. Ну а разве не шуткой надо считать, когда кто-нибудь говорит, будто все знает и будто мог бы за недорогую плату в короткий срок и другого этому научить?

Теэтет. Безусловно, шуткой.

Чужеземец. Знаешь ли ты какой-либо более искусный или более приятный вид шутки, чем подражание?

Теэтет. Нет. Ты назвал всеобъемлющий и весьма разнообразный вид, соединив все в одном.

Чужеземец. Таким образом, о том, кто выдает себя за способного творить все с помощью одного лишь искусства, мы знаем, что он, создавая посредством живописи всевозможные подражания и одноименные с существующими вещами предметы, сможет обмануть неразумных молодых людей, показывая им издали нарисованное и внушая, будто бы он вполне способен на деле исполнить все, что ни пожелает свершить.

Теэтет. Да, это так.

Чужеземец. Что же теперь? Не считать ли нам, что и по отношению к речам существует какое-то подобное искусство, с помощью которого можно обольщать молодых людей и тех, кто стоит вдали от истинной сущности вещей, речами, действующими на слух, показывая словесные призраки всего существующего? Так и достигается то, что произносимое принимают за истину, а говорящего — за мудрейшего из всех и во всем.

Теэтет. Да почему и не быть какому-либо подобному искусству?

Чужеземец. Не бывает ли, дорогой Теэтет, необходимым для многих из слушателей, когда по прошествии достаточного времени и достижении зрелого возраста они приходят в столкновение с действительностью и становятся вынужденными под ее воздействием ясно постигнуть существующее, изменять приобретенные раньше мнения, так что малое оказывается великим, легкое — трудным и все ложные представления, образованные при помощи речей, всячески опровергаются действительными делами?

Теэтет. Конечно, насколько я, в своем юном возрасте, могу судить. Но думаю, что и я еще из числа стоящих поодаль [от истины].

Чужеземец. Поэтому-то все мы здесь постараемся, да и теперь стараемся, подвести тебя к ней как можно ближе до этих воздействий. О софисте же ты скажи мне следующее: ясно ли уже, что, будучи подражателем действительности, он — словно какой-то чародей, или мы еще пребываем в сомнении, уж не обладает ли он и в самом деле знанием обо всем том, о чем он в состоянии спорить?

Теэтет. Да каким же образом, чужеземец? Ведь из сказанного уже теперь почти ясно, что он принадлежит к людям, занятым забавой.

Чужеземец. Оттого-то его и надо считать каким-то чародеем и подражателем.

Теэтет. Как же не считать?

Чужеземец. Ну, теперь наша задача — не выпустить зверя, мы его почти уже захватили в своего рода сеть — орудие нашего рассуждения, так что он больше не убежит и от этого.

Теэтет. Отчего же?

Чужеземец. Оттого, что он — из рода фокусников.

Теэтет. Это также и мое о нем мнение.

Чужеземец. Нами решено уже как можно скорее расчленить изобразительное искусство и, если софист, когда мы вторгнемся в область этого искусства, останется с нами лицом к лицу, схватить его по царскому слову, передавая же его царю, объявить о добыче. Если же софист как-либо скроется в отдельных частях искусства, подражания, то решено преследовать его, все время продолжая расчленять принявшую его часть, до тех пор, пока он не будет пойман. Вообще, ни этому роду, ни другому какому никогда не придется хвалиться, что он смог убежать от тех, кто владеет методом преследовать как по частям, так и в целом.

Теэтет. Ты хорошо говоришь, как и дóлжно.

Чужеземец. Согласно с прежним характером членения, мне кажется, я усматриваю два вида искусства подражания. Однако, мне кажется, что я еще не в состоянии узнать, в каком же из них двух находится у нас искомая идея.

Теэтет. Но сначала скажи и поясни, о каких двух видах ты говоришь.

Чужеземец. В одном я усматриваю искусство творить образы; оно состоит преимущественно в том, когда кто-либо соответственно с длиною, шириною и глубиною образца, придавая затем еще всему подходящую окраску, создает подражательное произведение.

Теэтет. Как же? Не все ли подражатели берутся делать то же самое?

Чужеземец. Во всяком случае, не те, кто лепит или рисует какую-либо из больших вещей. Если бы они желали передать истинную соразмерность прекрасных вещей, то ты знаешь, что верх оказался бы меньших размеров, чем должно, низ же больших, так как первое видимо нами издали, второе вблизи.

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Не воплощают ли поэтому художники в своих произведениях, оставляя в стороне истинное, не действительные соотношения, но лишь те, которые им кажутся прекрасными?

Теэтет. Безусловно, воплощают.

Чужеземец. Не будет ли справедливым первое, как правдоподобное, назвать подобием?

Теэтет. Да.

Чужеземец. И относящуюся сюда часть искусства подражания не дóлжно ли, как мы уже сказали раньше, назвать искусством творить образы?

Теэтет. Пусть называется так.

Чужеземец. А как же мы назовем то, чтó, с одной стороны, кажется подобным прекрасному, хотя при этом и не исходят из прекрасного, а, с другой стороны, если бы иметь возможность рассмотреть это в достаточной степени, можно было бы сказать, что оно даже не сходно с тем, с чем считалось сходным? Не есть ли то, что только кажется сходным, а на самом деле не таково, лишь призрак?

Теэтет. Отчего же нет?

Чужеземец. Не весьма ли обширна эта часть и в живописи, и во всем искусстве подражания?

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Не назовем ли мы вполне справедливо искусством творить призрачные подобия то искусство, которое создает не подобия, а призраки?

Теэтет. Конечно, назовем.

Чужеземец. Таким образом, я назвал следующие два вида изобразительного искусства: искусство творить образы и искусство создавать призрачные подобия.

Теэтет. Правильно.

Диалектика бытия и небытия

Чужеземец. Того же, однако, о чем я и прежде недоумевал, а именно к какому из обоих искусств дóлжно отнести софиста, я и теперь еще не могу ясно видеть: человек этот поистине удивителен, и его весьма затруднительно наблюдать; он и в настоящее время очень ловко и хитро укрылся в трудный для исследования вид [искусства].

Теэтет. Кажется, да.

Чужеземец. Но ты сознательно ли соглашаешься с этим, или же тебя, по обыкновению, увлекла к поспешному соглашению некая сила речи?

Теэтет. К чему ты это сказал?

Чужеземец. В действительности, мой друг, мы стоим перед безусловно трудным вопросом. Ведь являться и казаться и вместе с тем не быть, а также говорить что-либо, что не было бы истиной, — все это и в прежнее время вызвало много недоумении, и теперь тоже. В самом деле, каким образом утверждающий, что вполне возможно говорить или думать ложное, высказав это, не впадает в противоречие, постигнуть, дорогой Теэтет, во всех отношениях трудно.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Такое утверждение имело бы смелость предположить существование небытия; ведь в противном случае и самая ложь была бы невозможна. Великий Парменид, мой мальчик, впервые, когда мы еще были детьми, высказал это и до самого конца не переставал свидетельствовать о том же, постоянно говоря прозою или стихами:

Этого нет никогда и нигде, чтоб не-сущее было;
Ты от такого пути испытаний сдержи свою мысль.

Итак, Парменид свидетельствует об этом, и, что важнее всего, само упомянутое утверждение при надлежащем исследовании его раскрыло бы то же. Рассмотрим, следовательно, именно этот вопрос, если тебе безразлично.

Теэтет. Что касается меня, то считай как желаешь, относительно же исследования сообрази, каким путем его лучше вывести, и сам следуй этим путем, да и меня веди им же.

Чужеземец. Да, так именно и нужно поступать. И вот ответь мне: отважимся ли мы произнести «полное небытие»?

Теэтет. Отчего же нет?

Чужеземец. Если бы, таким образом, кто-либо из слушателей не для спора и шутки, по со всей серьезностью должен был ответить, к чему следует относить это выражение — «небытие», то чтó мы подумали бы: в применении к чему и в каких случаях говорящий и сам воспользовался бы этим выражением, и указал бы на него тому, кто спрашивает?

Теэтет. Ты ставишь трудный и, можно сказать, именно для меня почти совершенно неразрешимый вопрос.

Чужеземец. Но по крайней мере, ясно хоть то, что небытие не должно быть отнесено к чему-либо из существующего.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. А если, стало быть, не к существующему, то не будет прав тот, кто отнесет небытие к чему-либо.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Ведь это же для нас, видимо, ясно, что само выражение «что-либо» мы относим постоянно к существующему. Брать его одно, само по себе, как бы голым и отрешенным от существующего, невозможно. Не так ли?

Теэтет. Невозможно.

Чужеземец. Подходя таким образом, согласен ли ты, что если кто говорит о чем-либо, тот необходимо должен говорить об этом как об одном?

Теэтет. Да.

Чужеземец. Ведь «что-либо», ты скажешь, обозначает одно, «оба» — два и, наконец, «несколько» обозначает множество.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Следовательно, говорящий не о чем-либо, как видно, по необходимости и вовсе ничего не говорит.

Теэтет. Это в высшей степени необходимо.

Чужеземец. Не дóлжно ли поэтому допустить и то, что такой человек пусть и ведет речь, однако ничего не высказывает? Более того, кто пытался бы говорить о небытии, того и говорящим назвать нельзя?

Теэтет. В таком случае наше рассуждение стало бы предельно затруднительным.

Чужеземец. Не говори так решительно. Имеется, дорогой мой, еще одно затруднение, весьма сильное и существенное. И оно касается самого исходного начала вопроса.

Теэтет. Как ты говоришь? Рассказывай, не мешкай.

Чужеземец. Соединимо ли с бытием что-либо другое существующее?

Теэтет. Отчего же нет?

Чужеземец. А сочтем ли мы возможным, чтобы к небытию когда-либо присоединилось что-нибудь из существующего?

Теэтет. Как это?

Чужеземец. Всякое число ведь мы относим к области бытия?

Теэтет. Если только вообще что-нибудь следует признать бытием.

Чужеземец. Так нам поэтому не должно и пытаться прилагать к небытию множество или единство.

Теэтет. Разумеется, согласно со смыслом нашего рассуждения, эта попытка была бы неправильна.

Чужеземец. Как же кто-либо смог бы произнести устами или вообще охватить мыслью несуществующие вещи или несуществующую вещь без числа?

Теэтет. Ну скажи, как?

Чужеземец. Когда мы говорим «несуществующие вещи», то не пытаемся ли мы прилагать здесь множественное число?

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Если же мы говорим «несуществующая вещь», то, напротив, не единственное ли это число?

Теэтет. Весьма ясно.

Чужеземец. Однако же мы признаем несправедливой и неправильной попытку прилагать бытие к небытию.

Теэтет. Ты говоришь весьма верно.

Чужеземец. Понимаешь ли ты теперь, что небытие само по себе ни произнести правильно невозможно, ни выразить его, ни мыслить и что оно непостижимо, необъяснимо, невыразимо и лишено смысла?

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Значит, я ошибся, когда утверждал недавно, что укажу на величайшее затруднение относительно него? Ведь мы можем указать другое, еще большее.

Теэтет. Какое именно?

Чужеземец. Как же, чудак! Или ты не замечаешь из сказанного, что и того, кто возражает против него, небытие приводит в такое затруднение, что, кто лишь примется его опровергать, бывает вынужден сам себе здесь противоречить?

Теэтет. Как ты говоришь? Скажи яснее.

Чужеземец. А по мне вовсе не стоит это яснее исследовать. Ведь приняв, что небытие не должно быть причастно ни единому, ни многому, я, несмотря на это, все же назвал его «единым», так как говорю «небытие». Смекаешь ли?

Теэтет. Да.

Чужеземец. Далее, несколько раньше я утверждал также, что оно невыразимо, необъяснимо и лишено смысла. Ты следишь за мной?

Теэтет. Слежу. Как же иначе?

Чужеземец. Но, пытаясь связать бытие [с небытием], не высказал ли я чего-то противоположного прежнему?

Теэтет. Кажется.

Чужеземец. Далее, Связывая бытие с небытием, не говорил ли я о небытии как о едином?

Теэтет. Да.

Чужеземец. Ведь, называя небытие лишенным смысла, необъяснимым и невыразимым, я как бы относил все это к чему-то единому.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. А мы утверждаем, что тот, кто пожелал бы правильно выразиться, не должен определять небытие ни как единое, ни как многое и вообще не должен его как-то именовать. Ведь и через наименование оно было бы обозначено как вид единого.

Теэтет. Без сомнения.

Чужеземец. Так что же сказать тогда обо мне? Ведь пожалуй, я и прежде и теперь могу оказаться разбитым в моих обличениях небытия. Поэтому, как я уже сказал, не будем в моих словах искать правды о небытии, но давай обратимся к твоим.

Теэтет. Что ты говоришь?

Чужеземец. Ну, постарайся напрячь свои силы как можно полнее и крепче — ты ведь еще юноша — и попытайся, не приобщая ни бытия, ни единства, ни множества к небытию, высказать о нем что-либо правильно.

Теэтет. Поистине в высшей степени странное стремление к подобной попытке овладело бы мною, если бы я, видя твою неудачу, принялся за дело сам.

Чужеземец. Ну, если тебе угодно, оставим в покое и тебя и меня. И пока мы не нападем на человека, способного это сделать, до тех пор будем говорить, что софист как нельзя более хитро скрылся в неприступном месте.

Теэтет. Это вполне очевидно.

Чужеземец. Поэтому если мы будем говорить, что он занимается искусством, творящим лишь призрачное, то, придравшись к этому словоупотреблению, он легко обернет наши слова в противоположную сторону, спросив нас, что же мы вообще подразумеваем под отображением (eidōlon), называя его творцом отображений? Поэтому, Теэтет, надо смотреть, что ответить дерзкому на этот вопрос.

Теэтет. Ясно, что мы укажем на отображения в воде и зеркале, затем еще на картины и статуи и на все остальное в этом же роде.

Чужеземец. Очевидно, Теэтет, софиста ты еще и не видел.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Тебе покажется, что он либо жмурится, либо совсем не имеет глаз.

Теэтет. Почему?

Чужеземец. Когда ты дашь ему такой вот ответ, указывая на изображения в зеркалах и на изваяния, он посмеется над твоими объяснениями, так как ты станешь беседовать с ним, как со зрячим, а он притворится, будто не знает ни зеркал, ни воды, ни вообще ничего зримого, и спросит, тебя только о том, что следует из объяснений.

Теэтет. Но что же?

Чужеземец. Надо сказать, чтó обще всем этим вещам, которые ты считаешь правильным обозначить одним названием, хотя назвал их много, и именуешь их все отображением, как будто они есть нечто одно. Итак, говори и защищайся, ни в чем не уступая этому мужу.

Теэтет. Так что же, чужеземец, можем мы сказать об отображении, кроме того, что оно есть подобие истинного, такого же рода иное.

Чужеземец. Считаешь ли ты такого же рода иное истинным, или к чему ты относишь «такого же рода»?

Теэтет. Вовсе не истинным, но лишь ему подобным.

Чужеземец. Не правда ли, истинным ты называешь подлинное бытие?

Теэтет. Так.

Чужеземец. Что же? Неистинное не противоположно ли истинному?

Теэтет. Как, же иначе?

Чужеземец. Следовательно, ты подобное не относишь к подлинному бытию, если только называешь его неистинным.

Теэтет. Но ведь вообще-то оно существует.

Чужеземец. Однако не истинно, говоришь ты.

Теэтет. Конечно нет, оно действительно есть только образ.

Чужеземец. Следовательно, то, что мы называем образом, не существуя действительно, все же действительно есть образ?

Теэтет. Кажется, небытие с бытием образовали подобного рода сплетение, очень причудливое.

Чужеземец. Как же не причудливое? Видишь, из-за этого сплетения многоголовый софист принудил нас против воли согласиться, что небытие каким-то образом существует.

Теэтет. Вижу, и очень даже.

Чужеземец. Что, же теперь? С помощью какого определения его искусства придем мы в согласие с самими собой?

Теэтет. Почему ты так говоришь и чего ты боишься?

Чужеземец. Когда мы утверждаем, что софист обманывает нас призраком и что искусство его обманчиво, не утверждаем ли мы этим, что наша душа из-за его искусства мнит ложное? Или как мы скажем?

Теэтет. Именно так. Что же другое мы можем сказать?

Чужеземец. Далее, ложное мнение — это мнение, противоположное тому, что существует. Не так ли?

Теэтет. Да, противоположное.

Чужеземец. Ты говоришь, следовательно, что ложное мнение — это мнение о несуществующем?

Теэтет. Безусловно.

Чужеземец. Представляет ли оно собой мнение о том, что несуществующего нет или что вовсе не существующее все-таки есть?

Теэтет. Несуществующее должно, однако, каким-то образом быть, если только когда-нибудь кто-то хоть в чем-то малом солжет.

Чужеземец. Что же? Не будет ли он также считать, что безусловно существующее вовсе не существует?

Теэтет. Да.

Чужеземец. И это тоже ложь?

Теэтет. И это.

Чужеземец. Следовательно, положение, что существующее не существует или что несуществующее существует, думаю, будет точно так же считаться ложным.

Теэтет. Да и может ли оно быть иным?

Чужеземец. Вероятно, не может. Но этого софист не признает. И есть

ли какой-нибудь способ толкнуть здравомыслящего человека на такую уступку, раз мы перед этим признали невыразимость, необъяснимость, бессмысленность и непостижимость того, о чем у нас шла речь, — [небытия]? Понимаем ли мы, Теэтет, что говорит софист?

Теэтет. Отчего же и не понять? Он скажет, что, дерзнув заявить, будто есть ложь и в мнениях, и в словах, мы противоречим тому, что недавно высказали. Ведь мы часто вынуждены связывать существующее с несуществующим, хотя недавно установили, что это менее всего возможно.

Чужеземец. Ты правильно вспомнил. Но пора уже принять решение, что же нам делать с софистом? Ты видишь, сколь многочисленны и как легко возникают возражения и затруднения, когда мы разыскиваем его в искусстве обманщиков и шарлатанов.

Теэтет. Да, очень даже вижу.

Чужеземец. Мы разобрали лишь малую часть их, между тем как они, так сказать, бесконечны.

Теэтет. Как видно, схватить софиста невозможно, раз все это так.

Чужеземец. Что же? Отступим теперь из трусости?

Теэтет. Я полагаю, что не следует, если мы мало-мальски в силах его как-то поймать.

Чужеземец. Но ты будешь снисходителен и сообразно с только что сказанным удовольствуешься, если мы как-то мало-помалу вывернемся из столь трудного рассуждения?

Теэтет. Отчего же мне не быть снисходительным?

Чужеземец. И еще больше прошу тебя о следующем.

Теэтет. О чем?

Чужеземец. Чтобы ты не думал, будто я становлюсь в некотором роде отцеубийцей.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Защищаясь, нам необходимо будет подвергнуть испытанию учение нашего отца Парменида и всеми силами доказать, что небытие в каком-либо отношении существует и, напротив, бытие каким-то образом не существует.

Теэтет. Очевидно, нечто подобное нам и придется отстаивать в рассуждении.

Чужеземец. Да, по пословице, это видно и слепому. Ведь пока это не отвергнуто нами или не принято, едва ли кто окажется в состоянии говорить о лживых словах и мнениях, — будет ли дело идти об отображениях, подражаниях и призраках или же обо всех занимающихся этим искусствах, — не противореча по необходимости самому себе и не становясь таким образом смешным.

Теэтет. Весьма справедливо.

Чужеземец. Ради этого-то и придется посягнуть на отцовское учение или же совсем все оставить, если какой-то страх помешает нам это сделать.

Теэтет. Ничто не должно нас от этого удержать.

Чужеземец. Теперь я еще и в-третьих буду просить тебя об одной малости.

Теэтет. Ты только скажи.

Чужеземец. Недавно только я говорил, что всегда теряю надежду на опровержение всего этого, вот и теперь случилось то же.

Теэтет. Да, ты говорил.

Чужеземец. Боюсь, чтобы из-за сказанного не показаться тебе безумным, после того как я вдруг с ног встану на голову. Однако ради тебя мы все же возьмемся за опровержение учения [Парменида], если только мы его опровергнем.

Теэтет. Так как в моих глазах ты ничего дурного не сделаешь, если приступишь к опровержению и доказательству, то приступай смело.

Чужеземец. Ну ладно! С чего же, прежде всего, начать столь дерзновенную речь? Кажется мне, мой мальчик, что нам необходимо направиться по следующему пути.

Теэтет. По какому же?

Чужеземец. Прежде всего рассмотреть то, что представляется нам теперь очевидным, чтобы не сбиться с пути и не прийти легко к взаимному соглашению так, как будто нам все ясно.

Теэтет. Говори точнее, что ты имеешь в виду.

Чужеземец. Мне кажется, что Парменид, да и всякий другой, кто только когда-либо принимал решение определить, каково существующее количественно и качественно, говорили с нами, не придавая значения своим словам.

Теэтет. Каким образом?

Чужеземец. Каждый из них, представляется мне, рассказывает нам какую-то сказку, будто детям: один, что существующее — тройственно и то иной раз одно враждует в нем как-то с другим, то становится дружным, вступает в браки, рождает детей и питает потомков; другой, называя существующее двойственным — влажным и сухим или теплым и холодным, — заставляет жить то и другое вместе и сочетаться браком. Наше элейское племя, начиная с Ксенофана, а то и раньше, говорит в своих речах, будто то, что называется «всем», — едино. Позднее некоторые ионийские и сицилийские Музы сообразили, что всего безопаснее объединить то и другое и заявить, что бытие и множественно и едино и что оно держится враждою и дружбою. «Расходящееся всегда сходится», — говорят более строгие из Муз; более же уступчивые всегда допускали, что всё бывает поочередно то единым и любимым Афродитою, то множественным и враждебным с самим собою вследствие какого-то раздора. Правильно ли кто из них обо всем этом говорит или нет — решить трудно, да и дурно было бы укорять столь славных и древних мужей. Но вот что кажется верным...

Теэтет. Что же?

Чужеземец. А то, что они, свысока взглянув на нас, большинство, слишком нами пренебрегли. Нимало не заботясь, следим ли мы за ходом их рассуждений или же нет, каждый из них упорно твердит свое.

Теэтет. Почему ты так говоришь?

Чужеземец. Когда кто-либо из них высказывает положение, что множественное, единое или двойственное есть, возникло или возникает и что, далее, теплое смешивается с холодным, причем предполагаются и некоторые другие разделения и смешения, то, ради богов, Теэтет, понимаешь ли ты всякий раз, что они говорят? Я когда был помоложе, думал, что понимаю ясно, когда кто-либо говорил о том, что в настоящее время нас приводит в недоумение, именно о небытии. Теперь же ты видишь, в каком мы находимся по отношению к нему затруднении.

Теэтет. Вижу.

Чужеземец. Пожалуй, мы испытываем такое же точно состояние души и по отношению к бытию, хотя утверждаем, что ясно понимаем, когда кто-либо о нем говорит, что же касается иного, то не понимаем; между тем, мы в одинаковом положении по отношению как к тому, так и к другому.

Теэтет. Пожалуй.

Чужеземец. И обо всем прочем, сказанном раньше, нам надо выразиться точно так же.

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Обо многом мы, если будет угодно, поговорим и после, величайшее же и изначальное следует рассмотреть первым.

Теэтет. О чем, однако, ты говоришь? Ясно ведь, ты считаешь, что сначала надо тщательно исследовать бытие: чем оказывается оно у тех, кто берется о нем рассуждать?

Чужеземец. Ты, Теэтет, следуешь за мной прямо по пятам. Я говорю, что метод исследования нам надо принять такой, будто те находятся здесь и мы должны расспросить их следующим образом: «Ну-ка, вы все, кто только утверждает, что теплое и холодное или другое что-нибудь двойственное есть всё, — что произносите вы о двух [началах бытия], когда говорите, будто существуют они оба вместе и каждое из них в отдельности? Как нам понимать это ваше бытие? Должны ли мы, по-вашему, допустить нечто третье, кроме тех двух, и считать всё тройственным, а вовсе не двойственным? Ведь если вы назовете одно из двух [начал] бытием, то не сможете сказать, что оба они одинаково существуют, так как в том и другом случае было бы единое [начало], а не двойственное».

Теэтет. Ты говоришь верно.

Чужеземец. «Или вы хотите оба [начала] назвать бытием?»

Теэтет. Может быть.

Чужеземец. «Но, друзья, — скажем мы, — так вы весьма ясно назвали бы двойственное единым».

Теэтет. Ты совершенно прав.

Чужеземец. «Так как мы теперь в затруднении, то скажите нам четко, что вы желаете обозначить, когда произносите «бытие». Ясно ведь, что вы давно это знаете, мы же думали, что знаем, а теперь вот затрудняемся. Поучите сначала нас этому, чтобы мы не воображали, будто постигаем то, что вы говорите, тогда как дело обстоит совершенно наоборот». Так говоря и добиваясь этого от них, а также от других, которые утверждают, что всё больше единого, неужели мы, мой мальчик, допустим какую-либо ошибку?

Теэтет. Менее всего.

Чужеземец. Как же? Не дóлжно ли у тех, кто считает всё единым, выведать, по возможности, что называют они бытием?

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Пусть они ответят на следующее: «Вы утверждаете, что существует только единое?» — «Конечно, утверждаем», — скажут они. Не так ли?

Теэтет. Да.

Чужеземец. «Дальше. Называете ли вы что-нибудь бытием?»

Теэтет. Да.

Чужеземец. «То же ли самое, что вы называете единым, пользуясь для одного и того же двумя именами? Или как?»

Теэтет. Что же они ответят после этого, чужеземец?

Чужеземец. Ясно, Теэтет, что для того, кто выдвигает такое предположение, не очень-то легко ответить как на этот, так и на любой другой вопрос.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Допускать два наименования, когда считают, что не существует ничего, кроме единого, конечно, смешно.

Теэтет. Как не смешно!

Чужеземец. Да и вообще согласиться с говорящим, что имя есть что-то, не имело бы смысла.

Теэтет. Отчего?

Чужеземец. Кто допускает имя, отличное от вещи, тот говорит, конечно, о двойственном.

Теэтет. Да.

Чужеземец. И действительно, если он принимает имя вещи за то же, что есть она сама, он либо будет вынужден произнести имя ничего, либо

если он назовет имя, как имя чего-то, то получится только имя имени, а не чего-либо другого.

Теэтет. Так.

Чужеземец. И единое, будучи лишь именем единого, окажется единым лишь по имени.

Теэтет. Это необходимо.

Чужеземец. Что же далее? Отлично ли целое от единого бытия или они признают его тождественным с ним?

Теэтет. Как же они не признáют, если и теперь признают?

Чужеземец. Если, таким образом, как говорит и Парменид.

> Вид его [целого] массе правильной сферы всюду подобен,
> Равен от центра везде он, затем, что нисколько не больше,
> Как и не меньше идет туда и сюда по закону, —

если бытие именно таково, то оно имеет середину и края, а обладая этим, оно необходимо должно иметь части. Или не так?

Теэтет. Так.

Чужеземец. Ничто, однако, не препятствует, чтобы разделенное на части имело в каждой части свойство единого и чтобы, будучи всем и целым, оно таким образом было единым.

Теэтет. Отчего же и нет?

Чужеземец. Однако ведь невозможно, чтобы обладающее этим свойством было само единое?

Теэтет. Почему?

Чужеземец. Истинно единое, согласно верному объяснению, должно, конечно, считаться полностью неделимым.

Теэтет. Конечно, должно.

Чужеземец. Будучи таковым, то есть состоящим из многих частей, оно не будет согласно с объяснением.

Теэтет. Понимаю.

Чужеземец. Будет ли теперь бытие, обладающее, таким образом, свойством единого, единым и целым, или нам вовсе не следует принимать бытие за целое?

Теэтет. Ты предложил трудный выбор.

Чужеземец. Ты говоришь сущую правду. Ведь если бытие обладает свойством быть как-то единым, то оно уже не будет ему тождественно и всё будет больше единого.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Далее, если бытие есть целое не потому, что получило это свойство от единого, но само по себе, то оказывается, что бытию недостает самого себя.

Теэтет. Истинно так.

Чужеземец. Согласно этому объяснению, бытие, лишаясь самого себя, будет уже небытием.

Теэтет. Так.

Чужеземец. И всё снова становится больше единого, если бытие и целое получили каждое свою собственную природу.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Если же целое вообще не существует, то это же самое произойдет и с бытием, и ему предстоит не быть и никогда не стать бытием.

Теэтет. Отчего же?

Чужеземец. Возникшее — всегда целое, так что ни о бытии, ни о возникновении нельзя говорить как о чем-либо существующем, если в существующем не признавать целого.

Теэтет. Кажется несомненным, что это так.

Чужеземец. И действительно, никакая величина не должна быть нецелым, так как, сколь велико что-нибудь — каким бы великим или малым оно ни было, — столь великим целым оно по необходимости должно быть.

Теэтет. Совершенно верно.

Чужеземец. И тысяча других вещей, каждая в отдельности, будет вызывать бесконечные затруднения у того, кто говорит, будто бытие либо двойственно, либо только едино.

Теэтет. Это обнаруживает то, что и теперь почти уже ясно. Ведь одно влечет за собой другое, неся большую и трудно разрешимую путаницу относительно всего прежде сказанного.

Чужеземец. Мы, однако, не рассмотрели всех тех, кто тщательно исследует бытие и небытие, но довольно и этого. Дальше надо обратить внимание на тех, кто высказывается по-иному, дабы на примере всего увидеть, как ничуть не легче объяснить, что такое бытие, чем сказать, что такое небытие.

Теэтет. Значит, надо идти и против этих.

Чужеземец. У них, кажется, происходит нечто вроде борьбы гигантов из-за спора друг с другом о бытии.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Одни все совлекают с неба и из области невидимого на землю, как бы обнимая руками дубы и скалы. Ухватившись за все подобное, они утверждают, будто существует только то, что допускает прикосновение и осязание, и признают тела и бытие за одно и то же, всех же тех, кто говорит, будто существует нечто бестелесное, они обливают презрением, более ничего не желая слышать.

Теэтет. Ты назвал ужасных людей; ведь со многими из них случалось встречаться и мне.

Чужеземец. Поэтому-то те, кто с ними вступает в спор, предусмотрительно защищаются как бы сверху, откуда-то из невидимого, решительно настаивая на том, что истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи; тела же, о которых говорят эти люди, и то, чтó они называют истиной, они, разлагая в своих рассуждениях на мелкие части, называют не бытием, а чем-то подвижным, становлением. Относительно этого между обеими сторонами, Теэтет, всегда происходит сильнейшая борьба.

Теэтет. Правильно.

Чужеземец. Значит, нам надо потребовать от обеих сторон порознь объяснения, чтó они считают бытием.

Теэтет. Как же мы его будем требовать?

Чужеземец. От тех, кто полагает бытие в идеях, легче его получить, так как они более кротки, от тех же, кто насильственно все сводит к телу, — труднее, да, может быть, и почти невозможно. Однако, мне кажется, с ними следует поступать так...

Теэтет. Как?

Чужеземец. Всего бы лучше исправить их делом, если бы только это было возможно; если же так не удастся, то мы сделаем это при помощи рассуждения, предположив у них желание отвечать нам более правильно, чем доселе. То, что признано лучшими людьми, сильнее того, что признано худшими. Впрочем, мы заботимся не о них, но ищем лишь истину.

Теэтет. Весьма справедливо.

Чужеземец. Предложи же тем, кто стал лучше, тебе отвечать, и истолковывай то, что ими сказано.

Теэтет. Да будет так.

Чужеземец. Пусть скажут, как они полагают: есть ли вообще какое-либо смертное существо?

Теэтет. Отчего же нет?

Чужеземец. Не признают ли они его одушевленным телом?

Теэтет. Без сомнения.

Чужеземец. И считают душу чем-то существующим?

Теэтет. Да.

Чужеземец. Дальше. Не говорят ли они, что одна душа — справедливая, другая — несправедливая, та — разумная, а эта — нет?

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. И не так ли они считают, что, благодаря присутствию справедливости, каждая душа становится такой-то, а из-за противоположных качеств — противоположною?

Теэтет. Да, и это они подтверждают.

Чужеземец. Но то, что может присутствовать в чем-либо или отсутствовать, непременно, скажут они, должно быть чем-то.

Теэтет. Они так и говорят.

Чужеземец. Когда же справедливость, разумность и любая другая добродетель, а также их противоположности существуют и существует также душа, в которой все это пребывает, то признают ли они что-либо из этого видимым и осязаемым или же все — невидимым?

Теэтет. Из этого всего почти ничего нет видимого.

Чужеземец. Что же? Неужели они утверждают, что вещи подобного рода имеют тело?

Теэтет. Здесь они уже не решают все одинаковым образом, но им кажется, что сама душа обладает телом, в отношении же разумности и каждого из того, о чем ты спросил, они не дерзают согласиться, что это вовсе не существует, и настаивать, что все это — тела.

Чужеземец. Нам ясно, Теэтет, что эти мужи исправились. Ведь те из них, которых породила земля, ни в чем не выказали бы робости, но всячески настаивали бы, что то, чего они не могут схватить руками, вообще есть ничто.

Теэтет. Они почти так и думают, как ты говоришь.

Чужеземец. Спросим, однако, их снова: если они пожелают что-либо, хоть самое малое, из существующего признать бестелесным, этого будет достаточно. Ведь они должны будут тогда назвать то, что от природы присуще как вещам бестелесным, так и имеющим тело, и глядя на что они тому и другому приписывают бытие. Быть может, они окажутся в затруднении. Однако, если что-либо подобное случится, смотри, захотят ли они признать и согласиться с выдвинутым нами положением относительно бытия — что оно таково?

Теэтет. Но каково же? Говори, и мы это скоро увидим.

Чужеземец. Я утверждаю теперь, что все, обладающее по своей природе способностью либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, — все это действительно существует. Я даю такое определение существующего; оно есть не что иное, как способность.

Теэтет. Ввиду того что в настоящее время они не могут сказать ничего лучшего, они принимают это определение.

Чужеземец. Прекрасно. Позже, быть может, и нам и им представится иное. Но для них пусть это останется у нас решенным.

Теэтет. Пусть останется.

Чужеземец. Теперь давай обратимся к другим, к друзьям идей; ты же толкуй нам и их ответы.

Теэтет. Пусть будет так.

Чужеземец. Вы говорите о становлении и бытии, как-то их различая. Не так ли?

Теэтет. Да.

Чужеземец. И говорите, что к становлению мы приобщаемся телом с помощью ощущения, душою же с помощью размышления приобщаемся к подлинному бытию, о котором вы утверждаете, что оно всегда само себе тождественно, становление же всякий раз иное.

Теэтет. Действительно, мы говорим так.

Чужеземец. Но как нам сказать, о наилучшие из людей, чтó в обоих случаях вы называете приобщением? Не то ли, о чем мы упомянули раньше?

Теэтет. Что же?

Чужеземец. Страдание или действие, возникающее вследствие некой силы, рождающейся из взаимной встречи вещей. Быть может, Теэтет, ты и не слышишь их ответа на это, я же, пожалуй, благодаря близости с ними, слышу.

Теэтет. Какое же, однако, приводят они объяснение?

Чужеземец. Они не сходятся с нами в том, что недавно было сказано людям земли относительно бытия.

Теэтет. В чем же именно?

Чужеземец. Мы выставили как достаточное определение существующего то, что нечто обладает способностью страдать или действовать, хотя бы даже и в весьма малом.

Теэтет. Да.

Чужеземец. На это, однако, они возражают, что способность страдать или действовать принадлежит становлению, но с бытием, как они утверждают, не связана способность ни того ни другого.

Теэтет. Не говорят ли они этим нечто?

Чужеземец. На это нам надо ответить, что мы должны яснее у них узнать, признают ли они, что душа познает, а бытие познается?

Теэтет. Это они действительно говорят.

Чужеземец. Что же? Считаете ли вы, что познавать или быть познаваемым — это действие или страдание или то и другое вместе? Или одно из них — страдание, а другое — действие? Или вообще ни то ни другое не причастие ни одному из двух [состояний]?

Теэтет. Ясно, что ничто из двух ни тому ни другому не причастно, иначе они высказали бы утверждение, противоположное прежнему.

Чужеземец. Понимаю. Если познавать значит как-то действовать, то предмету познания, напротив, необходимо страдать. Таким образом, бытие, согласно этому рассуждению, познаваемое познанием, насколько познается, настолько же находится в движении в силу своего страдания, которое, как мы говорим, не могло бы возникнуть у пребывающего в покое.

Теэтет. Справедливо.

Чужеземец. И ради Зевса, дадим ли мы себя легко убедить в том, что движение, жизнь, душа и разум не причастны совершенному бытию и что бытие не живет и не мыслит, но возвышенное и чистое, не имея ума, стоит неподвижно в покое?

Теэтет. Мы допустили бы, чужеземец, поистине страшное утверждение!

Чужеземец. Но должны ли мы утверждать, что оно обладает умом, жизнью же нет?

Теэтет. Каким образом?

Чужеземец. Мы, хотя и говорим, что и то и другое в нем пребывает, не станем, однако, утверждать, что они находятся у него в душе?

Теэтет. Но каким иным образом могло бы оно их иметь?

Чужеземец. Так станем ли мы утверждать, что, имея ум, жизнь и душу, бытие совсем неподвижно, хотя и одушевлено?

Теэтет. Мне все это кажется нелепым.

Чужеземец. Потому-то и надо допустить, что движимое и движение существуют.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Итак, Теэтет, выходит, что если существующее неподвижно, то никто нигде ничего не мог бы осмыслить.

Теэтет. Несомненно, так.

Чужеземец. И однако же, если мы, с другой стороны, признаем все несущимся и движущимся, то этим утверждением мы исключаем тождественное из области существующего.

Теэтет. Каким образом?

Чужеземец. Думаешь ли ты, что без покоя могли бы существовать тождественное, само себе равное и находящееся в одном и том же отношении?

Теэтет. Никогда.

Чужеземец. Что же далее? Понимаешь ли ты, как без всего этого мог бы где бы то ни было существовать или возникнуть ум?

Теэтет. Менее всего.

Чужеземец. И действительно, надо всячески словом бороться с тем, кто, устранив знание, разум и ум, в то же время каким-то образом настойчиво что-либо утверждает.

Теэтет. Несомненно, так.

Чужеземец. Таким образом, философу, который все это очень высоко ценит, как кажется, необходимо вследствие этого не соглашаться с признающими одну или много идей, будто все пребывает в покое, и совершенно не слушать тех, кто, напротив, приписывает бытию всяческое движение, но надо, подражая мечте детей, чтобы все неподвижное двигалось, признать бытие и всё и движущимся и покоящимся.

Теэтет. Весьма справедливо.

Чужеземец. Что же, однако? Не достаточно ли уже, как представляется, мы охватили в своем рассуждении бытие?

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Вот тебе и на, Теэтет! А я бы сказал, что именно теперь мы и познаем всю трудность исследования бытия.

Теэтет. Как это? Что ты сказал?

Чужеземец. Не замечаешь ли ты, мой милый, что мы сейчас оказались в совершенном неведении относительно бытия, а между тем нам кажется, будто мы о нем что-то говорим.

Теэтет. Мне кажется, да. Однако я совсем не понимаю, как мы могли незаметно оказаться в таком положении.

Чужеземец. Но посмотри внимательнее: если мы теперь со всем этим соглашаемся, как бы нам по праву не предложили тех же вопросов, с которыми мы сами обращались к тем, кто признает, будто все есть теплое и холодное.

Теэтет. Какие же это вопросы? Напомни мне.

Чужеземец. Охотно. И я попытаюсь это сделать, расспрашивая тебя, как тогда тех, чтобы нам вместе продвинуться вперед.

Теэтет. Это правильно.

Чужеземец. Ну, хорошо. Не считаешь ли ты движение и покой полностью противоположными друг другу?

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. И несомненно, ты полагаешь, что оба они и каждое из них в отдельности одинаково существуют?

Теэтет. Конечно, я так говорю.

Чужеземец. Не думаешь ли ты, что оба и каждое из них движутся, раз ты признаешь, что они существуют?

Теэтет. Никоим образом.

Чужеземец. Значит, говоря, что оба они существуют, ты этим обозначаешь, что они пребывают в покое?

Теэтет. Каким же образом?

Чужеземец. Допуская в душе, рядом с теми двумя, нечто третье, а именно бытие, которым как бы охватываются и движение и покой, не считаешь ли ты, окидывая одним взглядом их приобщение к бытию, что оба они существуют?

Теэтет. Кажется, мы действительно предугадываем что-то третье, а именно бытие, раз мы утверждаем, что движение и покой существуют.

Чужеземец. Таким образом, не движение и покой, вместе взятые, составляют бытие, но оно есть нечто отличное от них.

Теэтет. Кажется, так.

Чужеземец. Следовательно, бытие по своей природе и не стоит и не движется.

Теэтет. По-видимому.

Чужеземец. Куда же еще должен направить свою мысль тот, кто хочет наверняка добиться какой-то ясности относительно бытия?

Теэтет. Куда же?

Чужеземец. Я думаю, что с легкостью — никуда: ведь если что-либо не движется, как может оно не пребывать в покое? И напротив, как может не двигаться то, что вовсе не находится в покое? Бытие же у нас теперь оказалось вне того и другого. Разве это возможно?

Теэтет. Менее всего возможно.

Чужеземец. При этом по справедливости надо вспомнить о следующем...

Теэтет. О чем?

Чужеземец. А о том, что мы, когда нас спросили, к чему следует относить имя «небытие», полностью стали в тупик. Ты помнишь?

Теэтет. Как не помнить?

Чужеземец. Неужели же по отношению к бытию мы находимся теперь в меньшем затруднении?

Теэтет. Мне, по крайней мере, чужеземец, если только можно сказать, кажется, что в еще большем.

Чужеземец. Пусть это, однако, остается здесь под сомнением. Так как и бытие и небытие одинаково связаны с нашим недоумением, то можно теперь надеяться, что, насколько одно из двух окажется более или менее ясным, и другое явится в том же виде. И если мы не в силах познать ни одного из них в отдельности, то будем, по крайней мере, самым надлежащим образом — насколько это возможно — продолжать наше исследование об обоих вместе.

Теэтет. Прекрасно.

Чужеземец. Давай объясним, каким образом мы всякий раз называем одно и то же многими именами?

Теэтет. О чем ты? Приведи пример.

Чужеземец. Говоря об одном человеке, мы относим к нему много различных наименований, приписывая ему и цвет, и очертания, и величину, и пороки, и добродетели, и всем этим, а также тысячью, других вещей говорим, что он не только человек, но также и добрый и так далее, до бесконечности; таким же образом мы поступаем и с остальными вещами: полагая каждую из них единой, мы в то же время считаем, ее множественной и называем многими именами.

Теэтет. Ты говоришь правду.

Чужеземец. Этим-то, думаю я, мы уготовили пир и юношам и недоучившимся старикам: ведь у всякого прямо под руками оказывается возражение, что невозможно-де многому быть единым, а единому — многим, и всем им действительно доставляет удовольствие не допускать, чтобы человек назывался добрым, но говорить, что доброе — добро, а человек — лишь человек. Тебе, Теэтет, я думаю, часто приходится сталкиваться с

людьми, иногда даже уже пожилыми, ревностно занимающимися такими вещами: по своему скудоумию они всему этому дивятся и считают, будто открыли здесь нечто сверхмудрое.

Теэтет. Конечно, приходилось.

Чужеземец. Чтобы, таким образом, наша речь была обращена ко всем, кто когда-либо хоть как-то рассуждал о бытии, пусть и этим, и всем остальным, с кем мы раньше беседовали, будут предложены вопросы о том, что должно быть выяснено.

Теэтет. Какие же вопросы?

Чужеземец. Ставим ли мы в связь бытие с движением и покоем или нет, а также что-либо другое с чем бы то ни было другим, или, поскольку они несмешиваемы и неспособны приобщаться друг к другу, мы их за таковые и принимаем в своих рассуждениях? Или же мы всё, как способное взаимодействовать, сведем к одному и тому же? Или же одно сведем, а другое нет? Как мы скажем, Теэтет, что они из всего этого предпочтут?

Теэтет. На это я ничего не могу за них возразить. Отчего бы тебе, отвечая на каждый вопрос в отдельности, не рассмотреть все, что из этого следует?

Чужеземец. Ты говоришь дело. Во-первых, если хочешь, допустим, что они говорят, будто ничто не обладает никакой способностью общения с чем бы то ни было. Стало быть, движение и покой никак не будут причастны бытию?

Теэтет. Конечно, нет.

Чужеземец. Что же? Не приобщаясь к бытию, будет ли из них что-либо существовать?

Теэтет. Не будет.

Чужеземец. Быстро, как видно, все рухнуло из-за этого признания и у тех, кто все приводит в движение, и у тех, кто заставляет все, как единое, покоиться, и также у тех, кто связывает существующее с идеями и считает его всегда самому себе тождественным. Ведь все они присоединяют сюда бытие, говоря: одни — что [всё] действительно движется, другие же — что оно действительно существует как неподвижное.

Теэтет. Именно так.

Чужеземец. В самом деле, и те, которые то все соединяют, то расчленяют, безразлично, соединяя ли это в одно и разлагая это одно на бесконечное или же конечное число начал и уже их соединяя воедино, — все равно, полагают ли они, что это бывает попеременно или всегда, все они этим ничего не скажут, если не существует никакого смешения.

Теэтет. Верно.

Чужеземец. Далее, самыми смешными участниками рассуждения оказались бы те, кто вовсе не допускает, чтобы что-либо, приобщаясь к свойству другого, называлось другим.

Теэтет. Как это?

Чужеземец. Принужденные в отношении ко всему употреблять выражения «быть», «отдельно», «иное», «само по себе» и тысячи других, воздержаться от которых и не привносить их в свои речи они бессильны, они и не нуждаются в других обличителях, но постоянно бродят вокруг, таща за собою, как принято говорить, своего домашнего врага, и будущего противника, подающего голос изнутри, подобно чревовещателю Эвриклу.

Теэтет. То, что ты говоришь, вполне правдоподобно и истинно.

Чужеземец. А что если мы у всего признаём способность к взаимодействию?

Теэтет. Это и я в состоянии опровергнуть.

Чужеземец. Каким образом?

Теэтет. А так, что само движение совершенно остановилось бы, а с

другой стороны, сам покой бы задвигался, если бы они пришли в соприкосновение друг с другом.

Чужеземец. Однако высшая необходимость препятствует тому, чтобы движение покоилось, а покой двигался.

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Значит, остается лишь третье.

Теэтет. Да.

Чужеземец. И действительно, необходимо что-либо одно из всего этого: либо чтобы все было склонно к смешению, либо ничто, либо одно склонно, а другое нет.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Первые два [предположения] были найдены невозможными.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Следовательно, каждый, кто только желает верно ответить, допустит оставшееся из трех.

Теэтет. Именно так.

Чужеземец. Когда же одно склонно к смешению, а другое нет, то должно произойти то же самое, что и с буквами: одни из них не сочетаются друг с другом, другие же сочетаются.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Гласные преимущественно перед другими проходят через все, словно связующая нить, так что без какой-либо из них невозможно сочетать остальные буквы одну с другой.

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Всякому ли известно, какие [буквы] с какими способны взаимодействовать, или тому, кто намерен это делать удовлетворительно, требуется искусство?

Теэтет. Нужно искусство.

Чужеземец. Какое?

Теэтет. Грамматика.

Чужеземец. Дальше. Не так ли обстоит дело с высокими и низкими звуками? Не есть ли владеющий искусством понимать, какие звуки сочетаются и какие нет, музыкант, а не сведущий в этом — немузыкант?

Теэтет. Так.

Чужеземец. И по отношению к другим искусствам и неискусности мы найдем подобное же.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Что же? Так как мы согласны в том, что и роды [вещей] находятся друг с другом в подобном же сочетании, то не с помощью ли некоего знания должен отыскивать путь в своих рассуждениях тот, кто намерен правильно указать, какие роды с какими сочетаются и какие друг друга не принимают? И затем, во всех ли случаях есть связь между ними, так чтобы они были способны смешиваться, и, наоборот, при разделении — всюду ли существуют разные причины разделения?

Теэтет. Как же не нужно знания и, быть может, почти самого важного?

Чужеземец. Как же, Теэтет, назовем мы теперь это знание? Или, ради Зевса, не напали ли мы незаметно для себя на науку людей свободных и не кажется ли, что, ища софиста, мы отыскали раньше философа?

Теэтет. А как ты думаешь?

Чужеземец. Различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый — неужели мы не скажем, что это [предмет] диалектического знания?

Теэтет. Да, скажем.

Чужеземец. Кто, таким образом, в состоянии выполнить это, тот сумеет в

достаточной степени различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга. Все это называется уметь различать по родам, насколько каждое может взаимодействовать [с другим] и насколько нет.

Теэтет. Истинно так.

Чужеземец. Ты, думаю я, диалектику никому другому не припишешь, кроме как искренне и справедливо философствующему?

Теэтет. Как может кто-либо приписать ее другому?

Чужеземец. Философа мы, без сомнения, найдем и теперь и позже в подобной области, если поищем; однако и его трудно ясно распознать, хотя трудность в отношении софиста иного рода, чем эта.

Теэтет. Почему?

Чужеземец. Один, убегающий во тьму небытия, куда он направляется по привычке, трудно узнаваем из-за темноты места. Не так ли?

Теэтет. По-видимому.

Чужеземец. Философа же, который постоянно обращается разумом к идее бытия, напротив, нелегко различить из-за ослепительного блеска этой области; духовные очи большинства не в силах выдержать созерцания божественного.

Теэтет. Вероятно, это верно в той же степени, что и то.

Чужеземец. Таким образом, что касается философа, то мы его вскоре рассмотрим яснее, если будем чувствовать к тому охоту; но очевидно также, что нельзя оставлять и софиста, не рассмотрев его в достаточной степени.

Теэтет. Ты прекрасно сказал.

Чужеземец. Таким образом, мы согласились, что одни роды склонны взаимодействовать, другие же нет и что некоторые — лишь с немногими [видами], другие — со многими, третьи же, наконец, во всех случаях беспрепятственно взаимодействуют со всеми; теперь мы должны идти дальше в нашей беседе, так, чтобы, нам коснуться не всех видов, дабы из-за множества их не прийти в смущение, но избрать лишь те, которые считаются главнейшимиа, и прежде всего рассмотреть, каков каждый из них, а затем, как обстоит дело с их способностью взаимодействия. И тогда, если мы и не сможем со всей ясностью постичь бытие и небытие, то, по крайней мере, не окажемся, насколько это допускает способ теперешнего исследования, несостоятельными в их объяснении, если только, говоря о небытии, что это действительно небытие, нам удастся уйти отсюда невредимыми.

Теэтет. Конечно, надо так сделать.

Чужеземец. Самые главные роды, которые мы теперь обследуем, это — само бытие, покой и движение.

Теэтет. Да, это самые главные.

Чужеземец. И о двух из них мы говорим, что они друг с другом несовместимы.

Теэтет. Несомненно.

Чужеземец. Напротив, бытие совместимо с тем и с другим. Ведь оба они существуют.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Следовательно, всего их три.

Теэтет. Бесспорно.

Чужеземец. Каждый из них есть иное по отношению к остальным двум и тождественное по отношению к себе самому.

Теэтет. Так.

Чужеземец. Чем же, однако, мы теперь считаем тождественное и иное?

Может быть, это какие-то два рода, отличные от тех трех, по необходимости всегда с ними смешивающиеся? В этом случае исследование должно вестись относительно пяти существующих родов, а не трех, или же, сами того не замечая, мы называем тождественным и иным что-то одно из тех [трех]?

Теэтет. Может быть.

Чужеземец. Но движение и покой не есть, верно, ни иное ни тождественное?

Теэтет. Как так?

Чужеземец. То, что мы высказали бы сразу и о движении и о покое, не может быть ни одним из них.

Теэтет. Почему же?

Чужеземец. Движение тогда остановится, а покой, напротив, будет двигаться; ведь одно из этих двух, какое бы оно ни было, вступая в область обоих, заставит иное снова превратиться в противоположное своей собственной природе, поскольку оно причастно противоположному.

Теэтет. Именно так.

Чужеземец. Ведь теперь оба они причастны и тождественному и иному.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Поэтому мы не должны говорить ни о движении, что оно тождественное или иное, ни о покое.

Теэтет. Конечно, не должны.

Чужеземец. Но не следует ли нам мыслить бытие и тождественное как нечто одно?

Теэтет. Возможно.

Чужеземец. Но если бытие и тождественное не означают ничего различного, то, говоря о движении и покое, что оба они существуют, мы назовем, таким образом, и то и другое, как существующее, тождественным.

Теэтет. Но это невозможно.

Чужеземец. Значит, невозможно, чтобы бытие и тождественное были одним.

Теэтет. Похоже на это.

Чужеземец. В таком случае, не допустим ли мы рядом о тремя видами четвертый: тождественное?

Теэтет. Да, конечно.

Чужеземец. Дальше. Не следует ли нам считать иное пятым [видом]? Или дóлжно его и бытие мыслить как два названия для одного рода?

Теэтет. Возможно.

Чужеземец. Впрочем, думаю, ты согласишься, что из существующего одно считается [существующим] само по себе, другое же лишь относительно другого.

Теэтет. Отчего же не согласиться?

Чужеземец. Иное всегда [существует лишь] по отношению к иному. Не так ли?

Теэтет. Так.

Чужеземец. Не совсем, если бытие и иное не вполне различаются. Если бы, однако, иное было причастно обоим видам как бытие, то из иного одно было бы иным совсем не относительно иного. Теперь же у нас попросту получилось, что то, что есть иное, есть, по необходимости, иное в отношении иного.

Теэтет. Ты говоришь так, как это и обстоит на самом деле.

Чужеземец. Следовательно, пятой среди тех видов, которые мы выбрали, надо считать природу иного.

Теэтет. Да.

Чужеземец. И мы скажем, что эта природа проходит через все осталь-

ные виды, ибо каждое одно есть иное по отношению к другому не в силу своей собственной природы, но вследствие причастности идее иного.

Теэтет. Именно так.

Чужеземец. Об этих пяти [видах], перебирая их поодиночке, мы выразились бы так...

Теэтет. Как именно?

Чужеземец. Во-первых, движение есть совсем иное, чем покой. Или как мы скажем?

Теэтет. Так.

Чужеземец. Таким образом, оно — не покой.

Теэтет. Никоим образом.

Чужеземец. Существует же оно вследствие причастности бытию?

Теэтет. Да.

Чужеземец. И опять-таки движение есть иное, чем тождественное.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Значит, оно — нетождественное.

Теэтет. Конечно, нет.

Чужеземец. Однако оно было тождественным вследствие того, что все причастно тождественному.

Теэтет. Да, и очень.

Чужеземец. Надо согласиться, что движение есть и тождественное и нетождественное, и не огорчаться. Ведь, когда мы назвали его тождественным и нетождественным, мы выразились неодинаково: коль скоро мы называем его тождественным, мы говорим так из-за его причастности тождественному в отношении к нему самому; если же, напротив, мы называем его нетождественным, то это происходит вследствие его взаимодействия с иным, благодаря чему, отделившись от тождественного, движение стало не этим, но иным, так что оно снова справедливо считается нетождественным.

Теэтет. Несомненно, так.

Чужеземец. Поэтому, если бы каким-то образом само движение приобщалось к покою, не было бы ничего странного в том, чтобы назвать его неподвижным.

Теэтет. Вполне справедливо, если мы согласимся, что одни роды склонны смешиваться, другие же нет.

Чужеземец. К доказательству этого положения мы пришли еще раньше теперешних доказательств, когда утверждали, что так оно по природе и есть.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Скажем, однако, снова: движение отлично от иного, равно как оно есть другое по отношению к тождественному и покою?

Теэтет. Безусловно.

Чужеземец. Стало быть, согласно настоящему объяснению, оно каким-то образом есть и иное и не иное.

Теэтет. Правда.

Чужеземец. Что же дальше? Будем ли мы утверждать, что движение иное по отношению к трем [видам], а о четвертом не скажем этого, признав в то же время, что всех видов, о которых и в пределах которых, мы желаем вести исследование, — пять?

Теэтет. Как же? Ведь невозможно согласиться на меньшее число, чем то, что вышло теперь.

Чужеземец. Итак, мы смело должны защищать положение, что движение есть иное по отношению к бытию?

Теэтет. Да, как можно смелее.

Чужеземец. Не ясно ли, однако, что движение на самом деле есть и небытие, и бытие, так как оно причастно бытию?

Теэтет. Весьма ясно.

Чужеземец. Небытие, таким образом, необходимо имеется как в движении, так и во всех родах. Ведь распространяющаяся на всё природа иного, делая все иным по отношению к бытию, превращает это в небытие, и, следовательно, мы по праву можем назвать всё без исключения небытием, и в то же время, так как оно причастно бытию, назвать это существующим.

Теэтет. Может быть.

Чужеземец. В каждом виде, поэтому, есть много бытия и в то же время бесконечное количество небытия.

Теэтет. Кажется.

Чужеземец. Таким образом, надо сказать, что и само бытие есть иное по отношению к прочим [видам].

Теэтет. Это необходимо.

Чужеземец. И следовательно, во всех тех случаях, где есть другое, у нас не будет бытия. Раз оно не есть другое, оно будет единым; тем же, другим, бесконечным по числу, оно, напротив, не будет.

Теэтет. Похоже, что так.

Чужеземец. Не следует огорчаться этим, раз роды по своей природе взаимодействуют. Если же кто с этим не согласен, пусть тот опровергнет сначала наши предыдущие рассуждения, а затем также и последующие.

Теэтет. Ты сказал весьма справедливо.

Чужеземец. Посмотрим-ка вот что.

Теэтет. Что именно?

Чужеземец. Когда мы говорим о небытии, мы разумеем, как видно, не что-то противоположное бытию, но лишь иное.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Ведь если мы, например, называем что-либо небольшим, кажется ли тебе, что этим выражением мы скорее обозначаем малое, чем равное?

Теэтет. Никоим образом.

Чужеземец. Следовательно, если бы утверждалось, что отрицание означает противоположное, мы бы с этим не согласились, или согласились бы лишь настолько, чтобы «не» и «нет» означали нечто другое по отношению к рядом стоящим словам, либо, еще лучше, вещам, к которым относятся высказанные вслед за отрицанием слова.

Теэтет. Несомненно, так.

Чужеземец. Подумаем-ка, если и тебе угодно, о следующем.

Теэтет. О чем же?

Чужеземец. Природа иного кажется мне раздробленной на части подобно знанию.

Теэтет. Каким образом?

Чужеземец. И знание едино, но всякая часть его, относящаяся к чему-либо, обособлена и имеет какое-нибудь присущее ей имя. Поэтому-то и говорится о многих искусствах и знаниях.

Теэтет. Конечно, так.

Чужеземец. Поэтому и части природы иного, которая едина, испытывают то же самое.

Теэтет. Может быть. Но каким, скажем мы, образом?

Чужеземец. Не противоположна ли какая-либо часть иного прекрасному?

Теэтет. Да.

Чужеземец. Сочтем ли мы ее безымянной или имеющей какое-то имя?

Теэтет. Имеющей имя; ведь то, что мы каждый раз называем некрасивым, есть иное не для чего-либо другого, а лишь для природы прекрасного.

Чужеземец. Ну хорошо, скажи мне теперь следующее.

Теэтет. Что же?

Чужеземец. Не выходит ли, что некрасивое есть нечто, отделенное от какого-то рода существующего и снова противопоставленное чему-либо из существующего?

Теэтет. Так.

Чужеземец. Оказывается, некрасивое есть противопоставление бытия бытию.

Теэтет. Весьма справедливо.

Чужеземец. Что же? Не принадлежит ли у нас, согласно этому рассуждению, красивое в большей степени к существующему, некрасивое же в меньшей?

Теэтет. Никоим образом.

Чужеземец. Следовательно, надо признать, что и небольшое и самое большое одинаково существуют.

Теэтет. Одинаково.

Чужеземец. Не дóлжно ли и несправедливое полагать тождественным справедливому в том отношении, что одно из них существует нисколько не меньше другого?

Теэтет. Отчего же нет?

Чужеземец. Таким же образом будем говорить и о прочем, коль скоро природа иного оказалась принадлежащей к существующему. Если же иное существует, то не в меньшей степени нужно полагать существующими и его части.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Поэтому, как кажется, противопоставление природы части иного бытию есть, если позволено так сказать, нисколько не меньшее бытие, чем само бытие, причем оно не обозначает противоположного бытию, но лишь указывает на иное по отношению к нему.

Теэтет. Совершенно ясно.

Чужеземец. Как же нам его назвать?

Теэтет. Очевидно, это то самое небытие, которое мы исследовали из-за софиста.

Чужеземец. Может быть, как ты сказал, оно с точки зрения бытия не уступает ничему другому и должно смело теперь говорить, что небытие, бесспорно, имеет свою собственную природу, и подобно тому, как большое было большим, прекрасное — прекрасным, небольшое — небольшим и некрасивое — некрасивым, так и небытие, будучи одним среди многих существующих видов, точно таким же образом было и есть небытие? Или по отношению к нему, Теэтет, мы питаем еще какое-либо сомнение?

Теэтет. Никакого.

Чужеземец. А знаешь ли, мы ведь совсем не послушались Парменида в том, что касалось его запрета.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Стремясь в исследовании вперед, мы доказали ему больше того, что он дозволил рассматривать.

Теэтет. Каким образом?

Чужеземец. А так, ведь он где-то сказал:

> Этого нет никогда и нигде, чтоб не-сущее было;
> Ты от такого пути испытаний сдержи свою мысль.

Теэтет. Конечно, он так сказал.

Чужеземец. А мы не только доказали, что есть несуществующее, но выяснили и к какому виду относится небытие. Ведь указывая на существование природы иного и на то, что она распределена по всему существующему, находящемуся во взаимосвязи, мы отважились сказать, что каждая

часть природы иного, противопоставленная бытию, и есть действительно то самое — небытие.

Теэтет. И кажется мне, чужеземец, мы сказали это в высшей степени правильно.

Чужеземец. Пусть же никто не говорит о нас, будто мы, представляя небытие противоположностью бытия, осмеливаемся утверждать, что оно существует. Ведь о том, что противоположно бытию, мы давно уже оставили мысль решить, существует ли оно или нет, обладает ли смыслом или совсем бессмысленно. Относительно же того, о чем мы теперь говорили, — будто небытие существует, — пусть нас либо кто-нибудь в этом разубедит, доказав, что мы говорим не дело, либо, пока он не в состоянии этого сделать, пусть говорит то же, что утверждаем и мы, а именно что роды между собой перемешиваются и что в то время, как бытие и иное пронизывают всё и друг друга, само иное, как причастное бытию, существует благодаря этой причастности, хотя оно и не то, чему причастно, а иное; вследствие же того, что оно есть иное по отношению к бытию, оно — совершенно ясно — необходимо должно быть небытием. С другой стороны, бытие, как причастное иному, будет иным для остальных родов и, будучи иным для них всех, оно не будет ни каждым из них в отдельности, ни всеми ими, вместе взятыми, помимо него самого, так что снова в тысячах тысяч случаев бытие, бесспорно, не существует; и все остальное, каждое в отдельности и все в совокупности, многими способами существует, многими же — нет.

Теэтет. Это верно.

Чужеземец. Если, однако, кто-либо не верит этим противоречиям, то ему надо произвести исследование самому и привести нечто лучшее, чем сказанное теперь. Если же он, словно измыслив что-либо трудное, находит удовольствие в том, чтобы растягивать рассуждение то в ту, то в другую сторону, то он занялся бы делом, не стоящим большого прилежания, как подтверждает наша беседа. Ведь изобрести это и не хитро, и не трудно, а вот то — и трудно, и в такой же мере прекрасно.

Теэтет. Что именно?

Чужеземец. А то, что было сказано раньше: допустив все это, как возможное, быть в состоянии следовать за тем, что говорится, возражая на каждое положение в том случае, если кто-либо станет утверждать, будто иное каким-то образом есть тождественное или тождественное есть иное в том смысле и отношении, в каких, будет он утверждать, это каждому из них подобает. Но объявлять тождественное каким-то образом иным, а иное — тождественным, большое малым или подобное неподобным и находить удовольствие в том, чтобы в рассуждениях постоянно высказывать противоречия, — это не истинное опровержение, здесь чувствуется новичок, который лишь недавно стал заниматься существующим.

Теэтет. Именно так.

Возможность лжи в речах и мнениях

Чужеземец. И в самом деле, дорогой мой, пытаться отделять все от всего и вообще-то не годится, и обычно свойственно человеку необразованному и нефилософу.

Теэтет. Почему же?

Чужеземец. Разъединять каждое со всем остальным означает полное уничтожение всех речей, так как речь возникает у нас в результате взаимного переплетения идей.

Теэтет. Правда.

Чужеземец. Обрати поэтому внимание, как была полезна для нас сейчас борьба с такими людьми и как хорошо, что мы заставили их допустить смешение одного с другим.

Теэтет. В каком отношении?

Чужеземец. А в том, что речь для нас — это один из родов существующего: лишившись ее, мы, что особенно важно, лишались бы философии. Нам теперь же надо прийти к соглашению о том, что такое речь. Если бы она была у нас отнята или ее бы совсем не существовало, мы ничего не могли бы высказать. А ведь мы бы лишились ее, если бы признали, что нет никакого смешения между чем бы то ни было.

Теэтет. Это справедливо. Но я не понимаю, для чего надо согласиться относительно речи.

Чужеземец. Быть может, ты скорее бы понял, следуя вот каким путем.

Теэтет. Каким?

Чужеземец. Небытие явилось у нас как один из родов, рассеянный по всему существующему.

Теэтет. Так.

Чужеземец. Поэтому надо теперь рассмотреть, смешивается ли оно с мнением и речью.

Теэтет. Как так?

Чужеземец. Если оно с ними не смешивается, все по необходимости должно быть истинным, если же смешивается, мнение становится ложным и речь тоже, так как мнить или высказывать несуществующее — это и есть заблуждение, возникающее в мышлении и речах.

Теэтет. Так.

Чужеземец. А если есть заблуждение, то существует и обман.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Но если существует обман, тогда все необходимо должно быть полно отображений, образов и призраков.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. О софисте мы сказали, что, хотя он и скрылся в этой области, сам он, однако, полностью отрицал существование лжи: мол, о небытии никто не мыслит и не: говорит и оно никак не причастно бытию.

Теэтет. Да, так и было.

Чужеземец. Теперь же небытие оказалось причастным бытию, так что он, пожалуй, не станет здесь спорить. Но он легко может сказать, что одни из идей причастны небытию, другие — нет и что речь и мнение как раз относятся к непричастным. Поэтому софист снова может спорить, что вовсе нет искусства, творящего отображения и призраки, в области которого, как мы утверждаем, он пребывает, раз мнение и речь не взаимодействуют с небытием. Заблуждения вовсе не существует, раз не существует такого взаимодействия. Поэтому прежде всего надлежит точно исследовать, что такое речь, мнение и представление, дабы, когда они для нас станут ясными, мы увидели и их взаимодействие с небытием; видя это последнее, мы сможем доказать, что заблуждение существует, доказавши же это, мы свяжем с ним софиста, если, конечно, он в нем виновен, или, оставив его на свободе, станем искать его в ином роде.

Теэтет. Вполне справедливо, чужеземец, было вначале сказано о софисте, что род этот неуловим. У него, как кажется, бездна прикрытий, и, когда он какое-нибудь из них выставляет, необходимо преодолеть его раньше, чем удастся добраться до него самого. Едва мы теперь одолели одно прикрытие — что, мол, небытия нет, — как уже другое пущено в ход, и теперь надо доказать, что существует заблуждение и в речах, и в мнениях,

а вслед за этим, быть может, возникнет еще одно, а после еще и другое, и, кажется, никогда им не будет конца.

Чужеземец. Не надо, Теэтет, терять мужества тому, кто может хоть понемножку пробираться вперед. Кто падает духом в таких случаях, что будет он делать в других, когда-либо ни в чем не преуспеет, либо будет отброшен назад? Такой, по словам пословицы, едва ли когда возьмет город. Теперь, мой дорогой, когда с тем, о чем ты говоришь, покончено, нами должна быть взята самая высокая стена; остальное будет легче и менее значительно.

Теэтет. Ты прекрасно сказал.

Чужеземец. Прежде всего, как уже сказано, возьмем-ка речь и мнение, дабы дать себе ясный отчет: соприкасается ли с ними небытие или и то и другое безусловно истинны и ни одно из них никогда не бывает заблуждением.

Теэтет. Правильно.

Чужеземец. Давай, как мы говорили об идеях и буквах, рассмотрим таким же образом и слова, так как примерно таким путем раскрывается то, что мы теперь ищем.

Теэтет. На что же надо обратить внимание в словах?

Чужеземец. А вот на что: все ли они сочетаются друг с другом или ни одно из них? Или некоторые склонны к этому, другие же нет?

Теэтет. Ясно, что одни склонны, а другие нет.

Чужеземец. Быть может, ты думаешь так: те, что выговариваются по порядку и что-либо выражают, между собой сочетаются, те же, последовательность которых ничего не обозначает, не сочетаются.

Теэтет. Как? Что ты сказал?

Чужеземец. То, что, как я думал, ты принял и в чем со мной согласился. У нас ведь есть двоякий род выражения бытия с помощью голоса.

Теэтет. Как?

Чужеземец. Один называется именем, другой — глаголом.

Теэтет. Расскажи о каждом из них.

Чужеземец. Обозначение действий мы называем глаголом.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Обозначение с помощью голоса, относящееся к тому, что производит действие, мы называем именем.

Теэтет. Именно так.

Чужеземец. Но из одних имен, последовательно произнесенных, никогда не образуется речь, так же и из глаголов, произнесенных без имен.

Теэтет. Этого я не понял.

Чужеземец. Очевидно, недавно согласившись со мною, ты имел в виду что-то другое; ведь я хотел только сказать, что эти слова, высказанные в таком порядке, не представляют собою речь.

Теэтет. Как?

Чужеземец. Возьми, например, [глаголы] «идет», «бежит», «спит» и все прочие слова, обозначающие действие: если кто-нибудь пересказал бы их по порядку, то этим он вовсе не составил бы речи.

Теэтет. Да и как он мог бы составить?

Чужеземец. Таким же образом, если произносится «лев», «олень», «лошадь» и любые другие слова, обозначающие все, что производит действие, то и из их чередования не возникает речь. Высказанное никак не выражает ни действия, ни его отсутствия, ни сущности существующего, ни сущности несуществующего, пока кто-либо не соединит глаголов с именами. Тогда все налажено, и первое же сочетание [имен с глаголами] становится тотчас же речью — в своем роде первою и самою маленькою из речей.

Теэтет. Как ты это понимаешь?

Чужеземец. Когда кто-либо произносит «человек учится», то не скажешь ли ты, что это — самая маленькая и простая речь?

Теэтет. Да.

Чужеземец. Ведь в этом случае он сообщает о существующем или происходящем, или происшедшем, или будущем и не только произносит наименования, но и достигает чего-то, сплетая глаголы с именами. Поэтому-то мы сказали о нем, что он ведет речь, а не просто называет, и такому сочетанию дали имя речи.

Теэтет. Верно.

Чужеземец. Подобно тому как некоторые вещи совмещаются одна с другой, другие же нет, так же и обозначения с помощью голоса: одни не сочетаются, другие же, взаимно сочетаясь, образуют речь.

Теэтет. Несомненно, так.

Чужеземец. Теперь еще вот какая малость.

Теэтет. Какая же?

Чужеземец. Речь, когда она есть, необходимо должна быть речью о чем-либо: ведь речь ни о чем невозможна.

Теэтет. Так.

Чужеземец. Не должна ли она иметь и какое-то качество?

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Обратим-ка теперь внимание на нас самих.

Теэтет. Действительно, это следует сделать.

Чужеземец. Я тебе произнесу речь, соединив предмет с действием через посредство имени и глагола; ты же скажи мне, о чем будет речь.

Теэтет. Так и будет, по мере возможности.

Чужеземец. «Теэтет сидит». Эта речь, конечно, не длинная?

Теэтет. Нет, напротив, в меру.

Чужеземец. Твое дело теперь сказать, о ком она и к кому относится.

Теэтет. Очевидно, что обо мне и ко мне.

Чужеземец. А как вот эта?

Теэтет. Какая?

Чужеземец. «Теэтет, с которым я теперь беседую, летит».

Теэтет. И относительно этой речи едва ли кто скажет иначе; она обо мне и касается меня.

Чужеземец. Мы утверждаем, что всякая речь необходимо должна быть какого-то качества.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Какого же качества должно теперь считать каждую из этих двух?

Теэтет. Одну истинной, другую ложной.

Чужеземец. Из них истинная высказывает о тебе существующее, как оно есть.

Теэтет. Конечно.

Чужеземец. Ложная же — это нечто другое, чем существующее.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Она говорит поэтому о несуществующем, как о существующем.

Теэтет. Похоже, что так.

Чужеземец. По крайней мере, о существующем, отличном от существующего, которое должно быть высказано о тебе. Ведь мы утверждали, что в отношении к каждому многое существует, а многое и нет.

Теэтет. Именно так.

Чужеземец. Вторая речь, которую я о тебе произнес, прежде всего в силу нашего определения, что такое речь, необходимо должна быть одною из самых коротких.

Теэтет. Мы ведь недавно в этом согласились.

Чужеземец. Затем, речью о чем-либо.

Теэтет. Так.

Чужеземец. Если она не о тебе, то и ни о ком другом.

Теэтет. Как это?

Чужеземец. Ведь, не относясь ни к чему, она и вообще не была бы речью. Мы доказали, что невозможно, чтобы речью была ни к чему не относящаяся речь.

Теэтет. Вполне справедливо.

Чужеземец. Если, таким образом, о тебе говорится иное как тождественное, несуществующее — как существующее, то совершенно очевидно, что подобное сочетание, возникающее из глаголов и имен, оказывается поистине и на самом деле ложною речью.

Теэтет. Весьма верно.

Чужеземец. Как же теперь? Не ясно ли уже, что мышление, мнение, представление, как истинные, так и ложные, все возникают у нас в душе?

Теэтет. Каким образом?

Чужеземец. Ты это легче увидишь, если сначала узнаешь, что они такое и чем отличаются друг от друга.

Теэтет. Говори, говори.

Чужеземец. Не есть ли мысль и речь одно и то же, за исключением лишь того, что происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой и называется у нас мышлением?

Теэтет. Вполне так.

Чужеземец. Поток же звуков, идущий из души через уста, назван речью.

Теэтет. Правда.

Чужеземец. И мы знаем, что в речах содержится следующее...

Теэтет. Что же?

Чужеземец. Утверждение и отрицание.

Теэтет. Да, знаем.

Чужеземец. Если это происходит в душе мысленно, молчаливо, то есть ли у тебя другое какое-либо название для этого, кроме мнения?

Теэтет. Да каким же образом?

Чужеземец. Что же, когда подобное состояние возникает у кого-либо не само по себе, но благодаря ощущению, можно ли правильно назвать его иначе, нежели представлением?

Теэтет. Нельзя.

Чужеземец. Таким образом, если речь бывает истинной и ложной и среди этого мышление явилось нам, как беседа души с самою собой, мнение же — как завершение мышления, а то, что мы выражаем словом «представляется», — как смешение ощущения и мнения, то необходимо, чтобы и из всего этого, как родственного речи, кое-что также иногда было ложным.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. Замечаешь ли ты теперь, что ложное мнение и речь найдены нами раньше, чем мы предполагали, опасаясь, как бы, исследуя все это, не приняться за дело совершенно невыполнимое?

Теэтет. Замечаю.

Чужеземец. Не будем же падать духом и во всем остальном. Ввиду того что все это теперь стало нам ясным, вспомни-ка о прежних делениях на виды.

Теэтет. О каких?

Чужеземец. Мы различали два вида изобразительного искусства: один — творящий образы, другой — призраки.

Теэтет. Да.

Чужеземец. И мы сказали, что недоумеваем, к какому из них двух отнести софиста.

Теэтет. Так это и было.

Чужеземец. И когда мы так недоумевали, разлился еще больший мрак, как только возникло рассуждение, ставящее все под сомнение, — будто нет ни образов, ни отображений, ни призраков и потому никак, никогда и нигде не возникает ничего ложного.

Теэтет. Ты говоришь верно.

Чужеземец. Теперь, когда обнаружилось, что существует ложная речь и ложное мнение, освободилось место для подражаний существующему, а уж из этого возникает искусство обмана.

Теэтет. Возможно.

Чужеземец. И действительно, что софист принадлежит к одному из этих двух [искусств], мы уже признали раньше.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Попробуем-ка, снова разделяя надвое находящийся перед нами род, каждый раз держаться в пути правой части, имея в виду то, что относится к софисту, пока мы, пройдя мимо всего общего [между ним и другими видами] и оставив ему его собственную природу, не выставим ее напоказ прежде всего нам самим, а потом и тем, кто от природы близок такому методу исследования.

Теэтет. Правильно.

Чужеземец. Не с того ли мы начали, что различили искусства творческое и приобретающее?

Теэтет. Да.

Чужеземец. И не явился ли нам софист в области охоты, состязания, торговли и некоторых других видов приобретающего искусства?

Теэтет. Конечно, так.

Чужеземец. Теперь же, когда его захватило подражательное искусство, ясно, что сперва надо расчленить творческое искусство надвое. Ведь подражание есть какое-то творчество; мы, однако, говорим об отображениях, а не о самих вещах. Не так ли?

Теэтет. Несомненно, так.

Чужеземец. Пусть, следовательно, будут прежде всего две части творческого искусства.

Теэтет. Какие?

Чужеземец. Одна — божественная, другая — человеческая.

Теэтет. Я пока не понял.

Чужеземец. Творческое искусство, говорили мы, — если вспомнить сказанное вначале — есть всякая способность, которая является причиной возникновения того, чего раньше не было.

Теэтет. Да, мы это помним.

Чужеземец. Станем ли мы утверждать относительно всех живых существ и растений, которые произрастают на земле из семян и корней, а также относительно неодушевленных тел, пребывающих в земле в текучем и нетекучем виде — станем ли мы утверждать, говорю я, что все это, ранее не существовавшее, возникает затем благодаря созидательной деятельности кого-либо иного — не бога? Или же будем говорить, руководствуясь убеждением и словами большинства...

Теэтет. Какими?

Чужеземец. Что все это природа порождает в силу какой-то самопроизвольной причины, производящей без участия разума. Или, может быть, мы признаем, что причина эта одарена разумом и божественным знанием, исходящим от бога?

Теэтет. Я, быть может, по молодости часто меняю одно мнение на другое. Однако теперь, глядя на тебя и понимая, что ты считаешь, что все это произошло от бога, я и сам так думаю.

Чужеземец. Прекрасно, Теэтет! И если бы мы полагали, что в будущем ты окажешься в числе мыслящих иначе, то постарались бы теперь с помощью непреложно убедительной речи заставить тебя с нами согласиться. Но так как я знаю твою природу, знаю, что и без наших слов она сама собою обратится к тому, к чему, как ты утверждаешь, ее ныне влечет, то я оставляю это: ведь мы напрасно потеряли бы время. Лучше я выставлю положение, что то, что приписывают природе, творится божественным искусством, то же, что создается людьми, — человеческим и, согласно этому положению, существует два рода творчества: один — человеческий, другой — божественный.

Теэтет. Верно.

Чужеземец. Расчлени-ка, однако, каждый из них двух снова надвое.

Теэтет. Как?

Чужеземец. Подобно тому как ты все творческое искусство делил в ширину, раздели его теперь, напротив, в длину.

Теэтет. Пусть будет разделено.

Чужеземец. Таким образом, в целом возникают четыре части: две, относящиеся к нам, — человеческие, и две к богам — божественные.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Теперь они снова разделены, уже иначе: одна часть в каждом отделе собственно творческая, обе же остальные могут быть лучше всего названы изобразительными. И в силу этого творческое искусство снова делится на две части.

Теэтет. Скажи, как теперь образуется каждая из них?

Чужеземец. Мы знаем, что и мы и другие живые существа и то, из чего произошло все природное, — огонь, вода и им родственное, — суть произведения бога, каждое из которых им создано. Или как?

Теэтет. Так.

Чужеземец. Каждое из них сопровождают отображения, а вовсе не сами вещи, тоже произведенные божественным искусством.

Теэтет. Какие?

Чужеземец. А [образы] во сне и все те [образы], которые днем называются естественными призраками: тени, когда при огне появляется мрак, затем двойные отображения, когда собственный свет [предмета] и чужой, сливаясь в одно на блестящих и гладких предметах, порождают отображение, которое производит ощущение, противоречащее прежней привычной видимости.

Теэтет. Следовательно, здесь два произведения божественного творчества: сама вещь и образ, ее сопровождающий.

Чужеземец. Но что же с нашим искусством? Не скажем ли мы, что оно с помощью строительского мастерства воздвигает дом, а с помощью живописи нечто другое, создаваемое подобно человеческому сну для бодрствующих?

Теэтет. Конечно, так.

Чужеземец. Так же обстоит и с остальным: соответственно двум частям, двояки и произведения нашего творчества, сам предмет, говорим мы, — это создание собственно творческого искусства, а отображение — произведение искусства изобразительного.

Теэтет. Теперь я понял значительно лучше и допускаю два вида творческого искусства, расчлененных в свою очередь надвое: согласно одному делению, это человеческое и божественное искусства, согласно же другому, произведения каждого из них состоят, с одной стороны, из самих предметов, а с другой — из некоторых подобий последних.

Чужеземец. Вспомним-ка теперь, что один [вид] изобразительного ис-

кусства должен быть творящим образы, а другой — призраки, если ложь действительно есть ложь и представляет собой нечто принадлежащее по своей природе к существующему.

Теэтет. Да, так было.

Чужеземец. Не явилась ли она именно таковой? И в силу этого не будем ли мы, отбросив сомнения, считать ее теперь двух видов?

Теэтет. Да, будем.

Чужеземец. Разделим-ка искусство, творящее призраки, снова надвое.

Теэтет. Как?

Чужеземец. Одно — это то, которое выполняется посредством орудий, в другом тот, кто творит призраки, сам делает себя орудием этого.

Теэтет. Как ты говоришь?

Чужеземец. Я подразумеваю, когда кто-либо своим телом старается явить сходство с твоим обликом или своим голосом — сходство с твоим, то этот [вид] призрачного искусства обычно называется подражанием.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Называя этот [вид] подражающим, выделим его. Все остальное оставим без внимания, так как мы устали, и предоставим другому свести это воедино и дать этому какое-то подобающее название.

Теэтет. Пусть одно будет выделено, а это передано другому.

Чужеземец. Однако, Теэтет, и первое надо считать двояким. Реши, почему?

Теэтет. Говори ты.

Чужеземец. Из лиц подражающих одни делают это, зная, чему они подражают, другие же — не зная. А какое различие признаем мы более важным, чем различие между знанием и незнанием?

Теэтет. Никакое.

Чужеземец. Подражание, недавно указанное, было, таким образом, подражанием знающих. Ведь только тот, кто знает твой облик и тебя, мог бы подражать всему этому.

Теэтет. Как же иначе?

Чужеземец. А что же с обликом справедливости и вообще всей в целом добродетели? Не примутся ли многие, не зная ее, но имея о ней какое-то мнение, усердно стараться, чтобы проявилось то, что они принимают за живущую в них добродетель, и не станут ли, насколько возможно, на деле и на словах ей подражать?

Теэтет. И очень даже многие.

Чужеземец. Но не потерпят ли они все неудачу в этом стремлении казаться справедливыми, не будучи вовсе такими? Или как раз напротив?

Теэтет. Как раз напротив.

Чужеземец. Такого подражателя — незнающего, — думаю я, надо считать отличным от того — от знающего.

Теэтет. Да.

Чужеземец. Откуда же, однако, возьмет кто-либо подобающее название для каждого из них? Ведь очевидно, что это трудно и разделение родов на виды в старину представлялось праздным и неразумным, устаревшим занятием, так что никто никогда и не брался делить. Поэтому и нужда в именах была не очень настоятельной. При всем том, если выразиться более смело, мы во имя различия подражание, соединенное с мнением, назовем основанным на мнении, подражание же, соединенное со знанием, — научным.

Теэтет. Пусть будет так.

Чужеземец. Теперь надо воспользоваться одним из этих названий. Ведь софист принадлежит не к знающим, а к подражающим.

Теэтет. Да, конечно.

Чужеземец. Рассмотрим-ка подражателя, основывающегося на мнении, как рассматривают железо, прочно ли оно или содержит в себе какую-то трещину.

Теэтет. Рассмотрим.

Чужеземец. А ведь у него она есть, и очень даже большая. Один из подражателей простоват и думает, будто знает то, что мнит, а облик другого, из-за вихляния в речах, возбуждает подозрение и опасение, что он не знает того, относительно чего принимает перед другим вид знатока.

Теэтет. Конечно, есть подражатели обоих родов, о которых ты упомянул.

Чужеземец. Поэтому, не сочтем ли мы одного простодушным, а другого — лицемерным подражателем?

Теэтет. Это подходит.

Чужеземец. Сочтем ли мы род этого последнего единым или двояким?

Теэтет. Смотри ты сам.

Чужеземец. Смотрю, и мне представляются каких-то два рода: один, я вижу, способен лицемерить всенародно, в длинных речах, произносимых перед толпою, другой же в частной беседе с помощью коротких высказываний заставляет собеседника противоречить самому себе.

Теэтет. Ты говоришь очень правильно.

Чужеземец. Кем же сочтем мы словообильного? Мужем ли государственным или народным витией?

Теэтет. Народным витией.

Чужеземец. Как же мы назовем другого? Мудрецом или софистом?

Теэтет. Мудрецом его невозможно назвать: ведь мы признали его незнающим. Будучи подражателем мудреца (sophoy), он, конечно, получит производное от него имя, и я почти уже понял, что он действительно должен называться во всех отношениях подлинным софистом (sophistēn).

Итог: определение софиста

Чужеземец. Не свяжем ли мы, однако, как и раньше, его имя воедино, сплетая нить в обратном порядке — от конца к началу.

Теэтет. Конечно, сделаем так.

Чужеземец. Этим именем обозначается основанное на мнении лицемерное подражание искусству, запутывающему другого в противоречиях, подражание, принадлежащее к части изобразительного искусства, творящей призраки и с помощью речей выделяющей в творчестве не божественную, а человеческую часть фокусничества: кто сочтет истинного софиста происходящим из этой плоти и крови, тот, кажется, выразится вполне справедливо.

Теэтет. Сущая правда.

Политик, или О царской власти

Разговаривающие лица:

СОКРАТ, ФЕОДОР, ЧУЖЕЗЕМЕЦ, СОКРАТ-МЛАДШИЙ

Сократ. Я весьма благодарен тебе, Феодор, за то, что ты познакомил меня с Теэтетом и с чужеземцем.

Феодор. Быть может, Сократ, ты скоро будешь мне благодарен втройне, когда они изобразят тебе политика и философа.

Сократ. Пусть будет так. Но скажем ли мы, дорогой Феодор, что слышали это от первого мастера в счете и геометрии?

Феодор. Что ты хочешь этим сказать, Сократ?

Сократ. Ты одинаково оценил этих мужей, а между тем по своему достоинству они оказываются дальше один от другого, чем подсчитало ваше искусство.

Феодор. Клянусь нашим богом Аммоном, ты удачно, справедливо и высказав прекрасную память, указал мне на ошибку в подсчете. Но я тебе отомщу после. Ты же, чужеземец, не сочти за труд доставить нам удовольствие и, выбрав либо политика, либо философа, разбери их нам по порядку.

Чужеземец. Да, так надо поступить, Феодор; раз уж мы взялись за дело, нам не следует отступаться, пока не дойдем до конца. Но что же мне делать вот с Теэтетом?

Феодор. А что такое?

Чужеземец. Разрешим ему отдохнуть, заменив вот этим Сократом — его товарищем по гимнасию? Или ты дашь другой совет?

Феодор. Возьми, как ты сказал, Сократа. Они ведь молоды, и им легче переносить любой труд отдыхая.

Сократ. Да ведь оба они, чужеземец, словно состоят со мной в родстве. Об одном из них вы говорите, что он схож со мной лицом, другой носит то же имя, что я, и в одинаковом обращении к нам есть что-то сродное. А ведь родных людей всегда надо стремиться узнать в беседе. С Теэтетом я сам вчера беседовал и сегодня слушал его ответы, Сократа же не слышал совсем. Между тем надо испытать и его. Впрочем, мне он ответит после, сейчас же пусть отвечает тебе.

Чужеземец. Пусть будет так. Сократ, ты слышишь Сократа?

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Ты согласен с тем, что он говорит?

Сократ мл. Безусловно.

Чужеземец. Ну, раз с твоей стороны нет препятствий, не может их быть и с моей. Но после софиста нам необходимо, как мне кажется, рассмотреть политика. Скажи мне, отнесем ли мы его к знающим людям, или ты считаешь иначе?

Сократ мл. Нет, именно так.

Чужеземец. Значит, знания нужно различать, как мы делали это в отношении софиста?

Сократ мл. Хорошо бы.

Чужеземец. Однако это различение, Сократ, надо, думаю я, делать не так.

Сократ мл. А как же?

Чужеземец. Другим способом.

Сократ мл. Возможно.

Чужеземец. Каким образом отыскать путь политика? А ведь нужно его отыскать и, отделив его от других путей, отметить знаком единого вида; все другие ответвляющиеся тропки надо обозначить как другой единый вид, с тем чтобы душа наша мыслила знания в качестве двух видов.

Сократ мл. Думаю, что это твое дело, чужеземец, а не мое.

Чужеземец. Нет, Сократ, надо, чтобы это было и твоим делом, если мы хотим его сделать ясным.

Сократ мл. Ты прав.

Чужеземец. Итак, арифметика и некоторые другие сродные ей искусства не занимаются делами и дают только чистые знания?

Сократ мл. Да, это так.

Чужеземец. А строительные искусства и все вообще ремесла обладают знанием, как бы вросшим в дела, и, таким образом, они создают вещи, которых раньше не существовало.

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Значит, разделим все знания надвое и один вид назовем практическим, а другой — познавательным.

Сократ мл. Пусть это будут у тебя как бы два вида одного цельного знания.

Чужеземец. Так что же: политика, царя, господина и даже домоправителя — всех вместе — сочтем мы чем-то единым или мы скажем, что здесь столько искусств, сколько названо имен? А еще лучше, следуй за мной вот каким путем.

Сократ мл. Каким?

Чужеземец. Например, если какой-нибудь частный врач может давать советы врачу общественному, разве не необходимо назвать его искусство таким же именем, что и у того, кто принимает его совет?

Сократ мл. Да, это было бы необходимо.

Чужеземец. Ну, а если кто настолько искусен, чтобы давать советы царю страны, хотя он лишь частное лицо, разве не скажем мы, что он обладает тем знанием, которое надлежало бы иметь правителю?

Сократ мл. Скажем.

Чужеземец. Но ведь искусство править — это искусство подлинного царя?

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Так не правильно ли будет, чтобы тот, кто получил его в удел, будь то правитель или простой человек, назывался по имени этого искусства царственным мужем?

Сократ мл. Это справедливо.

Чужеземец. То же самое относится к домоправителю и к господину.

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Что же? Большое домохозяйство или забота о малом городе — в чем здесь разница для управления?

Сократ мл. Ни в чем.

Чужеземец. Значит, для всего, что мы сейчас рассматриваем, по-видимому, есть единое знание: назовут ли его искусством царствовать, государственным искусством или искусством домоправления — нам нет никакой разницы.

Сократ мл. Конечно!

Чужеземец. Однако ясно одно: руки и даже все тело какого угодно царя

не имеют такого значения в деле управления, как разум и прочие душевные силы.

Сократ мл. Это ясно.

Чужеземец. Итак, мы скажем, что царю больше подобает познавательное, чем ремесленное и вообще всякое другое практическое искусство?

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. Ну, а государственное искусство и все, что относится к государству, а также искусство править и все связанное с правлением будем ли мы считать чем-то единым и тождественным?

Сократ мл. Очевидно, да.

Чужеземец. Не двинуться ли нам вперед, по порядку, и не разделить ли затем познавательное искусство?

Сократ мл. Конечно, так нужно сделать.

Чужеземец. Будь же внимателен: какое мы усмотрим в нем разделение?

Сократ мл. Скажи ты, какое?

Чужеземец. Вот какое. Существует ли у нас счетное искусство?

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Оно, я думаю, несомненно относится к познавательным искусствам.

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Но коль скоро оно познало различие в числах, мы ведь не припишем ему большей роли, чем роль судьи того, что познано?

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. Ведь и любой зодчий не сам работает, а только управляет работающими.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. И вносит он в это знание, а не ручной труд.

Сократ мл. Это так.

Чужеземец. Поэтому справедливо было бы сказать, что он причастен познавательному искусству.

Сократ мл. Бесспорно.

Чужеземец. Но только, я думаю, после того, как он вынесет суждение, это еще не конец, и он не может на этом остановиться, подобно мастеру счетного искусства: он должен еще отдавать приказания — какие следует — каждому из работающих, пока они не выполнят то, что наказано.

Сократ мл. Правильно.

Чужеземец. Значит, хотя все такие искусства — связанные с искусством счета — познавательные, однако один их род отличает суждение, а другой — приказ?

Сократ мл. По-видимому.

Чужеземец. Итак, если мы скажем, что все познавательное искусство разделяется на повелевающую часть и часть, выносящую суждение, удачно ли мы разделим?

Сократ мл. По моему мнению, да.

Чужеземец. Но ведь тем, кто делает что-то сообща, приятно и мыслить согласно?

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Вот и мы до сих пор согласно общались, а чужие мнения надо оставить в покое.

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. Так скажи же, из этих двух искусств куда отнесем мы искусство царствовать? Будет ли оно заключаться в искусстве суждения и царь будет выступать в качестве зрителя, или же мы отнесем царя к области повелевающей, как владыку?

Сократ мл. Лучше, пожалуй, последнее.

Чужеземец. И опять же надо рассмотреть искусство повелевать: не делится ли и оно каким-то образом? Мне кажется, что как искусство крупных торговцев отличается от искусства мелких, так же далеко и род царского искусства отстоит от рода глашатаев.

Сократ мл. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. Мелкие торговцы, купив сначала чужие товары, перепродают их другим.

Сократ мл. Да, это верно.

Чужеземец. Так и сословие вестников, получив сначала чужие мысли, потом передает и предписывает их другим.

Сократ мл. Сущая правда.

Чужеземец. Что же? Смешаем ли мы воедино искусство царя и искусство истолкования, искусство приказывать, искусство прорицать, искусство глашатая и многие другие искусства, имеющие общее свойство — повелевать? Или, если хочешь, подобно тому как мы сейчас сравнивали искусства, сравним и их имена: ведь самоповелевающий род пока безымянен, и мы таким образом отделим одно от другого, поместив род царей в область самоповелевающего искусства, всеми же остальными родами пренебрежем и предоставим кому угодно придумывать им имена: в самом деле, наше исследование было предпринято ради правителя, а не ради того, что ему противоположно.

Сократ мл. Совершенно верно.

Чужеземец. Но раз этот род достаточно отличен от тех и то, что ему присуще, отделено от того, что ему чуждо, не нужно ли снова произвести деление, если окажется, что этот род его допускает?

Сократ мл. Конечно, нужно.

Чужеземец. А оказывается, что это так. Следуй же за мной и дели.

Сократ мл. Как именно?

Чужеземец. Не сочтем ли мы, что все правители, имеющие в распоряжении возможность повелевать, повелевают ради какого-то возникновения?

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. А ведь совсем нетрудно все возникающее разделить надвое.

Сократ мл. Каким образом?

Чужеземец. Одна часть всего возникающего не одушевлена, другая одушевлена.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Вот по этим признакам мы и разделим, если пожелаем делить, повелевающую часть познавательного искусства.

Сократ мл. В соответствии с чем?

Чужеземец. Мы отнесем одну часть повелевающего искусства к возникновению неодушевленных существ, а другую — к возникновению одушевленных. Таким образом все и разделится на две части.

Сократ мл. Безусловно.

Чужеземец. Оставим же одну из этих частей и возьмем другую, а взяв, снова разделим всё надвое.

Сократ мл. Но которую из них, по твоим словам, надо взять?

Чужеземец. Конечно, ту, что относится к живым существам. Ведь совсем невместно царскому знанию повелевать лишенными души вещами: задача его благороднее, и власть простирается на живых и на то, что им причастно.

Сократ мл. Это правильно.

Чужеземец. На выведение потомства и питание живых существ в одних случаях можно смотреть как на выращивание в одиночку, в других — как на общую заботу о целых стадах животных.

Сократ мл. Верно.

Чужеземец. Но политик, как мы увидим, не занимается выращиванием в одиночку, как некоторые погонщики быков и конюхи ухаживают за волами и конями; он больше напоминает табунщика коней и быков.

Сократ мл. Теперь мне ясно то, что ты говоришь.

Чужеземец. Не назвать ли нам общее выращивание всех животных как-то так — «стадное» или «совместное» выращивание?

Сократ мл. Здесь подойдет и то и другое.

Чужеземец. Прекрасно, Сократ. Если ты не будешь особенно заботиться о словах, то к старости обогатишься умом. Теперь же сделаем так, как ты советуешь. Но не замечаешь ли ты, что иной, провозгласив искусство стадного выращивания двойным, заставит нас то, что мы сейчас ищем в двойном, искать в половинках?

Сократ мл. Хотел бы я это заметить. И мне кажется, что у людей пища одна, а у животных — другая.

Чужеземец. Ты весьма смело и с великим усердием произвел разделение. Но по возможности давай избежим этого в другой раз.

Сократ мл. Чего именно?

Чужеземец. Не следует одну маленькую частичку отделять от многих больших, да притом еще без сведения к виду: часть должна вместе с тем быть и видом. Прекрасно, если можно искомое тотчас же отделить от всего остального, коль скоро это сделано правильно, — подобно тому как сейчас, подумав, что здесь необходимо деление, ты подстегнул рассуждение, усмотрев, что оно клонится к людям. Но, милый, дело здесь не в изящных игрушках: это небезопасно, гораздо безопаснее серединный разрез, он скорее приводит к идеям. Это-то и есть главное в исследованиях.

Сократ мл. Что, чужеземец, ты хочешь этим сказать?

Чужеземец. Я постараюсь сказать яснее из расположения к твоей юности, Сократ. На основе того, что было здесь сказано, нельзя достаточно хорошо уяснить себе этот вопрос. Во имя ясности надо попытаться продвинуть его вперед.

Сократ мл. Как ты назовешь ту ошибку, которую мы сделали только что при делении?

Чужеземец. Она подобна той, которую делают, пытаясь разделить надвое человеческий род и подражая большинству здешних людей — тем, кто, выделяя из всех народов эллинов, дает остальным племенам — бесчисленным, не смешанным между собой и разноязычным — одну и ту же кличку «варваров», благодаря чему только и считает, что это — единое племя. То же самое, как если бы кто-нибудь вздумал разделить число на два вида и, выделив из всех чисел десять тысяч, представил бы это число как один вид, а всему остальному дал бы одно имя и считал бы из-за этого прозвища, что это единый вид, отличный от того, первого.

Ведь гораздо лучше и более сообразно с двуделением по видам было бы, если бы разделили числа на четные и нечетные, род же человеческий — на мужской и женский пол. А мидийцев и фригийцев или какие-то другие народы отделяют от всех остальных тогда, когда не умеют выявить одновременно вид и часть при сечении.

Сократ мл. Совершенно верно. Но, чужеземец, как же яснее распознать это — вид и часть, если они не одно и то же, но друг от друга отличны?

Чужеземец. О, лучший из юношей! Ты, Сократ, спрашиваешь недаром. Но мы и сейчас уже отклонились сильнее, чем дóлжно, от нашего рассуждения, ты же побуждаешь нас блуждать еще больше. Нет, вернемся — ведь так подобает — назад. А по этому следу пойдем, как ищейки, потом, на досуге. Однако крепко следи, чтобы не подумать, будто ты слышал от меня ясное определение этого...

Сократ мл. Чего именно?

Чужеземец. Того, что вид и часть друг от друга отличны.

Сократ мл. Но как же иначе?

Чужеземец. Если существует вид чего-либо, то он же необходимо будет и частью предмета, видом которого он считается. Часть же вовсе не должна быть необходимо видом. Так что лучше приписывать мне всегда это объяснение, а не то.

Сократ мл. Пусть будет так.

Чужеземец. Скажи мне еще вот что...

Сократ мл. О чем ты спрашиваешь?

Чужеземец. Откуда мы отклонились, когда подошли сюда? Конечно, думаю я, вот откуда: на вопрос о стадном выращивании — как его разделить — ты храбро ответил, что существует два рода живых существ: один — человеческий, а другой — все остальные животные.

Сократ мл. Это правда.

Чужеземец. Мне же тогда показалось, что, отделив одну часть, ты считаешь все остальное единым видом по той единой кличке «животные», которую ты для этой второй части придумал.

Сократ мл. И это так было.

Чужеземец. Но, храбрейший из людей, что, если разумным окажется какое-нибудь другое животное — такими, например, представляются журавли (или какое-нибудь еще) — и оно станет, подобно тебе, придумывать имена, противопоставляя единый род журавлей всем остальным животным и прославляя себя самого, прочих же, объединив их между собой, а также с людьми, не найдет ничего лучшего, как назвать животными? Постараемся же всячески этого избежать.

Сократ мл. Каким образом?

Чужеземец. Не будем делить весь род живых существ, чтобы не допустить подобной ошибки.

Сократ мл. Да, не нужно этого делать.

Чужеземец. Ведь именно в этом и состояла тогда неправильность.

Сократ мл. Но в чем же?

Чужеземец. Повелевающая часть познавательного искусства относилась у нас к роду выращивания стадных животных. Не так ли?

Сократ мл. Так.

Чужеземец. И уже тем самым весь род животных был поделен на ручных и диких. Те из животных, нрав которых поддается приручению, называются домашними, другие же, не поддающиеся, — хищными.

Сократ мл. Прекрасно.

Чужеземец. Знание, которое мы преследуем, было и есть у домашних животных, причем надо искать его у животных стадных.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Стало быть, не будем делить их, как тогда, принимая во внимание всех сразу, и не будем спешить немедленно перейти к государственному искусству. Ведь мы теперь испытываем состояние в точности по пословице...

Сократ мл. Какое состояние?

Чужеземец. Поспешив с делением домашних животных, мы завершили деление медленнее.

Сократ мл. Ну и хорошо, чужеземец, что это так получилось.

Чужеземец. Пусть будет так. Давай попробуем сызнова разделить искусство совместного выращивания: быть может, само завершенное рассуждение лучше покажет тебе то, к чему ты стремишься. Но скажи мне...

Сократ мл. Что же?

Чужеземец. А вот: может быть, ты нередко слыхал от кого-нибудь —

ведь самому тебе это не случалось видеть — о рыбных питомниках в Ниле и на царских озерах? А в прудах ты, верно, и сам их видел.

Сократ мл. Конечно, и эти я видел, и о тех от многих слыхал.

Чужеземец. И о гусиных и журавлиных питомниках, хоть ты и не бродил по равнинам Фессалии, знаешь понаслышке и веришь, что они есть?

Сократ мл. Да уж конечно.

Чужеземец. Спросил же я тебя об этом вот ради какой цели: стадное выращивание ведь бывает и водным, и сухопутным.

Сократ мл. Да, конечно.

Чужеземец. Значит, и ты считаешь, что именно таким образом надо разделить надвое науку о совместном выращивании, уделив тому и другому свою часть и назвав одну из них вскармливающей на воде, а другую — на суше?

Сократ мл. Да, по-моему, так.

Чужеземец. И значит, мы не будем доискиваться, к какому из этих искусств надо отнести занятие царское? Это всякому ясно и так.

Сократ мл. Конечно, ясно.

Чужеземец. Но сухопутный род стадного питания разделит ведь всякий.

Сократ мл. Как?

Чужеземец. Размежевав его на летающую и пешую часть.

Сократ мл. Сущая правда.

Чужеземец. Что же? Не дóлжно ли искать государственное занятие в пешей части? Не считаешь ли ты, что и глупец, как говорится, будет такого же мнения?

Сократ мл. Да, это так.

Чужеземец. Ну, а искусство ухода за пешими животными следует ли, как мы недавно сделали это с числом, разделить надвое?

Сократ мл. Ясно, что следует.

Чужеземец. Впрочем, к той части, на которую направлено наше рассуждение, как кажется, открываются два пути: один — скорейший, отделяющий меньшую часть от большей, второй — производящий срединное сечение, которое, как мы говорили раньше, более предпочтительно; но этот путь длиннее. Мы можем последовать тем путем, каким ты пожелаешь.

Сократ мл. А обоими путями следовать невозможно?

Чужеземец. Вместе, конечно, нельзя, чудак; поочередно же, ясное дело, можно.

Сократ мл. Итак, я избираю оба пути — поочередно.

Чужеземец. Это нетрудно: оставшийся путь короток. В начале и в средних частях путешествия это было бы для нас тяжелой задачей. А сейчас, если тебе угодно, пойдем сперва более длинным путем, ведь со свежими силами мы легче его одолеем. Итак, наблюдай за делением.

Сократ мл. Говори.

Чужеземец. Пеших домашних животных — тех, что относятся к стадным, — нужно, согласно их природе, разделить надвое.

Сократ мл. Каким образом?

Чужеземец. По признаку рогов: одна порода их имеет, другая — нет.

Сократ мл. Это очевидно.

Чужеземец. Разделив искусство выращивания пеших, примени объяснение для каждой части; ибо если ты вздумаешь их называть, у тебя будет забот больше, чем нужно.

Сократ мл. Так как же следует говорить?

Чужеземец. А вот как: когда искусство выращивания пеших разделится надвое, одна часть будет отнесена к рогатой половине стада, а другая — к безрогой.

Сократ мл. Пусть будет так, согласно сказанному: ведь это во всех отношениях ясно.

Чужеземец. Что же касается царя, это также ясно: он будет пасти безрогое стадо.

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. Разбивая теперь это стадо на части, постараемся приписать ему то, что ему присуще.

Сократ мл. Хорошо.

Чужеземец. Желаешь ли ты разделить его по признаку раздвоенных и так называемых цельных копыт или же по скрещенным и нескрещенным породам? Тебе ведь это понятно?

Сократ мл. Что именно?

Чужеземец. А то, что лошади и ослы могут давать совместное потомство.

Сократ мл. Я понимаю.

Чужеземец. А остальная часть домашнего стада не смешивает своих пород.

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. Что же? Наш политик печется, по-твоему, о скрещенной или о нескрещенной породе?

Сократ мл. Ясно, что о несмешанной.

Чужеземец. Надо же и ее, по-видимому, как мы делали раньше, разделить надвое.

Сократ мл. Да, надо.

Чужеземец. Ну вот, все живое, сколько только есть домашних и стадных животных, уже разделено, за исключением двух родов. Ведь род собак не стоит причислять к стадным животным.

Сократ мл. Нет, конечно. Но каким образом разделить нам эти два рода?

Чужеземец. А таким, как пристало делить тебе и Теэтету, коль скоро вы занимаетесь геометрией.

Сократ мл. Каким же именно?

Чужеземец. В соответствии с диагональю и потом — с диагональю диагонали.

Сократ мл. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. Разве природа, которую получил в удел наш человеческий род, стоит в ином отношении к ходьбе, чем диагональ, равная квадратному корню из двух, [к сторонам своего квадрата]?

Сократ мл. Нет, не в ином.

Чужеземец. Между тем природа всего остального рода по своему свойству есть не что иное, как диагональ нового квадрата, построенного на стороне в два фута.

Сократ мл. Как же иначе? Я почти понимаю, чтó ты хочешь сказать.

Чужеземец. Впрочем, не усмотрим ли мы и чего-то очень смешного, случившегося с нами при этом делении, — словно мы заправские шуты?

Сократ мл. Что же это?

Чужеземец. Да наш человеческий род получил равный удел и шагает в ногу с родом из всех существующих самым благородным и в то же время беззаботнейшим.

Сократ мл. Да, я вижу и нахожу это очень странным.

Чужеземец. Что же? Не естественно ли, что самое медленное приходит позднее всех?

Сократ мл. Да уж конечно.

Чужеземец. А не придет ли нам на ум, что еще смешнее покажется царь, бегущий голова в голову со стадом и выступающий рядом с мужем, наилучшим образом подготовленным для жизни без затруднений?

Сократ мл. Несомненно, придет.

Чужеземец. Теперь, Сократ, особенно ясным становится то, что было сказано раньше, при исследовании софиста.

Сократ мл. Что именно?

Чужеземец. А вот что: при таком пути рассмотрения не больше бывает заботы о возвышенном, чем об обычном, и меньшее не презирается в угоду большему, но путь этот сам по себе ведет к наивысшей истине.

Сократ мл. Похоже, что это так.

Чужеземец. А теперь, чтобы ты не опередил меня вопросом о кратчайшем пути к определению царя, не опередить ли мне тебя самому?

Сократ мл. Непременно.

Чужеземец. Тогда, говорю я, надо сразу же в нашем роде отделить двуногих от четвероногих и, приняв во внимание, что роду человеческому выпал тот же жребий, что и пернатым, снова разделить двуногое стадо на гладкое и пернатое; когда же оно будет поделено и обнаружится искусство пасти людей, надо взять политика и царя и, поставив его во главе как возничего, вверить ему бразды правления государством: ведь именно в этом состоит присущая ему наука.

Сократ мл. Ты прекрасно и как дóлжно представил мне счет да еще как бы добавил к счету проценты, увеличив тем самым оплату.

Чужеземец. Ну что ж, давай просмотрим снова, с начала до конца, объяснение наименования искусства политика.

Сократ мл. Отлично.

Чужеземец. Вначале мы установили повелевающую часть познавательного искусства. В качестве уподобления ей мы назвали самоповелевающую часть. От этой части мы отделили немаловажный род — искусство выращивания животных, от него, в свой черед, вид стадного выращивания, а от этого последнего — выращивание сухопутное. От выращивания сухопутных мы отделили прежде всего искусство выращивания безрогих животных, а уж если кто желает отделить от него следующую часть, он должен по меньшей мере представить ее троякой, если хочет охватить ее единым понятием и назвать ее искусством пасти несмешанное стадо. Следующим сечением будет отделение от двуногого стада людей и искусства их пестовать, а это уже — искомое нами искусство царствовать, или, что то же самое, государственное искусство.

Сократ мл. Все это, безусловно, верно.

Чужеземец. Но, Сократ, так ли хорошо мы все это выполнили, как следует из твоих слов?

Сократ мл. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. Полностью ли, достаточно ли осветили мы наш предмет? Или нашему исследованию как раз более всего не хватает завершенного объяснения, хотя какое-то объяснение мы и дали?

Сократ мл. Скажи яснее.

Чужеземец. Я именно и собираюсь сейчас получше разъяснить для нас обоих то, что я думаю.

Сократ мл. Говори же.

Чужеземец. Не правда ли, одним из многих искусств пестования, сейчас перед нами явившихся, было государственное искусство, состоящее в попечении о некоем одном стаде?

Сократ мл. Да.

Чужеземец. И это, согласно нашему определению, являет собой выращивание не лошадей либо каких-то других животных, но людей и заключается в общем их воспитании.

Сократ мл. Это так.

Чужеземец. Давай же посмотрим, какое различие существует между всеми прочими пастухами, с одной стороны, и царями — с другой.

Сократ мл. Какое же?

Чужеземец. Не получилось бы, что кто-нибудь — представитель совсем иного искусства — вдруг назовет себя также воспитателем стада и станет играть эту роль.

Сократ мл. Разве это возможно?

Чужеземец. Например, чтó, если разные торговцы, землепашцы, булочники, а вслед за ними учители гимнастики и врачи станут всячески оспаривать у пастухов человеческого стада, которых мы назвали политиками, право называться руководителями воспитания не только всего человеческого стада, но и его начальников?

Сократ мл. Это было бы с их стороны неправильным.

Чужеземец. Возможно. Сейчас мы посмотрим. Ведь мы знаем, что с волопасом никто не станет вступать в спор об уходе за волами, но он сам — и воспитатель стада, и его врач, и как бы сват, и что касается приплода и родов, то он — единственный знаток повивального искусства. Даже если речь идет об играх и способности воспринимать музыку — насколько животные могут это по своей природе, — никто другой не умеет так хорошо владеть звуками инструментов и голоса, которыми он ободряет и успокаивает стадо. И о прочих пастухах можно сказать то же самое. Разве не так?

Сократ мл. Совершенно верно.

Чужеземец. Так может ли показаться нам правильным и безупречным рассуждение о царе, когда мы одного его считаем пастухом и воспитателем человеческого стада и забываем о тысячах других, оспаривающих это звание?

Сократ мл. Никоим образом.

Чужеземец. Так разве неправильным было наше прежнее опасение, когда мы заподозрили, что, называя лишь некоторые черты царя, мы не дадим безупречного в своем совершенстве образа политика, пока не перечислим всех тех, кто вокруг него толпится и оспаривает у него звание пастуха, и, отделив от них этот образ, не представим лишь его в чистом виде?

Сократ мл. Сущая правда.

Чужеземец. Итак, Сократ, мы должны это сделать, если не хотим под конец устыдиться нашего рассуждения.

Сократ мл. Нет, этого ни в коем случае нельзя допустить.

Чужеземец. Значит, нам снова надо вернуться назад и начать все сначала, идя по иному пути.

Сократ мл. Но какой это путь?

Чужеземец. Пожалуй, такой, который мы переплетем с шуткой: мы должны воспользоваться изрядной толикой большого мифа, а что до остального, то мы будем последовательно отделять часть за частью, как мы это делали раньше, пока не подойдем к самой сути искомого. Должны ли мы так поступить?

Сократ мл. Несомненно.

Чужеземец. Ну, так слушай внимательно мой миф, как слушают дети. Впрочем, ты ведь не так давно оставил пору забав.

Сократ мл. Говори же.

Чужеземец. Итак, много существовало и еще будет существовать древних сказаний, и среди них сказание об Атрее и Фиесте и их раздоре. Ты, конечно, слышал его и припоминаешь события, о которых там повествуется?

Сократ мл. Ты, верно, говоришь о знамении золотого овна?

Чужеземец. Нет, совсем не об этом, а об изменении заката и восхода Солнца и других звезд: ведь там, где теперь Солнце восходит, в те времена

был закат, и, наоборот, там, где теперь закат, тогда был восход. Но бог явил тогда Атрею знамение и обратил все это вспять, к нынешнему порядку.

Сократ мл. Рассказывают и об этом.

Чужеземец. Да и о царстве Кроноса мы слышали от многих.

Сократ мл. Конечно, от очень многих.

Чужеземец. А как насчет того, что вначале люди были порождены землей, а вовсе не другими людьми?

Сократ мл. Это сказание тоже принадлежит к древнейшим.

Чужеземец. Все это и, кроме того, тысячи еще более удивительных вещей — плод одного и того же события, но со временем многое из этого стерлось в памяти, другое же рассеялось, и рассказывают о каждом из этих событий отдельно. А что лежало в основе всего этого — об этом не говорит никто, мы же теперь должны сказать: кстати ведь подойдет эта речь к объяснению того, что такое царь.

Сократ мл. Ты прекрасно молвил; не упусти же ничего, прошу тебя.

Чужеземец. Итак, слушай. Бог то направляет движение Вселенной, сообщая ей круговращение сам, то предоставляет ей свободу — когда кругообороты Вселенной достигают подобающей соразмерности во времени; потом это движение самопроизвольно обращается вспять, так как Вселенная — это живое существо, обладающее разумом, данным ей тем, кто изначально ее построил, и эта способность к обратному движению врождена ей в силу необходимости по следующей причине...

Сократ мл. По какой же именно?

Чужеземец. Оставаться вечно неизменными и тождественными самим себе подобает лишь божественнейшим существам, природа же тела к этому разряду не принадлежит. То, что мы называем небом и космосом, получило от своего родителя много счастливых свойств, но в то же время оно оказалось причастным телу: поэтому оно не могло не получить в удел перемен. Все ж, сколько можно, космос движется единообразно, в одном и том же месте, и обратное вращение он получил как самое малое отклонение от присущего ему самостоятельного движения. Вечно приводить в движение самого себя не дано почти никому, кроме того, кто руководит движением всех вещей, а ему не подобает вызывать движение то в одну, то в другую сторону. В соответствии со всем этим в космосе нельзя сказать ни что он вечно движет самого себя, ни что ему как целому всегда сообщает двоякое, разнонаправленное, вращение бог, ни что два разных божества вращают его в противоположные стороны согласно своим замыслам, но остается единственное, что было нами недавно сказано: космос движется благодаря иной, божественной причине, причем жизнь приобретается им заново и он воспринимает уготованное ему творцом бессмертие; когда же ему дается свобода, космос движется сам собой, предоставленный себе самому на такой срок, чтобы проделать в обратном направлении много тысяч круговоротов, благодаря тому что он, самый большой и лучше всего уравновешенный, движется на крошечной ступне.

Сократ мл. Все, что ты изложил, выглядит очень правдоподобно.

Чужеземец. Давай же рассудим и поймем на основании того, что сейчас было сказано, причину всего чудесного, которую мы допустили. Причина же эта следующая...

Сократ мл. Какая?

Чужеземец. А такая, что вращательное движение Вселенной направлено то в одну сторону, как теперь, то в противоположную.

Сократ мл. Каким же образом?

Чужеземец. Этот вид изменения дóлжно считать самым значительным и совершенным из всех перемен, происходящих в небе.

Сократ мл. Это возможно.

Чужеземец. Поэтому надо считать, что величайшие перемены происходят и с нами, живущими в пределах этого неба.

Сократ мл. И это правдоподобно.

Чужеземец. А разве мы не знаем, что живые существа тягостно переносят глубокие, многочисленные и многообразные изменения?

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. На всех животных тогда нападает великий мор, да и из людей остаются в живых немногие. И на их долю выпадает множество поразительных и необычных потрясений, но величайшее из них то, которое сопутствует повороту Вселенной, когда ее движение обращается вспять.

Сократ мл. А в чем это переживание состоит?

Чужеземец. Возраст живых существ, в каком каждое из них тогда находилось, сначала таким и остался, и все, что было тогда смертного, перестало стареть и выглядеть старше; наоборот, движение началось в противоположную сторону и все стали моложе и нежнее: седые власы старцев почернели, щеки бородатых мужей заново обрели гладкость, возвращая каждого из них к былой цветущей поре; гладкими стали также и тела возмужалых юнцов, с каждым днем и каждой ночью становясь меньше, пока они вновь не приняли природу новорожденных младенцев и не уподобились им как душой, так и телом. Продолжая после этого чахнуть, они в конце концов уничтожились совершенно. Даже трупы погибших в то время насильственной смертью были подвержены таким состояниям и быстро и незаметно исчезли в течение нескольких дней.

Сократ мл. Но как же происходило тогда, чужеземец, возникновение новых существ? И как рождались они друг от друга?

Чужеземец. Ясно, Сократ, что в тогдашней природе не существовало рождения живых от живых; уделом тогдашнего поколения было снова рождаться из земли, как и встарь, люди были земнорожденными. Воспоминание же об этом сохранили наши ранние предки, время которых соприкоснулось со временем, последовавшим за окончанием первой перемены круговращения: они родились в начале нынешнего круговорота. Именно они стали для нас глашатаями, возвестившими те сказания, в которых многие теперь несправедливо сомневаются. Мы же, я полагаю, должны на них основываться. Ведь из того, что старческая природа переходит в природу младенческую, следует, что и мертвые, лежащие в земле, снова восстанут из нее и оживут, следуя перемене пошедшего вспять рождения и возникая по необходимости как землерожденное племя — в соответствии со сказанным: отсюда их имя и объяснение их появления — разве что только бог определил некоторым из них иной жребий.

Сократ мл. Да, это непременно вытекает из сказанного раньше. Но жизнь, о которой ты говорил, что она протекала под властью Кроноса, — совпадала ли она с тем, прежним круговоротом или с нынешним? Ведь ясно, что каждая перемена в движении Солнца и звезд совпадает с первым круговращением.

Чужеземец. Ты хорошо следил за моим рассуждением. А то, что ты спросил — о самопроизвольном возникновении человеческой природы, — так это относится вовсе не к нынешнему движению [Вселенной], но к тому, что происходило раньше. Тогда, вначале, самим круговращением целиком и полностью ведал [верховный] бог, но местами, как и теперь, части космоса были поделены между правящими богами. Да и живые существа были поделены между собой по родам и стадам божественными пастухами — даймонами; при этом каждый из них владел той группой, к которой он был приставлен, так что не было тогда ни диких животных, ни

взаимного пожирания, как не было ни войн, ни раздоров, зато можно назвать тысячи хороших вещей, сопутствовавших такому устройству. А то, что было сказано об их жизни, согласной с природой, имеет вот какую причину. Бог сам пестовал их и ими руководил, подобно тому как сейчас люди, будучи существами, более прочих причастными божественному началу, пасут другие, низшие породы. Под управлением бога не существовало государств; не было также в собственности женщин и детей, ведь все эти люди появлялись прямо из земли, лишенные памяти о прошлых поколениях. Такого рода вещи для них не существовали; зато они в изобилии получали плоды фруктовых и любых других деревьев, произраставших не от руки земледельца, но как добровольный дар земли. Не имея одежды и не заботясь о ложе, бродили они большей частью под открытым небом. Ведь погода была уготована им благоприятная и ложе их было мягко благодаря траве, обильно произрастающей из земли.

Итак, ты слышал, Сократ, какая была жизнь у людей при Кроносе; что до теперешней жизни — жизни при Зевсе, как это зовут, — ты сам, живя сейчас, ее знаешь. Сможешь ли ты и пожелаешь ли определить, какая из них счастливее?

Сократ мл. Никоим образом.

Чужеземец. Так не хочешь ли, чтобы я как-то их сравнил?

Сократ мл. Да, конечно, очень хочу.

Чужеземец. Итак, если питомцы Кроноса, располагая обширным досугом и возможностью словесно общаться не только с людьми, но и с животными, пользовались всем этим для того, чтобы философствовать, если они, беседуя со зверями и друг с другом, допытывались у всей природы, не нашла ли она с помощью некой особой способности что-либо неведомое другим для кладовой разума, — легко судить, что тогдашние люди были бесконечно счастливее нынешних. Если же они, вдосталь насытившись яствами и питьем, передавали друг другу, а также зверям то, что и ныне о них повествуется, — то и об этом (по крайней мере таково мое мнение) следует полагать то же самое.

Впрочем, оставим это, пока не явится сведущий вестник и не объявит нам, была ли у тогдашних людей жажда познания и владения словом. Однако ради чего разбудили мы спящий миф, это надо бы сказать, чтобы затем устремиться вперед. Когда всему этому исполнился срок, и должна была наступить перемена, и все земнорожденное племя потерпело уничтожение, после того как каждая душа проделала все назначенные ей порождения и все они семенами упали на землю, кормчий Вселенной, словно бы отпустив кормило, отошел на свой наблюдательный пост, космос же продолжал вращаться под воздействием судьбы и врожденного ему вожделения. Все местные боги, соправители могущественнейшего божества, прознав о случившемся, лишили части космоса своего попечения. Космос же, повернувшись вспять и пришедши в столкновение с самим собой, увлекаемый противоположными стремлениями начала и конца и сотрясаемый мощным внутренним сотрясением, навлек новую гибель на всевозможных животных. Когда затем, по прошествии большого времени, шум, замешательство и сотрясение прекратились и наступило затишье, космос вернулся к своему обычному упорядоченному бегу, попечительствуя и властвуя над всем тем, что в нем есть, и над самим собою; при этом он по возможности вспоминал наставления своего демиурга и отца.

Вначале он соблюдал их строже, позднее же — все небрежнее. Причиной тому была телесность смешения, издревле присущая ему от природы, ибо, прежде чем прийти к нынешнему порядку, он был причастен великой неразберихе.

От своего устроителя он получил в удел все прекрасное; что касается его прежнего состояния, то, сколько ни было в небе тягостного и несправедливого, все это он и в себя вобрал, и уделил живым существам. Питая эти существа вместе с Кормчим, он вносил в них немного дурного и много добра.

Когда же космос отделился от Кормчего, то в ближайшее время после этого отделения он все совершал прекрасно; по истечении же времени и приходе забвения им овладевает состояние древнего беспорядка, так что в конце концов он вырождается, в нем остается немного добра, смешанного с многочисленными противоположными свойствами, он подвергается опасности собственного разрушения и гибели всего, что в нем есть. Потому-то устроившее его божество, видя такое нелегкое его положение и беспокоясь о том, чтобы, волнуемый смутой, он не разрушился и не погрузился в беспредельную пучину неподобного, вновь берет кормило и снова направляет все больное и разрушенное по прежнему свойственному ему круговороту: он вновь устроет космос, упорядочивает его и делает бессмертным и непреходящим.

Это и есть завершение мифа. Что же касается изображения царя, то сказанного вполне достаточно для тех, кто сумеет поставить это в связь с предшествовавшим рассуждением. Ибо, когда космос опять стал вращаться в направлении нынешних порождений, порядок возрастов снова прервался и заново стал противоположным тогдашнему. Живые существа, по своей малости едва-едва не исчезнувшие, стали расти, а тела, заново порожденные землею в старческом возрасте, вновь умирали и сходили в землю. И остальное все претерпело изменение, подражая и следуя состоянию целого: это подражание необходимо было во всем — в плодоношении, в порождении и в питании, ибо теперь уже недозволено было, чтобы живое существо зарождалось в земле из частей другого рода, но, как космосу, которому велено было стать в своем развитии самодовлеющим, так и частям его той же властью было приказано насколько возможно самостоятельно зачинать, порождать и питать потомство. Таким образом, к чему было направлено все наше рассуждение, к этому мы и пришли. Говорить о прочих животных — какое из них по каким причинам подверглось превращению — было бы слишком длинно и заняло бы много времени; что же касается людей, то это будет короче и ближе к делу.

Итак, когда принявший нас в свои руки и пестовавший нас даймон прекратил свои заботы, многие животные, по природе своей свирепые, одичали и стали хватать людей, сделавшихся слабыми и беспомощными; вдобавок первое время люди не владели еще искусствами, естественного питания уже не хватало, а добыть они его не умели, ибо раньше их к этому не побуждала необходимость. Все это ввергло их в великое затруднение. Потому-то, согласно древнему преданию, от богов нам были дарованы вместе с необходимыми поучениями и наставлениями: огонь — Прометеем, искусства — Гефестом и его помощницей по ремеслу, семена и растения — другими богами. И все, что устроет и упорядочивает человеческую жизнь, родилось из этого: ибо, когда прекратилась, как было сказано, забота богов о людях, им пришлось самим думать о своем образе жизни и заботиться о себе, подобно целому космосу, подражая и следуя которому мы постоянно — в одно время так, а в другое иначе — живем и взращиваемся.

Пусть же здесь будет конец сказанию. Воспользуемся им для того, чтобы понять, как сильно мы ошибались, говоря в предшествовавшем рассуждении о царе и политике.

Сократ мл. Какая же и сколь великая, по твоим словам, возникла у нас ошибка?

Чужеземец. С одной стороны, она меньше, с другой же — весомее и обширнее, чем казалась тогда.

Сократ мл. Каким образом?

Чужеземец. Отвечая на вопрос о царе и политике, существующем при нынешнем круговращении и порождении, мы описали пастуха человеческого стада при круговращении противоположном и, таким образом, назвали вместо смертного — бога: это очень большая погрешность. А объявив его правителем всего государства, но не разобрав, как он правит, мы, с одной стороны, высказались верно, с другой же — недостаточно полно и ясно: в этом случае и ошибка меньше, чем та.

Сократ мл. Это правда.

Чужеземец. Итак, надо надеяться, что, определив характер государственного правления, мы наконец сможем сказать, что такое политик.

Сократ мл. Отлично.

Чужеземец. Вот мы и предпослали этому миф — чтобы показать относительно стадного выращивания, что не только все оспаривают это занятие у искомого нами сейчас лица, но также что мы должны яснее разглядеть его — того, кому одному только и пристало, по образцу пастухов и волопасов, иметь попечение о выращивании человеческого стада и носить соответствующее этому имя.

Сократ мл. Правильно.

Чужеземец. Я даже думаю, Сократ, что этот образ божественного пастыря слишком велик в сравнении с царем, нынешние же политики больше напоминают но своей природе, а также образованию и воспитанию подвластных, чем властителей.

Сократ мл. Истинно так.

Чужеземец. Но такова ли их природа или иная, от этого не менее и не более дóлжно их рассмотреть.

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Пойдем же по прежнему пути. Мы сказали, что существует самоповелевающее искусство, распоряжающееся живыми существами и пекущееся не о частных лицах, а о целом обществе; назвали же мы это тогда искусством стадного выращивания. Припоминаешь ли ты?

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Вот тут-то мы и допустили ошибку. Мы совсем не учли политика и никак его не назвали: он тайно ускользнул от наименования.

Сократ мл. Каким образом?

Чужеземец. Выращивать все без исключения стада присуще, видимо, остальным пастухам, политику же не свойственно. А между тем мы приложили это наименование и к политику, хотя следовало бы назвать их всех по общему для них признаку.

Сократ мл. Ты прав, если такое имя бывает.

Чужеземец. Как же не быть общему уходу за всеми, из которого не исключено выращивание и любые другие заботы? Назовем ли мы это уходом за стадом, пестованием или еще как-нибудь, — например, всеобщим попечением, — это имя могло бы охватить и политика, и всех прочих пастухов, ведь надо так сделать, этому учит нас рассуждение.

Сократ мл. Правильно. Но какое же теперь последует разделение?

Чужеземец. Подобное тому, какое мы проделали, когда обособили стадное выращивание пеших — бесперых, несмешанных и безрогих — животных; лишь сделав такое различение, мы охватили одним определением уход за стадом в наше время и в царствование Кроноса.

Сократ мл. Это очевидно. Но снова спрошу: что же потом?

Чужеземец. Ясно, что, когда таким образом названо это имя — «уход за стадом», никто не станет нам возражать, говоря, что и вообще-то нет подобного попечения, как прежде справедливо могли возразить, что, мол, у нас не существует никакого искусства выращивания, достойного назы-

ваться этим именем, а если бы и было какое-нибудь, то оно скорее подобало бы многим другим, чем кому-нибудь из царей.

Сократ мл. Правильно.

Чужеземец. Забота же о целом человеческом сообществе и искусство управления всеми людьми в первую очередь и преимущественно принадлежат царю.

Сократ мл. Ты правильно говоришь.

Чужеземец. Однако, Сократ, замечаешь ли ты, что под самый конец мы снова ошиблись?

Сократ мл. Каким образом?

Чужеземец. А вот: хотя мы в высшей степени правильно рассудили, что существует некое искусство выращивания двуногого стада, не следовало, однако, тотчас же называть это искусство царским и политическим — так, как если бы на этом все и кончалось.

Сократ мл. А как же?

Чужеземец. Сначала, как мы и говорили, нужно было переделать название, приблизив его больше к уходу, чем к пропитанию, а затем рассечь надвое и его, ведь предстоит произвести еще немало сечений.

Сократ мл. Каких именно?

Чужеземец. Можно было бы отделить божественного пастыря от попечителя-человека.

Сократ мл. Правильно.

Чужеземец. Затем, обособив попечительское искусство, следует его снова рассечь надвое.

Сократ мл. На какие же части?

Чужеземец. На попечение насильственное и мягкое.

Сократ мл. То есть?

Чужеземец. Раньше мы и тут оказались простоватей, чем дóлжно, и допустили ошибку, соединив в одно царя и тирана, — как самих, так и образы их правления, — в то время как они в высшей степени неподобны.

Сократ мл. Истинно так.

Чужеземец. А теперь, исправляя нашу ошибку, согласно сказанному, не разделим ли мы человеческое попечительское искусство надвое — на насильственное и мягкое?

Сократ мл. Несомненно.

Чужеземец. И, назвав попечение тех, кто правит с помощью силы, тираническим, а мягкое попечение о стаде двуногих кротких животных — политическим, мы наречем человека, владеющего таким искусством попечительства, подлинным царем и политиком, не так ли?

Сократ мл. Значит, чужеземец, рассуждение о политике получило у нас таким образом завершение.

Чужеземец. Это было бы для нас прекрасно, Сократ. Однако верным это должно представляться не только тебе, но и мне. На самом же деле мне не кажется, будто образ царя получил у нас завершение: подобно ваятелям, что иногда спешат, не рассчитав времени, и опаздывают из-за того, что добавляют к своим творениям много лишних деталей, и мы сейчас, спеша выставить напоказ погрешность прежнего нашего рассуждения и решив, что царю подходят великие образцы, подняли тяжелейший пласт мифа и вынуждены были воспользоваться большей, чем требовалось, его частью. Так мы сделали доказательство еще более длинным и уже совсем не смогли придать завершенность мифу; наше рассуждение, словно черновой набросок, приняло чисто внешние очертания, отчетливости же, которую придают краски и смешение оттенков, пока что не получило. Между тем с помощью слова и рассуждения гораздо лучше можно выписать

любое изображение, чем с помощью живописи и какого бы то ни было другого ручного труда, — лишь бы уметь это делать. Другим же — тем, кто не умеет, — надо пользоваться работой рук.

Сократ мл. Правильно! Покажи же, чего не хватает в том, что у нас было сказано.

Чужеземец. Ты чудак! Трудно ведь, не пользуясь образцами, пояснить что-либо важное. Ведь каждый из нас, узнав что-то словно во сне, начисто забывает это, когда снова оказывается будто бы наяву.

Сократ мл. Как это ты говоришь?

Чужеземец. Думается, я весьма странным образом затронул сейчас то, что происходит с нами в отношении знания.

Сократ мл. Как так?

Чужеземец. У меня, милый мой, оказалась нужда в образце самого́ образца.

Сократ мл. Так что же? Скажи! Уж меня-то ты можешь не стесняться.

Чужеземец. Скажу, если ты готов за мной следовать. Ведь известно, что дети, когда они только что научились азбуке...

Сократ мл. Как ты сказал?

Чужеземец. ...что они достаточно ясно распознают любую букву в самых кратких и легких слогах и способны дать о ней верный ответ.

Сократ мл. Почему бы и нет?

Чужеземец. Что же касается других слогов, то в них относительно тех же букв дети недоумевают и в мысли и на словах.

Сократ мл. И даже очень.

Чужеземец. Так не легче и не лучше ли всего следующим образом наводить их на то, чего они еще не знают...

Сократ мл. Каким именно?

Чужеземец. Прежде всего надо обращать их внимание на те слоги, в которых они хорошо выучили те же самые буквы, а затем сопоставлять эти слоги с теми, которые им еще не известны, и показывать подобие и однородность всех этих сочетаний до тех пор, пока все незнакомое, поставленное рядом с тем, что правильно мнят, не будет объяснено и из этого объяснения не возникнут образцы, которые покажут, что каждая буква в каждом слоге, если она отличается от другой, должна и называться иначе, а если она подобна какой-либо букве, то и название у них должно быть одинаковое.

Сократ мл. Безусловно.

Чужеземец. Значит, это мы достаточно усвоили — что образец появляется тогда, когда один и тот же признак, по отдельности присущий разным предметам, правильно воспринимается нами и мы, сводя то и другое вместе, составляем себе единое истинное мнение?

Сократ мл. Это очевидно.

Чужеземец. Так надо ли нам удивляться, если наша душа, испытывая по своей природе то же самое в отношении первоначал всех вещей, иногда, руководимая истиной, узнаёт в некоторых [сочетаниях] каждый отдельный [признак], а иногда, в отношении других [сочетаний], колеблется по поводу всех [признаков] и некоторые из них каким-то образом правильно представляет себе в одних [сочетаниях], а когда те же самые [признаки] перенесены в другие, большие и нелегкие [сочетания] вещей, снова их не узнаёт?

Сократ мл. Да, удивляться здесь не приходится.

Чужеземец. Как мог бы, мой друг, кто-нибудь, исходя из ложного мнения, добиться хоть малой толики истины и обрести разумение?

Сократ мл. Это почти невозможно.

Чужеземец. Коль скоро дело обстоит таким образом, мы — я и ты, верно, ничуть не погрешим, если решимся познать природу образца по частям, сперва увидев ее в маленьком образце, а затем с меньших образцов

перенеся это на идею царя как на величайший образец подобного же рода, и уже с помощью этого образца попытаемся искусно разведать, что представляет собой забота о государстве, — дабы сон у нас превратился в явь?

Сократ мл. Было бы совершенно правильно поступить именно так.

Чужеземец. Значит, нужно вернуться к прежнему рассуждению, а именно: хотя тысячи людей оспаривают у рода царей заботу о государствах, надо отвлечься от всех них и оставить только царя, а для этого нам необходим, как было сказано, образец.

Сократ мл. Весьма даже необходим.

Чужеземец. Какой же можно найти самый малый удовлетворительный образец, который был бы причастен той же самой — государственной — деятельности? Ради Зевса, Сократ, хочешь, за неимением лучшего выберем ткацкое ремесло? Да и его — не целиком; быть может, будет достаточно тканья из шерсти: пожалуй, эта выделенная нами часть скорее всего засвидетельствует то, чего мы ждем.

Сократ мл. Почему бы и нет?

Чужеземец. Так отчего бы нам, подобно тому как раньше, отсекая части от [бóльших] частей, мы делили каждый [род], не сделать того же сáмого и с тканьем и, по возможности быстро пробежав весь путь, не прийти снова к тому, что для нас полезно?

Сократ мл. Как ты говоришь?

Чужеземец. Пусть ответом послужит тебе само рассуждение.

Сократ мл. Ты прекрасно сказал.

Чужеземец. Все, что мы производим и приобретаем, служит нам либо для созидания чего-либо, либо для защиты от страданий. А из того, что защищает нас от страданий, одни вещи служат противоядиями — божественными и человеческими, другие — средствами защиты. Из последних же одни — это военное оружие, другие — охранные средства; а из охранных средств одни — это укрытия, другие же — средства защиты от холода и жары. Из этих средств одни — это кровли домов, другие — различные покровы. Из покровов одни — это ковры, другие — накидки. Из накидок же одни — цельные, другие состоят из частей. Из этих последних одни — сшитые, другие же связаны и держатся без швов. А из этих несшитых накидок одни делаются из растительных нитей, другие же — из волос. Те, что сделаны из волос, одни скреплены водой и землей, другие же связаны между собой. Так не защитным ли средствам и покровам, созданным путем такого взаимного переплетения, дали мы имя одежды? А искусство, которое преимущественно печется об одежде, не назвать ли нам портняжным ремеслом, подобно тому как мы раньше искусство, пекущееся о государствах, назвали государственным? И мы можем сказать, что ткацкое искусство, поскольку оно составляет наибольшую часть портняжного ремесла, ничем от него не отличается, кроме как именем, точно так же как искусство царствовать ничем иным не отличается от искусства государственного правления.

Сократ мл. Совершенно верно.

Чужеземец. Сообразим же после этого, что искусство тканья одежды, названное таким образом, кто-нибудь мог бы счесть достаточно ясно определенным, не сумев понять, что оно еще не отделено от очень близких ему искусств, хотя от других, родственных искусств и отграничено.

Сократ мл. От каких это родственных?

Чужеземец. Кажется, ты не уследил за сказанным. Видно, надо теперь идти назад от конца. Ведь если тебе понятно, что это такое — родственное искусство, то смотри: от нашего искусства мы сейчас только отделили искусство составлять ковры — те, которыми укрываются, и те, что подстилают.

Сократ мл. Понимаю.

Чужеземец. Мы отделили также все ремесла по льну и жгутам и прочим растительным, как мы их назвали в рассуждении, нитям; отделили и валяльное искусство, и стачивание с помощью шитья и швов: сюда преимущественно относится сапожное мастерство.

Сократ мл. Безусловно.

Чужеземец. Далее, мы отделили всевозможную работу по цельным накидкам, то есть кожевенное искусство, затем кровельное искусство, применяемое в домостроительстве, в плотничьем ремесле в целом и во всех искусствах, занятых предохранением от проникновения влаги; отделили также искусство оград, защищающих от воров и насильников, как занимающееся изготовлением защитных средств и укреплением ворот и дверей, а также все прочее, что представляет собой часть искусства скреплять гвоздями. Далее, мы отсекли и искусство вооружения — часть огромного и разнообразного мастерства по сооружению защитных приспособлений. В самом же начале мы отделили целиком магическое искусство, занимающееся лекарствами, и оставили, как нам показалось верным, искомое — то, что уберегает от стужи, изготовляет шерстяные накидки и носит наименование ткацкого искусства.

Сократ мл. Выходит, так.

Чужеземец. Но это, мой мальчик, еще не конец. Ведь в начале изготовления одежды делается нечто прямо противоположное тканью́.

Сократ мл. Как так?

Чужеземец. Дело тканья — некое переплетение.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Существует также и распускание того, что было соединено и сплетено.

Сократ мл. Какое распускание?

Чужеземец. Это — дело чесального искусства. Ведь не посмеем же мы назвать ткацкое искусство чесальным, а чесальное — ткацким?

Сократ мл. Ни в коем случае.

Чужеземец. И так же, если кто назовет ткачеством изготовление утка и основы, ведь он даст ему необычное и ложное наименование?

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. А валяльное и портняжное искусство в целом мы, что же, будем считать не уходом или заботой об одежде, а назовем все это ткачеством?

Сократ мл. Ни в коем случае.

Чужеземец. Однако все они станут оспаривать уход за одеждой и ее изготовление у ткацкого мастерства, оставляя за ним бóльшую долю, но и себе уделяя немалую часть.

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. Да вдобавок, надо думать, и искусства, с помощью которых изготовляются ткацкие орудия, вообразят себя причинами появления на свет всякой ткани.

Сократ мл. Несомненно.

Чужеземец. Так будет ли наше объяснение ткацкого искусства в отношении той части, которую мы выделили, полным и определенным, если мы допустим, что из всех видов ухода за шерстью это наиболее прекрасный и великий вид? Или же мы выскажем таким образом нечто истинное, однако малопонятное и незавершенное, пока мы не отделили от тканья и все эти искусства?

Сократ мл. Да, это так.

Чужеземец. Что ж, не сделать ли нам того, о чем мы говорим, чтобы наше рассуждение шло по порядку?

Сократ мл. Почему бы этого и не сделать?

Чужеземец. Итак, во всем том, что делается, различим прежде всего два искусства.

Сократ мл. Какие же?

Чужеземец. Одно из них — вспомогательная причина созидания, другое — причина как таковая.

Сократ мл. Как это?

Чужеземец. Все искусства, создающие не само изделие, но орудия для тех, кто его производит, — орудия, без которых никогда не была бы выполнена задача любого из искусств, — носят название вспомогательных причин; те же искусства, которые производят само изделие, — причин как таковых.

Сократ мл. Это имеет под собой основание.

Чужеземец. Согласно этому, мы назовем все искусства, изготовляющие веретена, челноки и прочие орудия для производства одежд, вспомогательными причинами, те же искусства, что заботятся о самих изделиях и их производят, — причинами как таковыми.

Сократ мл. Совершенно верно.

Чужеземец. А из причин как таковых искусство стирки, портняжное дело и прочие виды ухода [за одеждой], которые все принадлежат к обширному искусству украшения, прилично выделить в отдельную часть, назвав все вместе валяльным искусством.

Сократ мл. Прекрасно.

Чужеземец. Да и чесальное, и прядильное искусства, а также все остальные части производства одежды, как мы их назвали, составляют одно искусство, которое люди называют шерстопрядильным.

Сократ мл. Да, не иначе!

Чужеземец. Шерстопрядильное же искусство пусть будет рассечено надвое, причем каждый раздел одновременно будет составлять часть двух искусств.

Сократ мл. Как это?

Чужеземец. Чесальное искусство и половина искусства пользования челноком — поскольку они разделяют то, что сплетено вместе, — некоторым образом относятся (чтобы назвать это одним словом) к самому́ шерстопрядильному искусству; но, кроме того, есть еще два больших искусства, распространяющихся на всё: это искусство соединения и искусство разделения.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. К искусству разделения относится чесальное искусство и все то, что было сейчас упомянуто. Ведь все эти названия произошли от разделения шерстяных нитей и основы, но челнок делает это по-одному, руки же — по-другому.

Сократ мл. Безусловно, так.

Чужеземец. Теперь снова возьмем вместе часть соединительного искусства и относящуюся к нему часть искусства шерстопрядильного. Все то, что относилось здесь к разделительному искусству, оставим в покое, а шерстопрядильное искусство снова разделим на разделительную и соединительную части.

Сократ мл. Пусть будет разделено.

Чужеземец. Но соединительную часть совместно с шерстопрядильной тебе снова надо разделить, Сократ, если мы хотим достаточно точно постичь ткацкое искусство.

Сократ мл. Значит, надо это сделать.

Чужеземец. Да, надо. И мы скажем, что в этом случае одна часть соединительного искусства — сучение, другая же — плетение.

Сократ мл. Понял, понял: мне кажется, говоря о сучении, ты имеешь в виду работу по основе.

Чужеземец. Не только ее, но и работу с уткóм. Или мы можем сказать, что она делается без сучения?

Сократ мл. Ни в коем случае.

Чужеземец. Итак, тебе следует разграничить то и другое: возможно, это разграничение тебе пригодится.

Сократ мл. Каким образом?

Чужеземец. А вот каким: из творений чесального искусства то, что вытягивается в длину, а также обладает и шириной, мы ведь называем пучком?

Сократ мл. Да.

Чужеземец. А свитый веретеном и ставший прочной пряжей, этот пучок оказывается, скажешь ты, основой; искусство же, вытягивающее основу, ты назовешь искусством ее приготовлять.

Сократ мл. Правильно.

Чужеземец. Все то, что допускает мягкую пряжу и, вплетенное в основу, позволяет мягко начесывать ворс, мы называем уткóм, а предназначенное для этого мастерство — искусством прясть утóк.

Сократ мл. Совершенно верно.

Чужеземец. И вот, следовательно, та часть ткацкого искусства, которую мы предположительно выделили, ясна теперь, как кажется, всякому: ибо когда соединительная часть шерстопрядильного искусства путем переплетения основы и утќа создает плетение и получается цельноплетеное шерстяное платье, то искусство, направленное на это, мы называем ткацким.

Сократ мл. Совершенно верно.

Чужеземец. Пусть будет так. Но почему мы тотчас же не ответили, что искусство сплетения утќа и основы и есть то, что мы называем ткацким искусством, а ходили вокруг да около, давая много лишних определений?

Сократ мл. Но мне, чужеземец, ничего из сказанного не показалось лишним.

Чужеземец. Ничего удивительного: но скоро, мой милый, тебе это, быть может, покажется. И чтобы предотвратить этот недуг, который может часто впоследствии возникать (ничего странного в этом нет), выслушай слово, близко касающееся всех таких случаев.

Сократ мл. Говори, говори.

Чужеземец. Давай же сначала рассмотрим все виды излишества и недостатка, чтобы на достаточном основании хвалить либо порицать то, что в подобных беседах говорится слишком длинно или, наоборот, слишком кратко.

Сократ мл. Надо так сделать.

Чужеземец. Ну, коль скоро об этих самых вещах зайдет у нас речь, она будет, думается мне, правильной.

Сократ мл. О каких вещах?

Чужеземец. О длиннотах и о краткости и о всяком излишестве и недостатке. Существует же для этого искусство измерения.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Разделим его на две части, ведь это нужно для той цели, достичь которой мы сейчас торопимся.

Сократ мл. Скажи, пожалуйста, какое же здесь будет деление?

Чужеземец. А вот какое: одна часть — это взаимоотношение великого и малого; другая — необходимая сущность становления.

Сократ мл. Как, как ты говоришь?

Чужеземец. Не кажется ли тебе естественным называть бóльшее бóльшим лишь в отношении к меньшему? И меньшее меньшим лишь в отношении большего и ничего иного?

Сократ мл. Да, кажется.

Чужеземец. Далее. То, что превышает природу умеренного, и то, что превышаемо ею как на словах, так и на деле, не назовем ли мы действи-

тельно становящимся? Ведь именно этим более всего отличаются среди нас плохие и хорошие люди?

Сократ мл. Это очевидно.

Чужеземец. Значит, нам надо считать двоякой сущность великого и малого и двояким суждение о них и рассматривать их не только так, как мы говорили недавно — в их отношении друг к другу, но скорее, как было сказано теперь, одну [их сущность] надо рассматривать во взаимоотношении, а другую — в ее отношении к умеренному. А для чего все это — хотим ли мы знать?

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Если относить природу большего только к меньшему, то мы никогда не найдем его отношения к умеренному, не так ли?

Сократ мл. Так.

Чужеземец. Но таким образом не погубим ли мы и сами искусства, и все их дела, а заодно не уничтожим ли мы и политика, и ткацкое искусство, о котором шла речь? Ведь все они остерегаются того, что превышает умеренное или меньше него, — потому что усматривают в этом не пустяк, а помеху делу: сохраняя таким образом меру, они совершают все хорошее и прекрасное.

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. Ведь если мы уничтожим политика, наш поиск царственного знания зайдет в тупик.

Сократ мл. Да, совершенно.

Чужеземец. Значит, подобно тому как в «Софисте» мы вынуждены были признать, что существует несуществующее, — ведь к этому привело нас рассуждение — и сейчас нам, видно, придется сказать, что большее и меньшее измеримы не только друг по отношению к другу, но и по отношению к становлению меры? Ведь невозможно, чтобы политик или другой какой-либо знаток практических дел был бесспорно признан таковым до того, как по этому вопросу будет достигнуто согласие.

Сократ мл. Значит, надо как можно скорее это согласие установить.

Чужеземец. Но дело это, Сократ, еще более трудное, чем то, а мы помним, каким долгим оно было. Впрочем, справедливым будет следующее предположение относительно того и другого...

Сократ мл. Какое же?

Чужеземец. А вот какое: впоследствии для точного пояснения главного вопроса понадобится изложенное нами сейчас. А что оно для нашей ближайшей цели вполне хорошо и достаточно, мне кажется, прекрасно поможет нам понять следующее положение: надо считать, что для всех искусств в равной степени большее и меньшее измеряются не только в отношении друг к другу, но и в отношении к становлению меры. Ибо если существует это, то существует и тó, а если существует тó, значит, существует и это, и, не будь какого-нибудь из них, не было бы ни того ни другого.

Сократ мл. Это верно, но что же дальше?

Чужеземец. Ясно, что мы разделим искусство измерения, как было сказано, на две части, причем к одной отнесем все искусства, измеряющие число, длину, глубину, ширину и скорость путем сопоставления с противоположным, а к другой — те искусства, которые измеряют все это путем сопоставления с умеренным, подобающим, своевременным, надлежащим и со всем тем, что составляет середину между двумя крайностями.

Сократ мл. Ты назвал два огромных раздела, сильно отличающихся один от другого.

Чужеземец. То, Сократ, что люди изысканного ума говорят иногда, полагая, будто произносят нечто в высшей степени мудрое, а именно, что искусство измерения направлено на все становящееся, — это самое мы сейчас

и сказали, ибо все, что относится к области искусств, каким-то образом причастно измерению. Но люди эти, не привыкнув рассматривать подобные вещи, деля их на виды, валят их все в одну кучу, несмотря на огромное существующее между ними различие, и почитают их тождественными, а также и наоборот: не разделяют на надлежащие части то, что требует такого деления. Между тем следует, когда уж замечаешь общность, существующую между многими вещами, не отступать, прежде чем не заметишь всех отличий, которые заключены в каждом виде, и, наоборот, если увидишь всевозможные несходства между многими вещами, не считать возможным, смутившись, прекратить наблюдение раньше, чем заключишь в единое подобие все родственные свойства и охватишь их единородной сущностью.

Однако об этом, а также обо всем избыточном и недостаточном сказанного будет довольно. Сохраним лишь выделенные нами здесь два рода измерительного искусства и постараемся запомнить, чтó они собой представляют.

Сократ мл. Постараемся.

Чужеземец. Ну что ж, перейдем теперь к другому рассуждению — относительно того сáмого, чтó мы ищем, и обо всех вообще обстоятельствах подобного рода бесед.

Сократ мл. О каком рассуждении ты говоришь?

Чужеземец. Если бы кто-нибудь спросил нас относительно беседы, касающейся изучения грамоты: когда задается кому-нибудь вопрос, из каких букв состоит некое имя, ради чего предпринимается это исследование — ради самогó предложенного вопроса или ради того, чтобы стать более знающим во всех вопросах, которые могут быть поставлены, — как бы мы на это ответили?

Сократ мл. Разумеется, чтобы знать всё.

Чужеземец. А как же обстоит дело с нашим исследованием политика? Предпринимается ли оно ради него самого или же для того, чтобы стать более сведущими в диалектике всего?

Сократ мл. Разумеется, ради последнего.

Чужеземец. В самом деле, ведь никто, находясь в здравом уме, не стал бы гоняться за понятием ткацкого искусства ради самого этого искусства. Однако, думаю я, от большинства людей скрыто, что для облегчения познания некоторых вещей существуют некие чувственные подобия, которые совсем нетрудно выявить, когда кто-нибудь хочет человеку, интересующемуся их объяснением, без труда, хлопот и рассуждений дать ответ. Что же касается вещей самых высоких и чтимых, то для объяснения их людям не существует уподобления, с помощью которого кто-нибудь мог бы достаточно наполнить душу вопрошающего, применив это уподобление к какому-либо из соответствующих ощущений. Поэтому-то и надо в каждом упражнять способность давать объяснение и его воспринимать. Ибо бестелесное — величайшее и самое прекрасное — ясно обнаруживается лишь с помощью объяснения, и только него, и вот ради этого-то и было сказано все то, что сейчас говорилось. Упражняться же, чего бы это ни касалось, гораздо легче бывает в малых вещах, чем в большом.

Сократ мл. Ты великолепно сказал.

Чужеземец. Давай же припомним, из-за чего мы обо всем этом заговорили.

Сократ мл. Да, из-за чего?

Чужеземец. Не в последнюю очередь — из-за неуклюжего многословия речей относительно ткацкого искусства, переворота во Вселенной и сущности небытия в связи с софистом и из-за вызванной этой речью скуки. Понимая, что все это было очень длинно, и коря самих себя, мы убоялись наговорить много лишнего. И чтобы этого с нами не повторилось, скажу, что все прежнее было говорено нами именно с этой целью.

Сократ мл. Пусть будет так. Ты только говори по порядку.

Чужеземец. Следовательно, я говорю, что мне и тебе надо, припомнив только что сказанное, всегда выражать похвалу или порицание тому, что говорится, соответственно за краткость и за длинноты, причем мы должны судить не на основании сравнения длины одной и другой речи, но в соответствии с той частью измерительного искусства, которую, как мы сказали тогда, надо иметь в виду, а именно — сообразующейся с подобающим.

Сократ мл. Правильно.

Чужеземец. Однако не в отношении ко всему. Когда речь идет об удовольствии, нам вовсе нет нужды определять подобающую ему продолжительность, разве что мимоходом; когда же речь идет о том, чтобы как можно скорее и легче решить поставленную задачу, разум велит стремиться к этому лишь во вторую, не в первую очередь. Более всего и в первую очередь он велит почитать сам способ решения, состоящий в том, чтобы различать всё по видам и стараться дать объяснение, не считаясь с длиннотами, если они делают слушателя изобретательнее; точно так же обстоит дело и с краткостью.

И вот еще что: тому, кто порицает подобные беседы за длину речи и кто не приемлет таких обходных движений, не следует слишком легко и скоро позволять корить речь лишь за то, что она длинна, но надо еще требовать, чтобы он указал, каким образом она может стать короче и сделать беседующих лучшими диалектиками, чем они были раньше, более изобретательными в рассуждении и объяснении сущностей; в остальном же собеседникам не следует особенно заботиться о порицаниях и похвалах, да и слушать-то им подобные речи вовсе негоже.

Но будет об этом, коли ты со мной согласен. Вернемся к политику, беря в пример уже объясненное нами ткацкое искусство.

Сократ мл. Ты прекрасно сказал. Сделаем же, как ты говоришь.

Чужеземец. Итак, искусство царя отделено нами от многих родственных ему искусств, особенно же от тех, что относятся к уходу за стадами. Теперь, скажем мы, следует отделить друг от друга те искусства, которые выступают в качестве основных и вспомогательных причин в жизни самого́ государства.

Сократ мл. Правильно.

Чужеземец. А знаешь ли ты, что их трудно разделить надвое? И причина этого, когда мы двинемся дальше, станет вполне очевидной.

Сократ мл. Значит, и не нужно делить надвое.

Чужеземец. Разделим же их почленно, наподобие жертвенного животного, раз уж нельзя делить надвое: ведь всегда следует брать наименьшее число частей.

Сократ мл. Как же мы поступим теперь?

Чужеземец. А как прежде, когда речь шла об изготовлении ткацких орудий: сколько бы ни было таких искусств, мы все их отнесли к причинам вспомогательным.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. И сейчас нам, еще более, чем тогда, надобно поступить точно так же. Сколько бы искусств ни занимались изготовлением большого ли, малого ли орудия для государства, все их надо отнести к вспомогательным причинам, ведь без них не было бы ни государства, ни политики, хотя мы и не припишем им создание царского искусства.

Сократ мл. Конечно, нет.

Чужеземец. Впрочем, нелегкое предстоит нам дело, если мы беремся отделить этот род от прочих, ведь сказать, что нечто есть орудие чего-то одного из существующего, было бы вполне убедительным; однако мы будем говорить о другой принадлежности государства.

Сократ мл. Какой же именно?

Чужеземец. Той, которая не обладает указанным свойством и связана

не с причиной возникновения, как это верно для орудия, а с сохранением того, что уже создано.

Сократ мл. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. Многообразный род, одновременно сухой и влажный, огненный и лишенный огня, единое имя которого — «сосуд»: род этот обширен и, как я думаю, не имеет никакого отношения к искомому знанию.

Сократ мл. Да и как ему иметь?

Чужеземец. Третий, отличный от этих двух род государственных принадлежностей, часто наблюдаемый, одновременно сухопутный и водный, весьма подвижный и неподвижный, драгоценный и вовсе не имеющий цены, также носит единственное имя, потому что в целом он создан ради некоего восседания и всегда служит кому-то сиденьем.

Сократ мл. Что же это?

Чужеземец. Род этот мы называем повозкой, и относится он вовсе не к искусству государственного правления, а скорее к плотничьему, гончарному и кузнечному делу.

Сократ мл. Понимаю.

Чужеземец. Что же сказать о четвертом роде? Скажем ли мы, что он отличен от тех трех, хотя в нем и содержится большая часть того, о чем говорилось выше, — всякая одежда, значительная толика оружия, стéны, всевозможные земляные и каменные перекрытия и тысячи других подобных вещей? Так как все это производится для защиты, то справедливее всего было бы назвать весь этот род защитным и отнести его к домостроительному и ткацкому искусствам, но никак не к искусству государственного правления.

Сократ мл. Безусловно.

Чужеземец. А к пятому роду не причислить ли нам все то, что относится к искусствам украшения и живописи и что, пользуясь этим последним и музыкой, создает подражания, направленные исключительно к нашему удовольствию и по праву охватываемые единым именем?

Сократ мл. Каким именно?

Чужеземец. Примерно таким: игра.

Сократ мл. Да, конечно.

Чужеземец. Итак, вот что будет приличным общим названием для всех подобного рода вещей, ведь все это делается не всерьез, но ради забавы.

Сократ мл. И это мне почти что понятно.

Чужеземец. Тó же, что доставляет всему этому материал, из которого и на котором творят свои изделия все перечисленные искусства, — этот разнообразный род, порождение многих других искусств — не назовем ли мы шестым?

Сократ мл. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. Золото, серебро и другие добываемые из земли металлы, а также все то, что лесорубы и пильщики поставляют искусству плотника и корзинщика; далее, искусство драть лыко с деревьев и снимать шкуры с животных и все прочие подобного рода искусства — те, что изготовляют пробки, папирус, ремни, — все они доставляют возможность создавать сложные виды из несложных родов. Мы назовем все это единым именем простейших исконных принадлежностей человечества, не имеющих никакого отношения к царскому знанию.

Сократ мл. Прекрасно.

Чужеземец. Седьмым родом следует назвать добывание пищи и все то, что, будучи примешано к телу, обладает способностью своими частями поддерживать его части; название же всему этому роду будет «наш кормилец», коль скоро мы не подберем ему лучшего. Род этот мы скорее отне-

сем к земледелию, охоте, гимнастике, врачеванию и поварскому искусству, чем к искусству государственного правления.

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. Итак, почти все, что нам принадлежит, кроме домашних животных, содержится в этих семи родах. Смотри-ка, самым справедливым расположением их было бы следующее: сначала — род простейших исконных вещей, затем — орудия, сосуды, повозки, покровы, игра, питание. Мы оставляем в стороне незначительные вещи, которые могли бы быть отнесены к одному из этих семи родов и которые мы упустили из виду: таков вид монет, печатей и разных чеканных знаков, ибо эти вещи не составляют большого одноименного рода, но могут быть отнесены, хоть и с натяжкой, одни — к украшениям, другие — к орудиям.

Что же касается приобретения домашних животных (если исключить рабов), — то оно целиком входит в искусство ухода за стадом в том виде, как мы его подразделили раньше.

Сократ мл. Безусловно.

Чужеземец. Остаются рабы и другие слуги, среди которых, я полагаю, найдутся такие, что станут оспаривать у царя его мастерство, как оспаривают его у ткача, согласно тому, что сказали мы раньше, прядильщики, чесальщики и прочие подобного рода умельцы. А все остальные, названные нами вспомогательными причинами, вместе с их перечисленными сейчас занятиями отделены нами и устранены от царского занятия — искусства государственного правления.

Сократ мл. Похоже, что так.

Чужеземец. Давай же приступим ближе и рассмотрим прочие роды, чтоб основательнее их узнать.

Сократ мл. Да, это необходимо.

Чужеземец. Главные слуги, если смотреть с такой точки зрения, оказывается, имеют занятия и качества, противоположные тем, которые мы за ними предполагали.

Сократ мл. О каких слугах ты говоришь?

Чужеземец. О слугах, приобретаемых путем купли-продажи; их можно, бесспорно, назвать рабами, и они менее всего причастны царскому искусству.

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. Далее. Свободные люди, добровольно примыкающие к сословию слуг, поставляющие друг другу плоды земледелия и других ремесел и распределяющие их между собой, одни на рынках, другие переезжая из города в город по суше и по воде, а также обменивающие деньги на товар и на другие товары, — иначе говоря, люди, которых мы называем менялами, купцами, владельцами судов и мелочными торговцами, станут ли считать себя причастными искусству государственного правления?

Сократ мл. Скорее уж, может быть, искусству купли-продажи.

Чужеземец. И тех, кто, как мы видим, весьма охотно служит по найму и всем услужает, мы ведь не сочтем причастными царскому искусству?

Сократ мл. Как можно!

Чужеземец. А что сказать о тех, кто оказывает нам всякий раз вот какие услуги...

Сократ мл. Какие? О чем ты говоришь?

Чужеземец. Я говорю об услугах рода глашатаев, а также о тех, кто искушен в искусстве письмен и часто оказывает нам помощь, и о многих других весьма искусных в деле оказания услуг властям. Что мы о них скажем?

Сократ мл. Что они, как ты и сказал, слуги, а не правители государств.

Чужеземец. Однако не во сне же я молвил, что таким путем обнаружатся

люди, особо притязающие на причастность к государственному искусству. Но весьма странно было бы искать государственных людей в сословии слуг.

Сократ мл. Несомненно.

Чужеземец. Приблизимся, однако, к тем, кто пока еще не испытан. И в тех, кто занимается прорицаниями, есть какая-то частица служебного знания, ведь они считаются меж людьми толкователями воли богов.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Точно так же и род жрецов, как считают обычно, сведущ в том, чтобы путем жертвоприношения делать наши дары угодными богам, а у них с помощью молитв испрашивать для нас различные блага. То и другое — части служебного искусства.

Сократ мл. Это очевидно.

Чужеземец. Что ж, мне кажется, мы напали уже на след, по которому можем идти вперед. Ведь положение жрецов и прорицателей таково, что они исполнены высочайших помыслов и пользуются великим почетом благодаря важности их начинаний. В Египте царь не может без жреческого сана осуществлять правление, и если даже кто-нибудь из другого сословия путем насилия восходит там на престол, то в дальнейшем он все равно должен быть посвящен в жреческий сан. Так же и у эллинов повсеместно поручается высочайшим властям приносить самые важные жертвоприношения. Ведь и у вас — это совершенно очевидно — дело обстоит так, как я говорю: тому из вас, кому выпадет жребий царствовать, поручаются самые торжественные и древние жертвоприношения.

Сократ мл. Да, несомненно.

Чужеземец. Итак, нам надо рассмотреть этих избранных жеребьевкой царей и жрецов, а также их слуг и еще некую многочисленную толпу, недавно представившуюся нашему взору после того, как мы отделили всех остальных.

Сократ мл. О ком ты говоришь?

Чужеземец. О людях весьма странных.

Сократ мл. А именно?

Чужеземец. На первый взгляд этот род кажется очень многообразном. Многие из этих мужей походят на львов, некоторые — на кентавров и на другие подобные создания, большинство же — на сатиров и на сходные с ними существа, слабые и изменчивые: они быстро меняют свой облик и свои свойства на другие. Да, наконец-то, Сократ, мне кажется, я понял, что это за люди.

Сократ мл. Ну так скажи. Ведь похоже, что ты усмотрел что-то несообразное.

Чужеземец. Да, это кажется всем несообразным по неведению. Я и сам испытал вот лишь сейчас недоумение, узрев сборище, занятое делами города.

Сократ мл. Что за сборище?

Чужеземец. Это величайшие шарлатаны из софистов, искуснейшие в этом деле. Нам необходимо отделить их, хоть это и очень трудно, от действительных политиков и царей, если только мы хотим хорошо уяснить себе то, что мы ищем.

Сократ мл. Да, этого ни в коем случае нельзя упустить.

Чужеземец. Я тоже так считаю. Скажи же мне вот что...

Сократ мл. Что?

Чужеземец. У нас монархия — это один из видов государственного правления?

Сократ мл. Да.

Чужеземец. А после монархии, я думаю, надо назвать правление немногих.

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Третий же вид государственного устройства не есть ли правление большинства и не носит ли оно имя демократии?

Сократ мл. Да, несомненно.

Чужеземец. А не образуется ли из этих трех видов пять, если два первых вида порождают для себя из самих себя другие названия?

Сократ мл. Какие же это названия?

Чужеземец. Если принять во внимание имеющиеся в этих двух видах государственного устройства насилие и добрую волю, бедность и богатство, законность и беззаконие, то каждый из них можно разделить надвое, причем монархия будет носить два имени: тирании и царской власти.

Сократ мл. Да, конечно.

Чужеземец. А государство, управляемое немногими, будет носить название аристократии или же олигархии.

Сократ мл. Несомненно.

Чужеземец. Что касается демократии, то правит ли большинство теми, кто обладает имуществом, насильственно или согласно с доброй волей последних, точно ли оно соблюдает законы или же нет, никто ей, как правило, не даст иного имени.

Сократ мл. Это верно.

Чужеземец. Что же? Сочтем ли мы какое-либо из этих устройств правильным, если оно находится в этих границах, то есть управляется одним, немногими или большинством, богатыми или бедными, насильственно или согласно с доброй волей и имеет установления или же лишено законов?

Сократ мл. А что препятствует тому, чтобы так считать?

Чужеземец. Посмотри же пристальнее, следуя этим путем...

Сократ мл. Каким?

Чужеземец. Останемся ли мы при том, что сказали раньше, или же отступим от этого?

Сократ мл. О чем ты говоришь?

Чужеземец. Мы говорили, что царское правление есть некое знание.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Но мы выбрали его не из всех вообще знаний, но выделили уменье судить и повелевать.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. А уменье повелевать мы разделили на повелевание неодушевленными видами и одушевленными существами; разделив же его таким образом, мы пришли наконец сюда, не упустив из виду знания, хоть и не можем его достаточно точно определить.

Сократ мл. Ты правильно говоришь.

Чужеземец. Итак, мы понимаем теперь, что определяющей границей тут будет не количество правителей — много их или мало, не насилие или добрая воля. а также не бедность или богатство, но некое знание, — если только мы хотим следовать тому, что было сказано раньше.

Сократ мл. Иное допущение невозможно.

Чужеземец. Значит, необходимо рассмотреть это теперь следующим образом: в каком из упомянутых нами государственных устройств кроется уменье управлять людьми? Ведь это одно из сложнейших и самых труднодостижимых умений. Его надо понять для того, чтобы знать, кого следует отделить от разумного государя из тех, кто делает вид, что они политики, и убеждает в этом многих, на самом же деле вовсе не таковы.

Сократ мл. Надо это сделать так, как указало нам рассуждение.

Чужеземец. Неужели можно полагать, что большинство людей в государстве может обладать этим знанием?

Сократ мл. Вряд ли!

Чужеземец. А в городе с населением в тысячу человек может ли им обладать сто или хотя бы пятьдесят мужей?

Сократ мл. Если так, то это было бы легчайшим из всех искусств; а мы знаем, что из тысячи человек не найдется против остальных эллинов такого количества даже отличных игроков в шашки, не то что царей. Мы должны в соответствии с прежним рассуждением наречь царем того, кто обладает царским знанием, — правит ли он на самом деле или нет.

Чужеземец. Ты верно вспомнил. Согласно этому, хорошее правление, если только оно бывает, следует искать у одного, двоих или во всяком случае немногих людей.

Сократ мл. Конечно!

Чужеземец. И мы должны будем считать, как мы это сейчас решили, что, правят ли эти люди согласно нашей доброй воле или против нее, согласно установлениям или без них, богаты они или бедны, они правят в соответствии с неким искусством правления. Ведь врачей мы почитаем врачами независимо от того, лечат ли они нас по нашему согласию или против нашей воли, когда они делают нам разрезы, прижигания или, пользуя нас, причиняют другую какую-то боль, действуют они согласно установлениям или помимо них и богаты ли они или бедны, — пока они руководствуются искусством, очищая или как-то по-иному ослабляя либо, наоборот, укрепляя наше тело, — лишь бы врачеватели действовали на благо наших тел, превращали их из слабых в более крепкие и тем самым всегда спасали врачуемых. Именно таким образом, а не иным мы дадим правильное определение власти врача, как и всякой другой власти.

Сократ мл. Ты совершенно прав.

Чужеземец. И из государственных устройств то необходимо будет единственно правильным, в котором можно будет обнаружить истинно знающих правителей, а не правителей, которые лишь кажутся таковыми; и будет уже неважно, правят ли они по законам или без них, согласно доброй воле или против нее, бедны они или богаты: принимать это в расчет никогда и ни в коем случае не будет правильным.

Сократ мл. Прекрасно.

Чужеземец. И пусть они очищают государство, казня или изгоняя некоторых, во имя его блага, пусть уменьшают его население, выводя из города подобно пчелиному рою колонии, или увеличивают его, включая в него каких-либо иноземных граждан, — до тех пор, пока это делается на основе знания и справедливости и государство по мере сил превращается из худшего в лучшее, мы будем называть такое государственное устройство — в указанных границах — единственно правильным. Другие же государственные устройства, которые мы считали правильными, следует признать не подлинными, не действительно правильными, а лишь подражаниями правильному устройству, причем те, которые мы называем благоустроенными, подражают ему в лучшем, остальные же в худшем.

Сократ мл. Чужеземец, обо всем прочем ты говорил, как нужно; а вот о том, что следует управлять без законов, слышать тяжко.

Чужеземец. Ты чуть-чуть опередил меня своим вопросом, Сократ: ведь я и сам хотел расспросить тебя, принимаешь ли ты все мной сказанное, или что-нибудь из этого тебе неугодно. Теперь же ясно, что мы стремимся разобрать правильность правления без законов.

Сократ мл. Совершенно верно.

Чужеземец. Некоторым образом ясно, что законодательство — это часть царского искусства; однако прекраснее всего, когда сила не у законов, а в руках царственного мужа, обладающего разумом. И знаешь почему?

Сократ мл. Нет. Почему?

Чужеземец. Потому что закон никак не может со всей точностью и справедливостью охватить то, что является наилучшим для каждого, и это ему предписать. Ведь несходство, существующее между людьми и между делами людей, а также и то, что ничто человеческое, так сказать, никогда не находится в покое, — все это не допускает однозначного проявления какого бы то ни было искусства в отношении всех людей и на все времена. Согласимся ли мы в этом?

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Закон же, как мы наблюдаем, стремится именно к этому, подобно самонадеянному и невежественному человеку, который никому ничего не дозволяет ни делать без его приказа, ни даже спрашивать, хотя бы кому-то что-нибудь новое и представилось лучшим в сравнении с тем, что он наказал.

Сократ мл. Сущая правда: закон поступает по отношению к каждому из нас именно так, как ты говоришь.

Чужеземец. Следовательно, невозможно, чтобы совершенно простое соответствовало тому, что никогда простым не бывает.

Сократ мл. Видимо, так.

Чужеземец. Для чего же нужно законодательство, если закон несовершенен? Мы должны найти этому причину.

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. Ведь у вас, как и в других городах, существует обычай всенародных упражнений — в беге ли или еще в чем-нибудь — ради поощрения духа соперничества?

Сократ мл. Да, это очень распространено.

Чужеземец. Давай же припомним приказания тех, кто сведущ в гимнастических упражнениях и имеет власть эти приказания отдавать.

Сократ мл. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. Они не считают уместным вдаваться в тонкости, имея в виду каждого в отдельности, и давать указания, что полезно для тела данного человека; наоборот, они думают, что надо более грубо и приближенно давать наказы, так, чтобы они в целом приносили пользу телам большей части людей.

Сократ мл. Совершенно верно.

Чужеземец. Потому-то, возможно, они одинаково распределяют между всеми нагрузку, то приказывая всем одновременно бежать, то останавливая их бег, борьбу или другие телесные упражнения.

Сократ мл. Да, это так.

Чужеземец. Значит, мы будем считать, что и законодатель, дающий наказ своему стаду относительно справедливости и взаимных обязательств, не сможет, адресуя этот наказ всем вместе, дать точные и соответствующие указания каждому в отдельности.

Сократ мл. Видимо, это так.

Чужеземец. Он издаст, думаю я, законы, носящие самый общий характер, адресованные большинству, каждому же — лишь в более грубом виде, будет ли он излагать их письменно или же устно, в соответствии с неписаными отечественными законами.

Сократ мл. Правильно.

Чужеземец. Конечно, правильно. Да и в состоянии ли, Сократ, кто-нибудь находиться всю жизнь при каждом, давая ему самые разные и полезные указания? А если бы кто-то и был в состоянии из тех, кто действительно получил в удел царственное познание, то едва ли он пожелал бы, записывая эти пресловутые законы, сам наложить на себя оковы.

Сократ мл. Да, чужеземец, это ясно из только что сказанного.

Чужеземец. Еще более ясным это станет из последующего.

Сократ мл. Из чего именно?

Чужеземец. А вот: скажем ли мы, что врач или учитель гимнастики, собираясь уехать и долгое время пробыть вдали от своих подопечных, сочтет нужным оставить им памятную записку с предписаниями, адресованными этим больным или ученикам гимнастики, чтобы они ничего не забыли?

Сократ мл. Так.

Чужеземец. А что, если он пробудет в отсутствии меньше, чем ожидал? Неужели, вернувшись, он не посмеет дать другие предписания вопреки тому, что было написано раньше, учитывая, что из-за перемены ли ветра или других неожиданностей погоды больным стало лучше? Неужели он станет упорствовать и считать, будто не следует отступать от того, что было установлено прежде, и будто ни ему не следует давать новые указания, ни больному осмеливаться преступить написанное, поскольку то, что записано, целительно и направлено к выздоровлению, все же прочее — невежественно и болезнетворно? Если бы такое случилось в науке и истинном искусстве, разве не раздался бы громовой хохот и не были бы подняты на смех подобные предписания?

Сократ мл. Безусловно.

Чужеземец. А если кто пишет о справедливом и несправедливом, прекрасном и постыдном, добром и злом или же устно издает такие законоположения для человеческих стад, пасущихся согласно предписаниям законодателей по городам, причем пишет со знанием дела, или вдруг явится другой кто-либо подобный, неужели же им не будет дозволено установить вопреки написанному другое? И неужели этот запрет, подобно прежнему, о котором мы говорили, не вызовет самого настоящего смеха?

Сократ мл. Конечно, вызовет.

Чужеземец. Знаешь, что в таких случаях говорят обычно люди?

Сократ мл. Пока что не догадываюсь.

Чужеземец. Это звучит очень складно: говорят, что, если кому известны законы, лучшие в сравнении с теми, что были раньше, он должен издавать их не ранее, чем убедит каждого гражданина в отдельности.

Сократ мл. Ну и что же? Разве это неверно?

Чужеземец. Возможно, и верно. Но если кто, никого не убедив, силой навязывает лучшее, какое будет имя такому насилию?.. Однако постой. Скажи мне сначала по поводу прежнего...

Сократ мл. Что именно?

Чужеземец. Если кто, не убедив врачуемого, однако хорошо владея своим искусством, вопреки предписанному станет навязывать лучшее лечение ребенку, мужчине или женщине, как будет называться такое насилие? Ведь скорее любым именем, но только не вредоносной погрешностью против искусства? И насилуемый таким образом может сказать все, что угодно, не скажет он только, будто претерпел нечто вредоносное и невежественное со стороны насилующих его врачей.

Сократ мл. Ты говоришь сущую правду.

Чужеземец. А что у нас называется погрешностью против искусства государственного правления? Разве не то, чтó постыдно, дурно и несправедливо?

Сократ мл. Несомненно.

Чужеземец. Ну а если кого-то насильно заставляют вопреки писаным и неписаным отечественным законам делать другое, то, что лучше и прекраснее прежнего, как должно звучать у таких людей порицание подобного рода насилия, коль скоро они хотят, чтобы оно не превратилось во всеобщее посмешище? Не следует ли им говорить что угодно, кроме того, что насилуемые потерпели при этом от насилующих зло, позор и несправедливость?

Сократ мл. Ты говоришь сущую правду.

Чужеземец. А не получится ли так, что если насилующий богат, то на-

силие его справедливо, если же беден, то наоборот? Или же убедил кто других либо не убедил, богат ли он или беден, согласно установлениям или вопреки им делает он полезное дело, именно эта польза и должна служить вернейшим мерилом правильного управления государством, с помощью которого мудрый и добродетельный муж будет руководить делами подвластных ему людей? Подобно тому как кормчий постоянно блюдет пользу судна и моряков, подчиняясь не писаным установлениям, но искусству, которое для него закон, и так сохраняет жизнь товарищам по плаванию, точно таким же образом заботами умелых правителей соблюдается правильный государственный строй, потому что сила искусства ставится выше законов. И пока руководствующиеся разумом правители во всех делах соблюдают одно великое правило, они не допускают погрешностей: правило же это состоит в там, чтобы, умно и искусно уделяя всем в государстве самую справедливую долю, уметь оберечь всех граждан и по возможности сделать их из худших лучшими.

Сократ мл. Против того, что было тобой сказано, нечего возразить.

Чужеземец. Да и против другого тоже.

Сократ мл. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. А то, что никогда многие, кто бы они ни были, не смогут, овладев подобным знанием, разумно управлять государством; единственно правильное государственное устройство следует искать в малом — среди немногих или у одного, все же прочие государства будут лишь подражаниями, как это было сказано несколько раньше, одни — подражаниями тому лучшему, что есть в правильном государстве, другие — подражаниями худшему.

Сократ мл. Как, как ты сказал? Я ведь и раньше не совсем понял то, что ты говорил о подражаниях.

Чужеземец. А ведь не худо было бы, если бы кто, затеяв это рассуждение, тут же и бросил его, чтобы в дальнейшем не обнаружилась возникшая сейчас в нем погрешность.

Сократ мл. Какая же это погрешность?

Чужеземец. Вот какую погрешность надо искать, не совсем обычную и не легкую для рассмотрения; однако же мы постараемся ее уловить. Смотри-ка: если указанное нами государственное устройство — единственно правильное, по нашему мнению, то, знаешь ли, другим надлежит блюсти себя, следуя его предписаниям и делая то, что мы сейчас одобряем, хотя это и не самое правильное.

Сократ мл. Что же именно мы сейчас одобряем?

Чужеземец. А вот что: никто из граждан никогда не должен сметь поступать вопреки законам, посмевшего же так поступить надо карать смертью и другими крайними мерами. Такое устройство — самое правильное и прекрасное после первого, если бы кто-нибудь вздумал его отменить. Но давай решим, каким образом возникает государственное устройство, названное нами вторым. Ты согласен?

Сократ мл. Безусловно.

Чужеземец. Вернемся же снова к уподоблениям, которые всегда следует применять в отношении царственных правителей.

Сократ мл. О каких уподоблениях ты говоришь?

Чужеземец. О благородном кормчем и о враче, который «сто́ит многих людей»: вглядимся в них и с их помощью создадим себе некий образ.

Сократ мл. Какой же?

Чужеземец. А вот какой: давайте представим себе все, что мы терпим из-за врачей величайшие страдания. Кого из нас они хотят сберечь, того каждый из них оберегает, но уж кого хотят погубить, того они всячески губят — и разрезами, и прижиганиями, да еще велят расходоваться на них,

налагая род некой дани, из которой на больного идет очень мало либо совсем ничего, всем же остальным пользуется сам врач и его слуги. Кончается тем, что врач, приняв в уплату деньги от родственников больного или от его врагов, просто его убивает.

Кормчие тоже делают тысячи подобных вещей. Они, следуя чьему-то злому умыслу, покидают людей на пустынных морских берегах, а также подстраивают так, что люди падают за борт в море, и строят другие козни.

Представь себе, что, обдумав все это, мы вынесем решение, чтобы ни одно из этих искусств не могло впредь неограниченно распоряжаться ни рабами, ни свободными, сами же устроим собрание с представителями либо всего народа, либо только богатых и всем им — как лицам несведущим, так и мастерам в других областях — будет дозволено выражать свое мнение по поводу плавания или болезней: какими лечебными снадобьями и средствами надо лечить больных или же какими пользоваться судами и корабельным оборудованием для лучшего плавания, а также что делать в виду опасностей, с одной стороны, самого плавания — во время ветров и бурь на море, а с другой — при встрече с морскими пиратами и, наконец, следует ли или нет большим военным судам вступать в сражение с противником. Занеся все это — и то, что было высказано врачами и кормчими, и то, что считают лица несведущие, — на треугольные таблички и стелы, а кое-что из этого приняв как неписаные отечественные обычаи, мы в дальнейшем будем плавать по морю и пользовать больных исключительно таким образом.

Сократ мл. Ты говоришь очень странные вещи.

Чужеземец. Ежегодно будут назначаться правители для толпы — из богатых или же из народа, смотря по тому, что покажет жребий. И эти избранные правители будут править, водить сýда и пользовать больных согласно записанным установлениям.

Сократ мл. Это еще чуднее!

Чужеземец. Рассмотри же и то, что за этим последует. Когда исполнится год правления каждого из правителей, надо, созвав судилище, состоящее либо большей частью из богатых людей, либо из представителей народа, на которых падет жребий, и поставив перед этим судом бывших правителей, потребовать у них отчет, причем каждый желающий может их обвинить в том, что в течение года они водили суда, не следуя ни предписаниям, ни древним обычаям предков; точно такое же обвинение можно предъявить и врачам, пользовавшим больных. И если кого-нибудь из них осудят, будет решено, чтó он должен претерпеть или какой заплатить штраф.

Сократ мл. Но ведь тот, кто при подобных обстоятельствах по доброй воле и охоте принимает бразды правления, справедливо понесет наказание, в чем бы оно ни состояло.

Чужеземец. И вдобавок ко всему надо будет еще принять закон, что, если кто-нибудь станет изучать искусство кораблевождения или доискиваться до истины в деле здоровья и врачевания — относительно ветров, жары или холода — в нарушение предписаний и попробует умничать в этих вопросах, того, во-первых, следует называть не врачом и не кормчим, но верхоглядом, пустым болтуном и софистом. Кроме того, поскольку он развращает других, тех, кто моложе годами, и убеждает их не согласно законам, а по собственной воле управлять кораблями и руководить больными людьми, то всякий желающий может подать на него жалобу и притянуть к суду; и если окажется, что он вопреки законам и писаным правилам поучает других — будь то юноши или старики, — он должен быть присужден к высшей мере наказания. Ибо не следует быть мудрее закона! Да вдобавок все без исключения должны знать как искусство врачевания, так и искус-

ство кораблевождения, ведь каждый желающий может их изучить по предписаниям и старинным обычаям.

Так вот, Сократ, если бы с этими знаниями получилось так, как мы говорим, и прочие искусства — военное знание, охотничье искусство всех видов, живопись, каждый раздел подражательного искусства, строительство, изготовление всевозможной утвари, земледелие и всякое растениеводство, а также разведение лошадей оказались бы проводимыми согласно письменным предписаниям, как и всевозможный уход за стадами, прорицания, искусство услужения во всех его видах, игра в шашки, вся арифметика — чистая ли или в применении к измерению поверхностей, глубин и скоростей, — если бы все это совершалось согласно предписаниям, а не по правилам искусства, что бы из этого вышло?

Сократ мл. Ясно, что все без исключения искусства у нас бы погибли и, поскольку закон запрещает исследование, никогда не возродились бы вновь. И таким образом, жизнь, трудная и сейчас, стала бы к тому времени вовсе невыносимой.

Чужеземец. А что ты скажешь на следующее: если бы мы вынуждены были признать, что все перечисленное должно совершаться по предписаниям, и для присмотра за их выполнением поставили бы кого-нибудь избранного голосованием или по жребию, он же, ничуть не заботясь о предписаниях, из корыстных ли побуждений или из прихоти делал бы все наоборот, без всякого смысла, — разве это зло не было бы еще горше прежнего ?

Сократ мл. Да, это сущая правда.

Чужеземец. Ведь я думаю, что если бы кто-нибудь осмелился нарушать законы, установленные на основе долгого опыта и доброжелательных мнений советников, всякий раз убеждавших народ в необходимости принять эти законы, то такой человек, громоздя ошибку на ошибку, извратил бы все еще больше, чем это делают предписания.

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Поэтому второе правило для тех, кто издает какие-либо законы или постановления, — это ни в коем случае никогда не позволять нарушать их ни кому-либо одному, ни толпе.

Сократ мл. Правильно.

Чужеземец. Разве эти законы и постановления не подражания истине вещей, начертанные по мере сил сведущими людьми?

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. А ведь вспомни: мы сказали, что сведущий человек — подлинный политик — делает все, руководствуясь искусством и не заботясь о предписаниях, коль скоро ему что-нибудь покажется лучшим, чем то, что он сам написал и наказал тем, кто находится вдали от него.

Сократ мл. Да, мы так сказали.

Чужеземец. Значит, если какой-либо один человек или множество людей, которым предписаны законы, попытаются нарушить их в пользу того, что им представляется лучшим, то они по мере сил будут поступать так же, как тот подлинный политик?

Сократ мл. Несомненно.

Чужеземец. Итак, если они — те, кто берется за это, — невежественны, то, пытаясь подражать истинному, они будут подражать ему очень плохо; если же они искусные люди, то это будет уже не подражание, а сама наивысшая истина.

Сократ мл. Безусловно.

Чужеземец. А ведь выше мы договорились, что толпа ни в коем случае не может владеть никаким искусством.

Сократ мл. Да, это решено.

Чужеземец. И если вообще существует царское искусство, то ни множество богатых людей, ни весь народ в целом не в состоянии овладеть этим знанием.

Сократ мл. Да, это невозможно.

Чужеземец. Значит, как видно, подобные государства, коль скоро они хотят по мере сил хорошо подражать подлинному государственному устройству — тому, при котором искусно правит один человек, — ни при каких условиях не должны нарушать принятые в них писаные законы и отечественные обычаи.

Сократ мл. Ты прекрасно сказал.

Чужеземец. Итак, когда наилучшему государственному устройству подражают богатые, мы называем такое государственное устройство аристократией; когда же они не считаются с законами, это будет уже олигархия.

Сократ мл. Да, очевидно.

Чужеземец. Когда же один кто-нибудь управляет согласно законам, подражая сведущему правителю, мы называем его царем, не отличая по имени того, кто единолично правит, руководствуясь знанием, от того, кто тоже правит один, но руководствуется мнением и законами.

Сократ мл. Допустим.

Чужеземец. Значит, если подлинно знающий человек правит единолично, то имя ему непременно будет «царь», и никакое иное. Благодаря этому пять наименований перечисленных нами государственных устройств сливаются воедино.

Сократ мл. Видимо, так.

Чужеземец. Однако если такой единоличный правитель, не считаясь ни с законами, ни с обычаем, делает вид, что он знаток, и потому вопреки предписаниям хочет направить все к лучшему, на самом же деле руководствуется в этом своем подражании заблуждением или же страстью, разве не следует его — и любого другого такого же — именовать тираном?

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Так-то вот, говорим мы, и появились на свет тиран и царь, олигархия, аристократия и демократия, потому что люди бывают недовольны подобным единоличным монархом, не доверяют ему и считают, что никто вообще недостоин единоличной власти, ибо монарх должен стремиться и быть в состоянии управлять добродетельно и со знанием дела, справедливо и честно уделяя каждому свое, а на самом деле, думают они, он бесчестит, убивает и причиняет зло любому, кому вздумает. А уж появись такой, о котором мы ведем речь, все были бы рады жить при нем, благополучно руководящем единственным безупречно правильным государственным строем.

Сократ мл. Да и как же иначе?

Чужеземец. Но коль скоро в городах не рождается, подобно матке в пчелином рое, царь, тотчас же выделяющийся среди других своими телесными и душевными свойствами, надо, сойдясь всем вместе, писать постановления, стараясь идти по следам самого истинного государственного устройства.

Сократ мл. Очевидно.

Чужеземец. Так станем ли мы удивляться, Сократ, всему тому злу, которое случается и будет случаться в такого рода государствах, коль скоро они покоятся на подобных основаниях? Ведь все в них совершается согласно предписаниям и обычаям, а не согласно искусству, и любое государство, если бы оно поступало противоположным образом, как ясно всякому, вообще при подобных обстоятельствах погубило бы все на свете.

Скорее надо удивляться тому, как прочно государство по своей природе: ведь нынешние государства терпят все это зло бесконечное время, а между тем некоторые из них монолитны и неразрушимы. Есть, правда, много и

таких, которые, подобно судам, погружающимся в пучину, гибнут либо уже погибли или погибнут в будущем из-за никчемности своих кормчих и корабельщиков — величайших невежд в великих делах, которые, ровным счетом ничего не смысля в государственном управлении, считают, что они во всех отношениях наиболее ясно усвоили именно это знание.

Сократ мл. Сущая правда.

Чужеземец. Какое же из этих неправильных государственных устройств наименее тяжко для жизни (хотя все они тяжелы) и какое — тяжелее всего? Нам надо это рассмотреть, хотя по отношению к предмету нашего рассуждения это и будет второстепенный вопрос. Правда, однако, и то, что все мы вообще делаем всё именно ради этой цели.

Сократ мл. Да, это надо рассмотреть. Как же иначе?

Чужеземец. Итак, смотри: из трех видов государственного правления одно и то же одновременно бывает особенно тяжким и самым легким.

Сократ мл. Как ты говоришь?

Чужеземец. А вот как: монархия, власть немногих и власть большинства — это три вида государственного правления, названные нами в самом начале слишком расплывшегося теперь рассуждения.

Сократ мл. Да, именно эти три.

Чужеземец. Если мы разделим каждое из этих трех надвое, у нас получится шесть видов, правильное же государственное правление будет стоять особняком и будет седьмым по счету.

Сократ мл. Как это все будет выглядеть?

Чужеземец. Из монархии мы выделим царскую власть и тиранию, из владычества немногих — аристократию (славное имя!) и олигархию. Что касается власти большинства, то раньше мы ее назвали односложным именем демократии, теперь же и ее надо расчленить надвое.

Сократ мл. Каким же образом мы ее расчленим?

Чужеземец. Точно так же, как остальные, несмотря на то что пока для нее не существует второго имени. Но и при ней, как при других видах государственной власти, бывает управление согласное с законами и противозаконное.

Сократ мл. Да, это так.

Чужеземец. Раньше, когда мы искали правильное государственное устройство, такое деление было бы бесполезным, что мы в свое время и показали. Теперь же, когда мы выделили это правильное устройство и признали необходимыми прочие виды, законность и противозаконно образуют деление надвое в каждом из этих последних.

Сократ мл. Твое объяснение делает это правдоподобным.

Чужеземец. Итак, монархия, скрепленная благими предписаниями, которые мы называем законами, — это вид, наилучший из всех шести; лишенная же законов, она наиболее тягостна и трудна для жизни.

Сократ мл. Видимо, так.

Чужеземец. Правление немногих, поскольку немногое — это середина между одним и многим, мы будем считать средним по достоинству между правлением одного и правлением большинства. Что касается этого последнего, то оно во всех отношениях слабо и в сравнении с остальными не способно ни на большое добро, ни на большое зло: ведь власть при нем поделена между многими, каждый из которых имеет ее ничтожную толику. Потому-то, если все виды государственного устройства основаны на законности, этот вид оказывается наихудшим; если же все они беззаконны, он оказывается наилучшим; дело в том, что, если при всех них царит распущенность, демократический образ жизни торжествует победу; если же всюду царит порядок, то жизнь при демократии оказывается наихуд-

шей, а наилучшей — при монархии, если не считать седьмой вид: его-то следует, как бога от людей, отличать от всех прочих видов правления.

Сократ мл. Да, видно, все это так и бывает и происходит, и надо поступать, как ты говоришь.

Чужеземец. Надо также отличать участников всех этих правлений от сведущего правителя, ибо они не государственные деятели, а нарушители порядка, защитники величайших химер; да и сами они всего лишь химеры, завзятые подражатели и шарлатаны и потому — величайшие софисты среди софистов.

Сократ мл. Точнехонько метнул ты это слово в так называемых политиков!

Чужеземец. Пусть! Это будет у нас совсем словно драма: согласно сказанному, мы видим шумную ораву кентавров и сатиров, которую необходимо отстранить от искусства государственного правления: и вот теперь, хоть и с трудом, орава эта отстранена.

Сократ мл. Да, очевидно.

Чужеземец. Остается еще один род, и отделить его — дело более трудное, так как он и ближе к царскому роду, и в то же время труднее для постижения. Но мне кажется, мы напоминаем людей, очищающих золото.

Сократ мл. Почему?

Чужеземец. Ведь мастера отделяют сначала землю, камни и прочие вещи такого рода. После этого остаются только ценные примеси, родственные золоту, которые можно отделить лишь с помощью огня, — медь и серебро, а иногда и адамант; они с трудом выделяются путем плавления, и лишь после испытаний мы можем любоваться беспримесным, чистым золотом — золотом как таковым.

Сократ мл. Да, говорят, что это происходит именно так.

Чужеземец. Значит, видно, подобным же образом следует нам теперь отделить от политического знания все инородное, чуждое ему и недружественное и оставить только ценное и сродное. А это — военное искусство, судебное и ораторское, поскольку последнее связано с царским искусством и помогает ему управлять делами города с помощью убеждения, склоняющего к справедливости. Лишь отделив все это по возможности легким способом, можно будет увидеть то, что мы имеем, обнаженным, единственным в своем роде.

Сократ мл. Ясно, что надо попытаться это сделать.

Чужеземец. После попытки искомое и обнаружится. Давай попытаемся выявить его с помощью музыки. Скажи мне...

Сократ мл. Что именно?

Чужеземец. Есть ли у нас музыкальная наука и вообще наука, дающая знание всего того, что связано с умелостью рук?

Сократ мл. Есть.

Чужеземец. Что же? Не скажем ли мы, что наука о том, следует ли нам изучать какую-либо из этих наук или нет, также будет относящимся к этим наукам знанием?

Сократ мл. Да, скажем.

Чужеземец. Однако мы скажем, что это знание будет отличным от тех?

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Так как же: ни одна из этих наук не должна управлять другой? Или все они должны управлять этой отличной от них наукой? Или, наоборот, она должна быть распорядительницей и управительницей их всех?

Сократ мл. Она должна управлять остальными.

Чужеземец. Значит, ты считаешь, что та наука, которая указывает, надо ли обучаться, должна управлять у нас теми, которые обучают и направляют?

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. И та наука, которая указывает, надо ли применять убеждение или нет, должна управлять той, что владеет убеждением?

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Пусть так. Какой науке мы припишем уменье убеждать большинство, толпу не посредством поучения, а силой самих слов?

Сократ мл. Я думаю, ясно, что это надо отнести к ораторскому искусству.

Чужеземец. А в вопросе, нужно ли действовать по отношению к кому-то убеждением, силой или здесь вообще надо воздержаться от действий, — какой науке принадлежит решение?

Сократ мл. Той, которая управляет наукой убеждения и речи.

Чужеземец. А это будет, думаю я, не иная какая-нибудь наука, но способность управлять государством.

Сократ мл. Ты прекрасно сказал.

Чужеземец. Как видно, ораторское искусство легко отделяется от политического в качестве иного вида, подчиненного этому.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. А вот что следует думать о такой способности?..

Сократ мл. О какой же?

Чужеземец. О той, которая определяет, как надо вести войну со всеми, с кем мы решили воевать: будет такая способность искусством или нет?

Сократ мл. Как же можно не отнести к искусствам то, что рождается из всего военачальнического и воинского опыта?

Чужеземец. А науку, сведущую и умеющую дать совет относительно того, надо ли воевать или лучше покончить дело миром, будем мы считать отличной от этой способности или одинаковой с ней?

Сократ мл. Следуя сказанному раньше, ее следует считать иной.

Чужеземец. Обозначим ли мы ее как управляющую названной ранее, если будем следовать прежнему нашему способу?

Сократ мл. Полагаю, что да.

Чужеземец. Но какую же науку решимся мы назвать владычицей всего этого великолепного и огромного воинского искусства, кроме науки подлинно царской?

Сократ мл. Кроме нее, нельзя назвать никакой.

Чужеземец. Значит, мы не будем считать, что наука полководцев, поскольку она подсобная, — наука политическая?

Сократ мл. Это невозможно

Чужеземец. Давай же рассмотрим и уменье судей, справедливо творящих суд.

Сократ мл. Конечно, рассмотрим и это.

Чужеземец. Итак, способно ли оно на что-нибудь большее, чем приняв во внимание все взаимные обязательства, утвержденные в качестве законных царем-законодателем, судить, рассматривая, какие из них выполняются справедливо, а какие — несправедливо? Собственная же его добродетель проявляется в том, что ни ради даров, ни из страха или из сострадания, а также из вражды или дружбы оно не склоняется к нарушению распоряжений законодателя при разборе взаимных обвинений тяжущихся сторон.

Сократ мл. Да, не иначе: деятельность этой способности заключена примерно в названных тобой границах.

Чужеземец. Итак, мы нашли, что сила судей — не царственная, сила эта — хранительница законов и служанка царской силы.

Сократ мл. Видимо, так.

Чужеземец. Следовательно, относительно всех перечисленных знаний надо заметить, что ни одно из них не оказалось искусством государственного управления. То искусство, которое действительно является царским,

не должно само действовать, но должно управлять теми искусствами, которые предназначены для действия; ему ведомо начало и развитие важнейших дел в государстве, благоприятное и неблагоприятное для них время, и все прочие искусства должны исполнять его повеления.

Сократ мл. Правильно.

Чужеземец. Поэтому те искусства, которые мы только что перечислили, не управляют ни друг другом, ни самими собой, но каждое из них занимается своими делами и, согласно особенностям этих дел, по справедливости носит соответствующее имя.

Сократ мл. Видимо, так.

Чужеземец. Если же обозначить одним именем способность того искусства, которое правит всеми прочими и печется как о законах, так и вообще обо всех делах государства, правильно сплетая всё воедино, то мы по справедливости назовем его политическим.

Сократ мл. Безусловно.

Чужеземец. Теперь, когда все виды его деятельности в государстве нам стали ясны, давай рассмотрим его по образцу ткацкого искусства.

Сократ мл. Отлично!

Чужеземец. Итак, нам надо сказать о царском плетении, каково оно, каким образом сплетается и какая из него получается ткань.

Сократ мл. Это ясно.

Чужеземец. Трудную же, кажется, вещь необходимо нам объяснить!

Сократ мл. Во всяком случае это нужно сделать.

Чужеземец. Итак, часть добродетели некоторым образом отличается от всего вида в целом, хотя любители препираться относительно слов и сочтут это уязвимым с точки зрения большинства.

Сократ мл. Я не понял тебя.

Чужеземец. Сейчас повторю. Ведь мужество, думаю я, ты считаешь одной из частей добродетели?

Сократ мл. Да, конечно.

Чужеземец. Однако рассудительность отлична от мужества, хотя и она есть часть добродетели.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Осмелимся же выдвинуть касательно того и другого некое странное положение.

Сократ мл. Какое?

Чужеземец. Что во многих случаях они в каком-то смысле находятся в отношениях сильного взаимного противоречия и раздора.

Сократ мл. Что ты имеешь в виду?

Чужеземец. Весьма необычное положение, ведь обыкновенно считается, что все части добродетели между собой в ладу.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Посмотрим же, приложив побольше внимания, так ли все просто обстоит на самом деле, или же есть здесь скорее нечто, находящееся в разладе с родственными частями.

Сократ мл. Что ж, говори, как это надо рассматривать.

Чужеземец. Во всем вообще следует выделять то, что мы называем прекрасным, но при этом делим на два противоположных вида.

Сократ мл. Скажи яснее.

Чужеземец. Не хвалил ли ты когда-нибудь сам или не слышал ли, как хвалят другие стремительность и живость — касалось ли это движений тел, душ или голосов, как самих по себе, так и их изображений, даваемых музыкой или живописью?

Сократ мл. Конечно. Как же иначе?

Чужеземец. Припоминаешь ли ты, как это делают в каждом из этих случаев?

Сократ мл. Нет, совсем не помню.

Чужеземец. Смогу ли я на словах объяснить тебе, как я это себе представляю?

Сократ мл. Почему бы и нет?

Чужеземец. Тебе это кажется очень легким! Давай же рассмотрим все это в противоположных родах. Всякий раз, когда мы неоднократно восхищаемся живостью, напористостью и стремительностью мысли или тела, а также и голоса, мы, выражая свою похвалу, пользуемся одним-единственным словом — «мужество».

Сократ мл. Как это?

Чужеземец. Мы говорим в этих случаях: «мужественно и стремительно», «живо и мужественно», а также «напористо и мужественно». И всякий раз, прилагая такое слово ко всем подобным натурам, мы произносим им похвалу.

Сократ мл. Да.

Чужеземец. Далее. А вид спокойных проявлений чего бы то ни было разве не хвалим мы часто в самых различных случаях?

Сократ мл. И даже очень.

Чужеземец. Говорим ли мы в этих случаях что-то противоположное или то же самое?

Сократ мл. Что ты хочешь этим сказать?

Чужеземец. А то, что, восхищаясь проявлениями мысли, мы называем их всякий раз спокойными и рассудительными; точно так же о действиях мы говорим, что они размеренны и мягки, о голосах — что они нежны и глубоки, а обо всяком вообще ритмическом движении и музыке — что они умеренно неторопливы: таким образом, мы прилагаем ко всему этому имя не мужества, а упорядоченности.

Сократ мл. Сущая правда.

Чужеземец. А когда то и другое кажется нам неуместным, мы меняем наименования, выражая тем самым свое порицание.

Сократ мл. Каким образом?

Чужеземец. Если что-то кажется нам происходящим живее и стремительнее, чем положено, или представляется более жестким, чем нужно, мы называем это заносчивым и безумным; тó же, что медленнее, тяжеловеснее и мягче дóлжного, мы называем робким и вялым. И почти всегда мы находим, что рассудительная натура и мужественная противоположны друг другу, как две враждующие между собой идеи, никогда не смешивающиеся между собой в соответствующих каждой из них делах, и, если мы посмотрим внимательнее, те, кто носит их в своих душах, испытывают между собой разлад.

Сократ мл. Какого рода разлад?

Чужеземец. Во всем том, о чем мы сейчас говорим, а также, видимо, и во многом другом. Ведь, я думаю, одобряя то, что им сродно, как нечто им близкое, и порицая, напротив, то, что близко тем, кто от них отличается, они вступают в самые враждебные отношения — и касательно многих вещей — друг с другом.

Сократ мл. Видимо, это так.

Чужеземец. А между тем подобный раздор этих двух видов — самое настоящее ребячество, которое в важных делах государства оборачивается зловреднейшим из недугов.

Сократ мл. О чем ты говоришь?

Чужеземец. Я говорю обо всем ходе жизни. Ведь те, кто отличается упорядоченностью, всегда готовы жить мирно, занимаясь собственными делами и не вмешиваясь в чужие; таково же и их обращение со всеми свои-

ми соотечественниками и с другими городами: они всегда готовы поддерживать с ними мир. Из-за такой чрезмерной любви к покою и досугу они незаметно для самих себя становятся невоинственными и делают такими же своих юношей. Поэтому-то они всегда оказываются слабой стороной, и часто незаметно для себя самих их дети и все их государство за несколько лет попадают в рабство.

Сократ мл. Ты говоришь о тяжкой и страшной беде.

Чужеземец. А что же те, кто склоняется больше к мужеству? Разве не бывает так, что, постоянно вовлекая свои города в войны, они из-за чрезмерной страсти к подобного рода жизни навлекают на себя вражду многих могущественных властителей и либо совсем губят свою родину, либо отдают ее в рабство и подчинение вражеским государствам?

Сократ мл. Бывает и так.

Чужеземец. Как же не сказать, что в подобных обстоятельствах оба этих рода оказываются между собой в отношениях великой вражды и разлада?

Сократ мл. Иначе сказать нельзя.

Чужеземец. Итак, не обнаружили ли мы того, что искали с самого начала, а именно, что части добродетели немало различаются между собой по своей природе, как и те, кто ими обладает?

Сократ мл. Да, похоже, что это так.

Чужеземец. Присовокупим же сюда и следующее...

Сократ мл. Что именно?

Чужеземец. Разве какое-нибудь из смешанных искусств, творя любое свое произведение, даже самое ничтожное, составляет его намеренно из негодных и добротных частей, или же, наоборот, всякое искусство по возможности отбрасывает все негодное, а берет полезное и нужное и уже из всего этого, сводя его воедино — будь все эти вещи между собой подобны или неподобны, — творит некую единую силу и идею?

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. Значит, и истинное по своей природе искусство государственного правления не станет намеренно составлять какое-либо государство из хороших людей и дурных, но, как это ясно, сначала испытает их, словно шутя, а испытав, передаст на воспитание тем, кто способен воспитывать и содействовать подобному воспитанию, руководить же ими и направлять их будет само, подобно тому как ткацкое искусство руководит чесальщиками и другими мастерами, подготавливающими все остальное, требующееся для тканья: оно будет указывать каждому из мастеров, какое надо выполнить дело, полезное для задуманной им ткани.

Сократ мл. Да, безусловно.

Чужеземец. Точно таким же образом, кажется мне, и царское искусство, само владея способностью повелевать, не допускает, чтобы приставленные к этому делу законом учители и воспитатели, все до единого, воспитывали и упражняли характер, не соответствующий задуманной им смеси, но приказывает воспитывать лишь такой, смешанный нрав. А кто не способен одновременно стать причастным и разумному, и мужественному нраву, а также всему остальному, направленному к добродетели, но силой дурной природы отбрасывается ко всему кощунственному, к заносчивости и несправедливости, тех оно карает смертью, изгнанием и другими тяжелейшими карами.

Сократ мл. Да, это считается правильным.

Чужеземец. Тех же, кто погрязает в невежестве и крайней низости, оно впрягает в рабское ярмо.

Сократ мл. Совершенно верно.

Чужеземец. Из остальных же, чья природа способна под воздействием воспитания склониться к благородному началу и поддаться смешению,

требуемому искусством, оно тех, кто более склонен к мужеству и по своей крепости почитается им подобными ткацкой основе, и других, кто склонен к порядку и потому используется им, — если продолжить уподобление, — в качестве похожей на утóк пышной и мягкой пряжи (причем устремления тех и других прямо противоположны), старается каким-то способом связать и переплести...

Сократ мл. Каким же именно способом?

Чужеземец. Прежде всего оно соединяет между собой по сродству вечносущую часть их душ божественной связью, а уж после того животную часть их душ — связью человеческой.

Сократ мл. Что? Как ты говоришь?

Чужеземец. Я говорю, что истинное мнение о прекрасном, справедливом и добром, а также обо всем противоположном, когда оно прочно, рождаясь в душах, образует нечто божественное в божественной же природе.

Сократ мл. Так оно и подобает.

Чужеземец. Мы знаем, что только политик и хороший законодатель способны с помощью музы царского искусства внушить истинное мнение тем, кто причастен правильному воспитанию, как мы сейчас говорили.

Сократ мл. Это похоже на правду.

Чужеземец. Того же, кто в этом немощен, мы никогда не назовем тем именем, которое сейчас ищем.

Сократ мл. Совершенно верно.

Чужеземец. Что же? Разве мужественная душа, восприняв подобную истину, не станет более кроткой и причастной всему справедливому? А не приобщившись к ней, разве не отклонится она более в сторону звериной природы?

Сократ мл. Как же иначе?

Чужеземец. А что будет с кроткой природой? Разве, восприняв подобные мнения, не станет она подлинно рассудительной и разумной, особенно в государственной жизни? А если она не приобщится к тому, о чем мы говорим, разве не приобретет она позорнейшую и справедливую славу глупости?

Сократ мл. Несомненно.

Чужеземец. Итак, мы скажем, что эта связь и сплетение никогда не будут прочными и монолитными между злыми, а также между злыми и добрыми и что никакое знание нельзя серьезно использовать, когда речь идет о подобных людях.

Сократ мл. Да. И как это сделать?!

Чужеземец. Прочными же они будут лишь в том случае, если будут даны законами только тем, кто воспитан с рождения согласно своей природе. Только для них будет действительно это средство царского искусства и только таким образом будет еще божественнее связь частей добродетели неподобных между собой душ, устремляющихся в противоположные стороны.

Сократ мл. Сущая правда.

Чужеземец. Остальные же связи, человеческие, коль скоро эта, божественная, уже установлена, нетрудно уразуметь, а уразумевши — установить.

Сократ мл. Как же? И о каких связях ты говоришь?

Чужеземец. О законах, касающихся общения между собой дочерей на выданье и сыновей, и особенно о выдаче замуж и женитьбах, ведь большинство людей неправильно соединяются для рождения детей.

Сократ мл. Как это?

Чужеземец. Разве не само собой разумеется, что погоня в таких делах за богатством и могущественным родством заслуживает серьезного порицания?

Сократ мл. Конечно.

Чужеземец. А вот упрекнуть тех, кто в подобных делах хлопочет о происхождении — если они делают это неверно, — будет более уместно.

Сократ мл. Естественно.

Чужеземец. А ведь делают они это, нисколько не задумываясь, заботясь лишь о минутном покое, и потому выбирают себе подобных, тех же, кто на них не похож, отталкивают, отмеривая им величайшую меру нерасположения.

Сократ мл. А именно?

Чужеземец. Те, кто отличается упорядоченностью, ищут нрав, подобный их собственному, и по возможности берут жен из таких же родов, а дочерей своих стараются выдать в такие семьи. То же самое делает мужественный род людей, когда гонится за своей собственной природой, в то время как оба рода должны были бы делать прямо противоположное.

Сократ мл. Почему это? Да и ради чего?

Чужеземец. А потому, что мужество многих родов, не смешанное от рождения с благоразумной природой, сначала наливается силой, под конец же превращается в совершеннейшее безумие.

Сократ мл. Естественно.

Чужеземец. Душа же, чересчур исполненная скромности и не смешанная с дерзновенной отвагой, передаваясь из поколения в поколение, становится более вялой, чем следует, и в конце концов впадает в полное уродство.

Сократ мл. И это, естественно, случается таким образом.

Чужеземец. Я сказал, что в тех связях нет ничего невозможного, если только оба рода будут иметь одну заботу — о совершенстве. Это-то и есть целиком и полностью дело царского ткачества: оно ни в коем случае не должно допускать, чтобы рассудительные характеры отдалялись от мужественных, но должно сплетать их вместе единомыслием и почестями, бесчестьем и славой, а также взаимной выдачей обязательств и, изготовляя таким образом мягкую и, как принято говорить, ладно сотканную ткань, всегда предоставлять государственные должности обоим этим родам совместно.

Сократ мл. Как это?

Чужеземец. Если где-нибудь есть нужда в одном правителе, надо избрать такого распорядителя, чтобы он имел оба указанных качества; там же, где требуется много правителей, надо смешивать их между собой в равных количествах, ведь в высшей степени мягкому, справедливому и спасительному нраву благоразумных правителей недостает резкости, своего рода острой и действенной дерзновенности.

Сократ мл. По-видимому, и это верно.

Чужеземец. Мужественность же уступает в свою очередь в том, что касается справедливости и мягкости; зато она куда дерзновеннее в деле. И невозможно, чтобы в государствах все шло хорошо, если в них не будет того и другого рода.

Сократ мл. Да, иначе не может быть.

Чужеземец. Итак, вот что мы называем завершением государственной ткани: царское искусство прямым плетением соединяет нравы мужественных и благоразумных людей, объединяя их жизнь единомыслием и дружбой и создавая таким образом великолепнейшую и пышнейшую из тканей. Ткань эта обвивает всех остальных людей в государствах — свободных и рабов, держит их в своих узах и правит и распоряжается государством, никогда не упуская из виду ничего, что может сделать его, насколько это подобает, счастливым.

Сократ мл. Превосходно изобразил ты нам, чужеземец, царственного мужа — политика.

Парменид, или Об идеях

КЕФАЛ (рассказывает)

Кефал. Когда мы прибыли в Афины из нашего родного города Клазомен, мы встретились на площади с Адимантом и Главконом. Адимант, взяв меня за руку, сказал:

— Здравствуй, Кефал! Если тебе здесь что-нибудь нужно из того, что в наших силах, скажи.

— Затем-то я и прибыл, — ответил я, — чтобы обратиться к вам с просьбой.

— Сообщи, пожалуйста, свою просьбу, — сказал он.

Тогда я спросил:

— Как было имя вашего единоутробного брата? Сам я не помню: он был еще ребенком, когда я прежде приезжал сюда из Клазомен. С той поры, однако, прошло много времени. Отца его звали, кажется, Пирилампом.

— Совершенно верно.

— А его самого?

— Антифонтом. Но к чему, собственно, ты об этом спрашиваешь?

— Вот эти мои сограждане, — объяснил я, — большие почитатели мудрости; они слышали, что этот Антифонт часто встречался с приятелем Зенона, неким Пифодором, и знает на память ту беседу, которую вели однажды Сократ, Зенон и Парменид, так как часто слышал от Пифодора ее пересказ.

— Ты говоришь совершенно верно, — сказал Адимант.

— Вот ее-то, — попросил я, — мы и хотели бы прослушать.

— Это не трудно устроить, — ответил Адимант, — потому что Антифонт в юности основательно ее усвоил, хотя теперь-то он, по примеру своего деда и тезки, занимается главным образом лошадьми. Но, если надо, пойдемте к нему: он только что ушел отсюда домой, а живет близко, в Мелите.

После этого разговора мы пошли к Антифонту и застали его дома; он отдавал кузнецу переделать уздечку. Когда он того отпустил, братья сообщили ему о цели нашего прихода; он меня узнал, помня меня по моему прежнему приезду сюда, и приветствовал. А когда мы стали просить его пересказать ту беседу, он сначала отказывался, говоря, что дело это трудное, но потом стал рассказывать.

Итак, Антифонт сказал, что, по словам Пифодора, однажды приехали на Великие Панафинеи Зенон и Парменид. Парменид был уже очень стар, совершенно сед, но красив и представителен; лет ему было примерно за шестьдесят пять. Зенону же тогда было около сорока, он был высокого роста и приятной наружности; поговаривали, что он был любимцем Парменида. Они остановились у Пифодора, за городской стеной, в Керамике. Сюда-то и пришли Сократ и с ним многие другие, желая послушать сочинения Зенона, ибо они тогда впервые были привезены им и Парменидом. Сократ был в то время очень молод. Читал им сам Зенон, Парменид же случайно отлучился; оставалось дочитать уже совсем немного, когда вошел сам Пифодор и с ним Парменид и Аристотель, бывший впоследствии одним из Тридцати, и вошедшие успели еще услышать кое-что из сочинения, но очень немногое; впрочем, сам Пифодор еще прежде слушал Зенона.

Основной элейский тезис

Прослушав все, Сократ попросил прочесть снова первое положение первого рассуждения и после прочтения его сказал:

— Как это ты говоришь, Зенон? Если существует многое, то оно должно быть подобным и неподобным, а это, очевидно, невозможно, потому что и неподобное не может быть подобным, и подобное — неподобным. Не так ли ты говоришь?

— Так, — ответил Зенон.

— Значит, если невозможно неподобному быть подобным и подобному — неподобным, то невозможно и существование многого, ибо если бы многое существовало, то оно испытывало бы нечто невозможное? Это хочешь ты сказать своими рассуждениями? Хочешь утверждать, вопреки общему мнению, что многое не существует? И каждое из своих рассуждений ты считаешь доказательством этого, так что сколько ты написал рассуждений, столько, по-твоему, представляешь и доказательств того, что; многое не существует? Так ли ты говоришь, или я тебя неправильно понимаю?

— Нет, — сказал Зенон, — ты хорошо схватил смысл сочинения в целом.

— Я замечаю, Парменид, — сказал Сократ, — что наш Зенон хочет быть близок тебе во всем, даже в сочинениях. В самом деле, он написал примерно то же, что и ты, но с помощью переделок старается ввести нас в заблуждение, будто он говорит что-то другое: ты в своей поэме утверждаешь, что все есть единое, и представляешь прекрасные доказательства этого; он же отрицает существование многого и тоже приводит многочисленные и веские доказательства. Но то, что вы говорите, оказывается выше разумения нас остальных: действительно, один из вас утверждает существование единого, другой отрицает существование многого, но каждый рассуждает так, что кажется, будто он сказал совсем не то, что другой, между тем как оба вы говорите почти что одно и то же.

— Да, Сократ, — сказал Зенон, — но только ты не вполне постиг истинный смысл сочинения. Хотя ты, подобно лаконским щенкам, отлично выискиваешь и выслеживаешь то, что содержится в сказанном, но, прежде всего, от тебя ускользает, что мое сочинение вовсе не притязает на то, о чем ты говоришь, и также вовсе не пытается скрыть от людей сей великий замысел. Ты говоришь об обстоятельстве побочном. В действительности это сочинение поддерживает рассуждение Парменида против тех, кто пытается высмеять его, утверждая, что если существует единое, то из этого утверждения следует множество смешных и противоречащих ему выводов. Итак, мое сочинение направлено против допускающих многое, возвращает им с избытком их нападки и старается показать, что, при обстоятельном рассмотрении, их положение «существует многое» влечет за собой еще более смешные последствия, чем признание существования единого. Под влиянием такой страсти к спорам я в молодости и написал это сочинение, но, когда оно было написано, кто-то его у меня украл, так что мне не пришлось решать вопрос, следует ли его выпускать в свет или нет. Таким образом от тебя ускользнуло, Сократ, что сочинение это подсказано юношеской любовью к спорам, а вовсе не честолюбием пожилого человека. Впрочем, как я уже сказал, твои соображения недурны.

Критика дуализма вещи и идеи

— Принимаю твою поправку, — сказал Сократ, — и полагаю, что дело обстоит так, как ты говоришь. Но скажи мне вот что: не признаешь ли ты, что существует сама по себе некая идея подобия и другая, противоположная ей, — идея неподобия? Что к этим двум идеям приобщаемся и я, и ты, и

все прочее, что мы называем многим? Далее, что приобщающееся к подобию становится подобным по причине и согласно мере своего приобщения, приобщающееся же к неподобию — таким же образом неподобным и приобщающееся к тому и другому — тем и другим вместе? И если все вещи приобщаются к обеим противоположным [идеям] и через причастность обеим оказываются подобными и неподобными между собой, то что же в этом удивительного? Было бы странно, думается мне, если бы кто-нибудь показал, что подобное само по себе становится неподобным или неподобное [само по себе] — подобным; но если мне указывают, что причастное тому и другому совмещает признаки обоих, то мне, Зенон, это вовсе не кажется нелепым, равно как если бы кто-нибудь обнаружил, что все есть единое вследствие причастности единому и оно же, с другой стороны, есть многое вследствие причастности ко множественному. Пусть-ка кто докажет, что единое, взятое само по себе, есть многое и, с другой стороны, что многое [само по себе] есть единое, вот тогда я выкажу изумление. И по отношению ко всему другому дело обстоит так же: если бы было показано, что роды и виды испытывают сами в себе эти противоположные состояния, то это было бы достойно удивления. Но что удивительного, если кто будет доказывать, что я — единый и многий, и, желая показать множественность, скажет, что во мне различны правая и левая, передняя и задняя, а также верхняя и нижняя части, — ведь ко множественному, как мне кажется, я причастен, — желая же показать, что я един, скажет, что, будучи причастен к единому, я как человек — один среди нас семерых: таким образом раскрывается истинность того и другого. Итак, если кто примется показывать тождество единого и многого в таких предметах, как камни, бревна и т. п., то мы скажем, что он приводит нам примеры многого и единого, но не доказывает ни того, что единое множественно, ни того, что многое едино, и в его словах нет ничего удивительного, но есть лишь то, с чем все мы могли бы согласиться. Если же кто-то сделает то, о чем я только что говорил, т. е. сначала установит раздельность и обособленность идей самих по себе, таких, как подобие и неподобие, множественность и единичность, покой и движение, и тому подобных, а затем докажет, что они могут смешиваться между собой и разобщаться, вот тогда, Зенон, я буду приятно изумлен. Твои рассуждения я нахожу смело разработанными, однако, как я уже сказал, гораздо более я изумился бы в том случае, если бы кто мог показать, что то же самое затруднение всевозможными способами пронизывает самые идеи, и, как вы проследили его в видимых вещах, так же точно обнаружить его в вещах, постигаемых с помощью рассуждения.

Во время этой речи Пифодор думал, что Парменид и Зенон будут досадовать из-за каждого замечания Сократа, однако они внимательно слушали его и часто с улыбкой переглядывались между собой, высказывая этим свое восхищение; когда же Сократ кончил, Парменид сказал:

— Как восхищает, Сократ, твой пыл в рассуждениях! Но скажи мне: сам-то ты придерживаешься сделанного тобой различения, т. е. признаешь, что какие-то идеи сами по себе, с одной стороны, и то, что им причастно, с другой, существуют раздельно? Представляется ли тебе, например, подобие само по себе чем-то отдельным от того подобия, которое присуще нам, и касается ли это также единого, многого и всего, что ты теперь слышал от Зенона?

— Да, — ответил Сократ.

— И таких идей, — продолжал Парменид, — как, например, идеи справедливого самого по себе, прекрасного, доброго и всего подобного?

— Да, — ответил он.

— Что же, идея человека тоже существует отдельно от нас и всех нам подобных — идея человека сама по себе, а также идея огня, воды?

Сократ на это ответил:

— Относительно таких вещей, Парменид, я часто бываю в недоумении, следует ли о них высказаться так же, как о перечисленных выше, или иначе.

— А относительно таких вещей, Сократ, которые могли бы показаться даже смешными, как, например, волос, грязь, сор и всякая другая не заслуживающая внимания дрянь, ты тоже недоумеваешь, следует или нет для каждого из них признать отдельно существующую идею, отличную от того, к чему прикасаются наши руки?

— Вовсе нет, — ответил Сократ, — я полагаю, что такие вещи только таковы, какими мы их видим. Предположить для них существование какой-то идеи было бы слишком странно. Правда, меня иногда беспокоила мысль, уж нет ли чего-либо в этом роде для всех вещей, но всякий раз, как я к этому подхожу, я поспешно обращаюсь в бегство, опасаясь потонуть в бездонной пучине пустословия. И вот, дойдя до этого места, я снова обращаюсь к вещам, о которых мы сейчас сказали, что они имеют идеи, и занимаюсь тщательным их рассмотрением.

— Ты еще молод, Сократ, — сказал Парменид, — и философия еще не завладела тобой всецело, как, по моему мнению, завладеет со временем, когда ни одна из таких вещей не будет казаться тебе ничтожной; теперь же ты, по молодости, еще слишком считаешься с мнением людей. Но как бы то ни было, скажи вот что: судя по твоим словам, ты полагаешь, что существуют определенные идеи, названия которых получают приобщающиеся к ним другие вещи; например приобщающиеся к подобию становятся подобными, к великости — большими, к красоте — красивыми, к справедливости — справедливыми?

— Именно так, — ответил Сократ.

— Но каждая приобщающаяся [к идее] вещь приобщается к целой идее или к ее части? Или возможен какой-либо иной вид приобщения, помимо этих?

— Как так? — сказал Сократ.

— По-твоему, вся идея целиком — хоть она и едина — находится в каждой из многих вещей или дело обстоит как-то иначе?

— А что же препятствует ей, Парменид, там находиться? — сказал Сократ.

— Ведь оставаясь единою и тождественною, она в то же время будет вся целиком содержаться во множестве отдельных вещей и таким образом окажется отделенной от самой себя.

— Ничуть, — ответил Сократ, — ведь вот, например, один и тот же день бывает одновременно во многих местах и при этом нисколько не отделяется от самого себя, так и каждая идея, оставаясь единою и тождественною, может в то же время пребывать во всем.

— Славно, Сократ, — сказал Парменид, — помещаешь ты единое и тождественное одновременно во многих местах, все равно как если бы, покрыв многих людей одною парусиною, ты стал утверждать, что единое все целиком находится над многими. Или смысл твоих слов не таков?

— Пожалуй, таков, — сказал Сократ.

— Так вся ли парусина будет над каждым или над одним — одна, над другим — другая ее часть?

— Только часть.

— Следовательно, сами идеи, Сократ, делимы, — сказал Парменид, — и причастное им будет причастно их части и в каждой вещи будет находиться уже не вся идея, а часть ее.

— По-видимому, так.

— Что же, Сократ, решишься ты утверждать, что единая идея действительно делится у нас на части и при этом все же остается единой?

— Никоим образом, — ответил Сократ.

— Смотри-ка, — сказал Парменид, — не получится ли нелепость, если ты разделишь на части самое великость и каждая из многих больших вещей будет большой благодаря части великости, меньшей, чем сама великость?

— Конечно, получится нелепость, — ответил Сократ.

— Далее, если каждая вещь примет малую часть равенства, сделает ли ее эта часть, меньшая самого равного, равным чему-нибудь?

— Это невозможно.

— Но, положим, кто-нибудь из нас будет иметь часть малого: малое будет больше этой своей части; таким образом, само малое будет больше, а то, к чему приложится отнятая от малого часть, станет меньше, а не больше прежнего.

— Но этого никак не может быть, — сказал Сократ.

— Так каким же образом, Сократ, — сказал Парменид, — будут у тебя приобщаться к идеям вещи, коль скоро они не могут приобщаться ни к частям [идей], ни к целым [идеям]?

— Клянусь Зевсом, — сказал Сократ, — определить это мне представляется делом совсем не легким.

— Ну, а какого ты мнения о том, что я сейчас скажу?

— О чем же?

— Я думаю, что ты считаешь каждую идею единою по следующей причине: когда много каких-нибудь вещей кажутся тебе большими, то, окидывая взглядом их все, ты, пожалуй, видишь некую единую и тождественную идею и на этом основании само великое считаешь единым.

— Ты прав, — сказал Сократ.

— А что если ты таким же образом окинешь духовным взором как само великое, так и другие великие вещи, не обнаружится ли еще некое единое великое, благодаря которому все это должно представляться великим?

— По-видимому.

— Итак, откроется еще одна идея великости, возникающая рядом с самим великим и тем, что причастно ему; а надо всем этим опять другая, благодаря которой все это будет великим. И таким образом, каждая идея уже не будет у тебя единою, но окажется бесчисленным множеством.

— Но, Парменид, — возразил Сократ, — не есть ли каждая из этих идей — мысль, и не надлежит ли ей возникать не в другом каком-либо месте, а только в душе? В таком случае каждая из них была бы единою и уж не подвергалась бы тому, о чем сейчас говорилось.

— Что же, — спросил Парменид, — каждая мысль едина и не есть мысль о чем-либо?

— Но это невозможно, — сказал Сократ.

— Значит, мысль является мыслью о чем-нибудь?

— Да.

— Существующем или несуществующем?

— Существующем.

— Не мыслит ли эта мысль то единство, которое, обнимая все [определенного рода] вещи, представляет собою некую единую их идею?

— Именно так.

— Так не будет ли идеей то, что мыслится как единое, коль скоро оно остается одним и тем же для всех вещей?

— И это представляется необходимым.

— А если, — сказал Парменид, — все другие вещи, как ты утверждаешь, причастны идеям, то не должен ли ты думать, что либо каждая вещь со-

стоит из мыслей и мыслит всё, либо, хоть она и есть мысль, она лишена мышления?

— Но это, — сказал Сократ, — лишено смысла. Мне кажется, Парменид, что дело скорее всего обстоит так: идеи пребывают в природе как бы в виде образцов, прочие же вещи сходны с ними и суть их подобия, самая же причастность вещей идеям заключается не в чем ином, как только в уподоблении им.

— Итак, — сказал Парменид, — если что-либо подобно идее, то может ли эта идея не быть сходной с тем, что ей уподобилось, настолько, насколько последнее ей уподобилось? Или есть какая-либо возможность, чтобы подобное не было подобно подобному?

— Нет, это невозможно.

— А нет ли безусловной необходимости в том, чтобы подобное и то, чему оно подобно, были причастны одному и тому же?

— Да, это необходимо.

— Но то, через причастность чему подобное становится подобным, не будет ли самою идеею?

— Непременно.

— Следовательно, ничто не может быть подобно идее и идея не может быть подобна ничему другому, иначе рядом с этой идеей всегда будет являться другая, а если эта последняя подобна чему-либо, то — опять новая, и никогда не прекратится постоянное возникновение новых идей, если идея будет подобна причастному ей.

— Ты совершенно прав.

— Значит, вещи приобщаются к идеям не посредством подобия: надо искать какой-то другой способ их приобщения.

— Выходит, так.

— Ты видишь теперь, Сократ, — сказал Парменид, — какое большое затруднение возникает при допущении существования идей самих по себе.

— И даже очень.

— Но будь уверен, — продолжал Парменид, — что ты еще, так сказать, не почувствовал всей громадности затруднения, если для каждой вещи ты всякий раз допускаешь единую обособленную от нее идею.

— Почему так? — спросил Сократ.

— По многим самым различным причинам, и главным образом по следующей: если бы кто стал утверждать, что идеи, будучи такими, какими они, по-нашему, должны быть, вовсе не доступны познанию, то невозможно было бы доказать, что высказывающий это мнение заблуждается, разве что тот, кто стал бы ему возражать, оказался бы многоопытным, даровитым и во время спора имел бы охоту следить за множеством отдаленнейших доказательств. В противном случае переубедить настаивающего на том, что идеи непознаваемы, не было бы возможности.

— Почему так, Парменид? — спросил Сократ.

— А потому, Сократ, что и ты, и всякий другой, кто допускает самостоятельное существование некоей сущности каждой вещи, должен, я думаю, прежде всего согласиться, что ни одной такой сущности в нас нет.

— Да, потому что как же она могла бы тогда существовать самостоятельно? — заметил Сократ.

— Ты правильно говоришь, — сказал Парменид. — Ибо все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся в нас [их] подобиям (или как бы это кто ни определял), только благодаря причастности которым мы называемся теми или иными именами. В свою очередь, эти находящиеся в нас [подобия], одноименные [с идеями], тоже существуют

лишь в отношении друг к другу, а не в отношении к идеям: все эти подобия образуют свою особую область и в число одноименных им идей не входят.

— Как ты говоришь? — спросил Сократ.

— Если, например, — ответил Парменид, — кто-либо из нас есть чей-либо господин или раб, то он, конечно, не раб господина самого по себе, господина, как такового, а также и господин не есть господин раба самого по себе, раба, как такового, но отношение того и другого есть отношение человека к человеку. Господство же само по себе есть то, что оно есть, по отношению к рабству самому по себе, и точно так же рабство само по себе есть рабство по отношению к господству самому по себе. И то, что есть в нас, не имеет никакого отношения к идеям, равно как и они — к нам. Повторяю, идеи существуют сами по себе и лишь к самим себе относятся, и точно так же то, что находится в нас, относится только к самому себе. Понятно ли тебе, что я говорю?

— Вполне понятно, — ответил Сократ.

— А потому, — продолжал Парменид, — и знание само по себе, как таковое, не должно ли быть знанием истины как таковой, истины самой по себе?

— Конечно.

— Далее, каждое знание как таковое должно быть знанием каждой вещи как таковой, не правда ли?

— Да.

— А наше знание не будет ли знанием нашей истины? И каждое наше знание не будет ли относиться к одной из наших вещей?

— Непременно.

— Но идей самих по себе, как и ты признаешь, мы не имеем, и их у нас быть не может.

— Конечно, нет.

— Между тем, каждый существующий сам по себе род познается, надо полагать, самой идеей знания?

— Да.

— Которой мы не обладаем?

— Да, не обладаем.

— Следовательно, нами не познается ни одна из идей, потому что мы не причастны знанию самому по себе.

— По-видимому, так.

— А потому для нас непознаваемы ни прекрасное само по себе, как таковое, ни доброе, ни все то, что мы допускаем в качестве самостоятельно существующих идей.

— Кажется, так.

— Но обрати внимание на еще более удивительное обстоятельство.

— Какое же?

— Признаешь ты или нет: если существует какой-то род знания сам по себе, то он гораздо совершеннее нашего знания? И не так ли обстоит дело с красотою и всем прочим?

— Да.

— Итак, если что-либо причастно знанию самому по себе, то, не правда ли, ты признаешь, что никто в большей степени, чем бог, не обладает этим совершеннейшим знанием?

— Непременно признаю.

— С другой стороны, обладая знанием самим по себе, будет ли бог в состоянии знать то, что есть в нас?

— Почему же нет?

— А потому, Сократ, — сказал Парменид, — что, как мы согласились, сила тех идей не распространяется на то, что у нас, и, с другой стороны,

сила того, что у нас, не распространяется на идеи, но то и другое довлеет самому себе.

— Да, мы согласились относительно этого.

— Итак, если у бога есть упомянутое совершеннейшее господство и совершеннейшее знание, то господство богов никогда не будет распространяться на нас и их знание никогда не познает ни нас, ни вообще ничего, относящегося к нашему миру: как мы нашей властью не властвуем над богами и нашим знанием ничего божественного не познаем, так на том же самом основании и они, хоть и боги, над нами не господа и дел человеческих не знают.

— Но если отказать богу в знании, то не покажется ли такое утверждение слишком странным? — заметил Сократ.

А Парменид возразил:

— Однако, Сократ, к этому и, кроме того, еще ко многому другому неизбежно приводит [учение об] идеях, если эти идеи вещей действительно существуют и если мы будем определять каждую идею как нечто самостоятельное. Слушатель будет недоумевать и спорить, доказывая, что этих идей либо вовсе нет, либо если уж они существуют, то должны быть безусловно непознаваемыми для человеческой природы. Такие возражения кажутся основательными, а высказывающего их, как мы недавно сказали, переубедить необычайно трудно. И надо быть исключительно даровитым, чтобы понять, что существует некий род каждой вещи и сущность сама по себе, а еще более удивительный дар нужен для того, чтобы доискаться до всего этого, обстоятельно разобраться во всем и разъяснить другому!

— Согласен с тобой, Парменид, — сказал Сократ, — мне по душе то, что ты говоришь.

Парменид же ответил:

— Но с другой стороны, Сократ, если кто, приняв во внимание все только что изложенное и тому подобное, откажется допустить, что существуют идеи вещей, и не станет определять идеи каждой вещи в отдельности, то, не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, он не найдет, куда направить свою мысль, и тем самым уничтожит всякую возможность рассуждения. Впрочем, ту опасность, как мне кажется, ты ясно почувствовал.

— Ты прав, — ответил Сократ.

— Что же ты будешь делать с философией? Куда обратишься, не зная таких вещей?

— Пока я совершенно себе этого не представляю.

— Это объясняется тем, Сократ, — сказал Парменид, — что ты преждевременно, не поупражнявшись как следует, берешься определять, что такое прекрасное, справедливое, благое и любая другая идея. Я это заметил и третьего дня, слушая здесь твой разговор вот с ним, с Аристотелем. Твое рвение к рассуждениям, будь уверен, прекрасно и божественно, но, пока ты еще молод, постарайся поупражняться побольше в том, что большинство считает и называет пустословием; в противном случае истина будет от тебя ускользать.

Переход к диалектике единого и иного

— Каким же способом следует упражняться, Парменид? — спросил Сократ.

— Об этом ты слышал от Зенона, — ответил Парменид. — Впрочем, даже ему, к моему восхищению, ты нашелся сказать, что отвергаешь блуждание мысли вокруг да около видимых вещей, а предлагаешь рассматривать то, что можно постичь исключительно разумом и признать за идеи.

— В самом деле, — ответил Сократ, — я нахожу, что таким путем совсем не трудно показать, что все вещи и подобны и неподобны и так далее.

— И правильно, — сказал Парменид, — но если желаешь поупражняться получше, то следует, кроме того, делать вот что: не только предполагая что-нибудь существующим, если оно существует, рассматривать выводы из этого предположения, но также предполагать-то же самое несуществующим.

— Что ты имеешь в виду? — спросил Сократ.

— Если ты желаешь поупражняться, то возьми хотя бы предположение, высказанное Зеноном: допусти; что существует многое, и посмотри, что должно из этого вытекать как для многого самого по себе в отношении к самому себе и к единому, так и для единого в отношении к самому себе и ко многому. С другой стороны, если многого не существует, то опять надо смотреть, что последует отсюда для единого и для многого в отношении их к себе самим и друг к другу. И далее, если предположить, что подобие существует или что его не существует, то опять-таки, какие будут выводы при каждом из этих двух предположений как для того, что было положено в основу, так и для другого, в их отношении к себе самим и друг к другу. Тот же способ рассуждения следует применять к неподобному, к движению и покою, к возникновению и гибели и, наконец, к самому бытию и небытию; одним словом, что только ни предположишь ты существующим или несуществующим, или испытывающим какое-либо иное состояние, всякий раз дóлжно рассматривать следствия как по отношению к этому предположению, так и по отношению к прочим, взятым поодиночке, и точно так же, когда они в большем числе или в совокупности. С другой стороны, это прочее тебе тоже следует всегда рассматривать в отношении как к нему самому, так и к другому, на чем бы ты ни остановил свой выбор и как бы ты ни предположил то, что предположил существующим или несуществующим, если ты хочешь, поупражнявшись надлежащим образом в этих вещах, основательно прозреть истину.

— Трудный рисуешь ты путь, Парменид, и я не совсем его понимаю. Не проделать ли тебе его самому на каком-либо примере, чтобы мне лучше понять?

— Тяжкое бремя возлагаешь ты, Сократ, на старика, — ответил Парменид.

— В таком случае, — сказал Сократ, — почему бы тебе, Зенон, не проделать этой работы для нас?

Но Зенон засмеялся и сказал:

— Будем, Сократ, просить самого Парменида: не так-то просто то, о чем он говорит. Разве ты не видишь, какую задачу задаешь? Если бы нас здесь было побольше, то не нужно бы и просить, потому что не след говорить об этом при многих, да еще человеку в преклонном возрасте: ведь большинство не понимает, что без всестороннего и обстоятельного разыскания невозможно уразуметь истину. Итак, Парменид, я присоединяюсь к просьбе Сократа, чтобы и самому между тем тебя послушать.

По словам Антифонта, Пифодор рассказывал, что и он сам, и Аристотель, и все прочие после этих слов Зенона стали просить Парменида не отказываться и пояснить на примере то, что он сейчас высказал.

Тогда Парменид сказал:

— Приходится согласиться, хотя я и чувствую себя в положении Ивикова коня: постаревший боец должен состязаться в беге колесниц, и он дрожит, зная по опыту, что его ждет, а поэт, сравнивая себя с ним, говорит, что и сам он на старости лет вынужден против воли выступить на поприще любви. Памятуя об этом, я с великим страхом подумываю, как мне в такие годы переплыть эту ширь и глубь рассуждений. А впрочем, попробую: надо вам угодить, тем более что, как говорит Зенон, мы все здесь свои. Итак, с чего же

нам начать и что первым долгом предположить? Угодно вам — раз уж решено играть в замысловатую игру, — я начну с себя и с моего положения о едином самом по себе и рассмотрю, какие должны быть следствия, если предположить, что единое существует, а затем — что его не существует?

— Конечно, — сказал Зенон.

— А кто, — продолжал Парменид, — будет мне отвечать? Не самый ли младший? Он был бы менее притязателен и отвечал бы именно то, что думает, а вместе с тем его ответы были бы для меня передышкой.

— Я к твоим услугам, Парменид, — сказал Аристотель, — ведь, говоря о самом младшем, ты имеешь в виду меня. Итак, спрашивай, я буду отвечать.

Абсолютное и относительное полагание единого с выводами для единого

— Ну что ж, — сказал Парменид, — если есть единое, то может ли это единое быть многим?

Аристотель. Да как же это для единого возможно?

Парменид. Значит, у него не должно быть частей и само оно не должно быть целым.

Аристотель. Почему так?

Парменид. Часть, полагаю я, есть часть целого.

Аристотель. Да.

Парменид. А что такое целое? Не будет ли целым то, в чем нет ни одной недостающей части?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Значит, в обоих случаях единое состояло бы из частей — и как целое, и как имеющее части.

Аристотель. Непременно.

.*Парменид.* И значит, в обоих случаях единое было бы многим, а не единым.

Аристотель. Правда.

Парменид. Должно же оно быть не многим, а единым.

Аристотель. Должно.

Парменид. Следовательно, если единое будет единым, оно не будет целым и не будет иметь частей.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. А потому, не имея вовсе частей, оно не может иметь ни начала, ни конца, ни середины, ибо все это были бы уже его части.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Но ведь конец и начало образуют предел каждой вещи.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Значит, единое беспредельно, если оно не имеет ни начала, ни конца.

Аристотель. Беспредельно.

Парменид. А также лишено очертаний: оно не может быть причастным ни круглому, ни прямому.

Аристотель. Как так?

Парменид. Круглое ведь есть то, края чего повсюду одинаково отстоят от центра.

Аристотель. Да.

Парменид. А прямое — то, центр чего не дает видеть оба края.

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, единое имело бы части и было бы многим, если бы было причастно прямолинейной или круглой фигуре.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Следовательно, оно — не прямое и не шарообразное, если не имеет частей.

Аристотель. Правильно.

Парменид. А будучи таким, оно не может быть нигде, ибо оно не может находиться ни в другом, ни в себе самом.

Аристотель. Почему так?

Парменид. Находясь в другом, оно, надо полагать, кругом охватывалось бы тем, в чем находилось бы, и во многих местах касалось бы его многими своими частями; но так как единое не имеет частей и не причастно круглому, то невозможно, чтобы оно во многих местах касалось чего-либо по кругу.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Находясь же в себе самом, оно будет окружать не иное что, как само себя, если только оно действительно будет находиться в себе самом: ведь невозможно, чтобы нечто находилось в чем-либо и не было им окружено.

Аристотель. Конечно, невозможно.

Парменид. Следовательно, окруженное и то, что его окружает, были бы каждое чем-то особым — ведь одно и то же целое не может одновременно испытывать и вызывать оба состояния, и, таким образом, единое было бы уже не одним, а двумя.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, единое не находится нигде: ни в себе самом, ни в другом.

Аристотель. Не находится.

Парменид. Сообрази же, может ли оно, будучи таким, покоиться или двигаться.

Аристотель. А почему же нет?

Парменид. Потому что, двигаясь, оно перемещалось бы или изменялось: это ведь единственные виды движения.

Аристотель. Да.

Парменид. Но, изменяясь, единое уже не может быть единым.

Аристотель. Не может.

Парменид. Следовательно, оно не движется путем изменения.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. А не движется ли оно путем перемещения?

Аристотель. Может быть.

Парменид. Но если бы единое перемещалось, то оно либо вращалось бы по одному и тому же кругу, либо меняло бы одно место на другое.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Итак, необходимо, чтобы при круговращении оно имело центр, а также и другие части, которые вращались бы вокруг него. Но возможно ли, чтобы перемещалось вокруг центра то, чему не свойственны ни центр, ни части?

Аристотель. Нет, совершенно невозможно.

Парменид. Но может быть, [единое], меняя место и появляясь то здесь, то там, таким образом движется?

Аристотель. Да, если оно действительно движется.

Парменид. А не оказалось ли, что ему невозможно в чем-либо находиться?

Аристотель. Да.

Парменид. И следовательно, в чем-то появляться еще менее возможно?

Аристотель. Не понимаю, почему.

Парменид. Если нечто появляется в чем-либо, то необходимо, чтобы, пока оно только появляется, оно еще там не находилось, но и не было бы совершенно вовне, коль скоро оно уже появляется.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Следовательно, если это вообще могло бы с чем-либо произойти, то лишь с тем, что имеет части; тогда одна какая-либо часть могла бы находиться внутри чего-либо, другая же одновременно вне его; но то, что не имеет частей, никоим образом не сможет в одно и то же время находиться целиком и внутри и вне чего-либо.

Аристотель. Правда.

Парменид. А не кажется ли еще менее возможным, чтобы где-либо появлялось то, что не имеет частей и не составляет целого, коль скоро оно не может появляться ни по частям, ни целиком?

Аристотель. Кажется.

Парменид. Итак, единое не меняет места, направляясь куда-либо или появляясь в чем-либо, оно не вращается в одном и том же месте и не изменяется.

Аристотель. Похоже, что так.

Парменид. Следовательно, единое не движется ни одним видом движения.

Аристотель. Не движется.

Парменид. Но мы утверждаем также, что для него невозможно находиться в чем-либо.

Аристотель. Утверждаем.

Парменид. Следовательно, единое никогда не находится в том же самом месте.

Аристотель. Почему так?

Парменид. А потому, что тогда оно находилось бы в другом месте таким же образом, как в том же самом.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Но для единого невозможно находиться ни в себе самом, ни в другом.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Следовательно, единое никогда не бывает в том же самом.

Аристотель. По-видимому, не бывает.

Парменид. Но что никогда не бывает в том же самом, то не покоится и не стоит на месте.

Аристотель. Да это и невозможно.

Парменид. Таким образом, оказывается, что единое и не стоит на месте, и не движется.

Аристотель. По-видимому, так.

Парменид. Далее, оно не может быть тождественным ни иному, ни самому себе и, с другой стороны, отличным от себя самого или от иного.

Аристотель. Как это?

Парменид. Будучи отличным от себя самого, оно, конечно, было бы отлично от единого и не было бы единым.

Аристотель. Верно.

Парменид. А будучи тождественно иному, оно было бы этим последним и не было бы самим собой, с так что и в этом случае оно было бы не тем, что оно есть, — единым, но чем-то отличным от единого.

Аристотель. Да, именно.

Парменид. Итак, оно не будет тождественным иному или отличным от себя самого.

Аристотель. Не будет.

Парменид. Но оно не будет также отличным от иного, пока оно остается единым, ибо не подобает единому быть отличным от чего бы то ни было: это свойственно только иному, и ничему больше.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Таким образом, единое, благодаря тому что оно едино, не может быть иным. Или, по-твоему, не так?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Но если оно не может быть иным из-за своего единства, то оно не будет иным и из-за себя самого, а если оно не может быть иным из-за себя самого, то само оно, никак не будучи иным, не будет и от чего бы то ни было отличным.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Однако оно не будет и тождественно самому себе.

Аристотель. Почему же?

Парменид. Разве природа единого та же, что и природа тождественного?

Аристотель. А разве нет?

Парменид. Ведь когда нечто становится тождественным чему-либо, оно не становится единым.

Аристотель. Чем же тогда оно становится?

Парменид. Становясь тождественным многому, оно неизбежно становится многим, а не одним.

Аристотель. Правда.

Парменид. Но если бы единое и тождественное ничем не отличались, то всякий раз, как что-либо становилось бы тождественным, оно делалось бы единым и, становясь единым, делалось бы тождественным.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Следовательно, если единое будет тождественно самому себе, то оно не будет единым с самим собой и, таким образом, будучи единым, не будет единым. Но это, конечно, невозможно, а следовательно, единое не может быть ни отлично от иного, ни тождественно самому себе.

Аристотель. Да, не может.

Парменид. Итак, единое не может быть иным или тождественным ни самому себе, ни иному.

Аристотель. Конечно, не может.

Парменид. Далее, оно не будет ни подобным, ни неподобным чему-либо — ни себе самому, ни иному.

Аристотель. Почему?

Парменид. Потому что подобное — это то, чему в некоторой степени свойственно тождественное.

Аристотель. Да.

Парменид. Но оказалось, что тождественное по природе своей чуждо единому.

Аристотель. Да, оказалось.

Парменид. Далее, если бы единое обладало какими-либо свойствами, кроме того чтобы быть единым, то оно обладало бы свойством быть большим, чем один, что невозможно.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, единое вовсе не допускает тождественности — ни другому, ни самому себе.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Значит, оно не может быть и подобно ни другому, ни себе самому.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. С другой стороны, единое не обладает свойством быть иным, ибо и в таком случае оно обладало бы свойством быть бóльшим, чем одно.

Аристотель. Да, бóльшим.

Парменид. Но то, что обладает свойством быть отличным от самого себя

или от другого, неподобно как себе самому, так и другому, коль скоро подобно то, чему свойственна тождественность.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Единое же, вовсе не обладая, как выяснилось, свойством быть отличным, никак не может быть неподобным ни себе самому, ни иному.

Аристотель. Конечно, не может.

Парменид. Следовательно, единое не может быть ни подобным, ни неподобным ни себе самому, ни иному.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Далее, будучи таким, оно не будет ни равным, ни неравным ни себе самому, ни другому.

Аристотель. Почему так?

Парменид. Будучи равным, оно будет иметь столько же мер, сколько то, чему оно равно.

Аристотель. Да.

Парменид. А будучи больше или меньше тех величин, с которыми оно соизмеримо, оно по сравнению с меньшими будет содержать больше мер, а по сравнению с большими — меньше.

Аристотель. Да.

Парменид. А по отношению к величинам, с которыми оно не сопоставимо, оно не будет иметь ни меньше, ни больше мер.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но разве возможно, чтобы непричастное тождественному было одной и той же меры или имело что-либо тождественное другому?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. А что не одной и той же меры, то не может быть равно ни себе самому, ни другому.

Аристотель. Как видно, нет.

Парменид. Но, заключая в себе большее или меньшее число мер, оно состояло бы из стольких частей, сколько содержит мер, и, таким образом, опять не было бы единым, но было бы числом, равным числу содержащихся в нем мер.

Аристотель. Правильно.

Парменид. А если бы оно содержало всего одну меру, то было бы равно этой мере; но ведь выяснилось, что ему невозможно быть чему-либо равным.

Аристотель. Да, это выяснилось.

Парменид. Итак, не будучи причастно ни одной мере, ни многим, ни немногим и будучи вовсе непричастно тождественному, единое, очевидно, никогда не будет равным ни себе, ни другому, а также не будет больше или меньше себя или иного.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Теперь вот что. Представляется ли возможным, чтобы единое было старше или моложе или одинакового возраста с чем-либо?

Аристотель. Почему бы и нет?

Парменид. А потому, что, будучи одинакового возраста с самим собой или с другим, оно будет причастно равенству во времени и подобию; а мы уже говорили, что единое не причастно ни подобию, ни равенству.

Аристотель. Да, мы это говорили.

Парменид. Далее, мы говорили также, что оно непричастно неподобию и неравенству.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Но будучи таковым, может ли единое быть старше или моложе чего-либо или иметь с чем-либо одинаковый возраст?

Аристотель. Никоим образом.

Парменид. Следовательно, единое не может быть моложе, старше или одинакового возраста ни с самим собой, ни с другим.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Но если единое таково, то может ли оно вообще существовать во времени? Ведь необходимо, чтобы существующее во времени постоянно становилось старше самого себя?

Аристотель. Да, необходимо.

Парменид. А старшее не есть ли всегда старшее по отношению к младшему?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Значит, то, что становится старше себя, становится вместе с тем и моложе себя, коль скоро в нем будет то, старше чего оно становится.

Аристотель. Как ты говоришь?

Парменид. А вот: если что-нибудь уже отлично от иного, оно не может становиться отличным от него; оно может только быть от него отличным; далее, если что-нибудь было отличным от иного или будет от него отличным, оно может только быть в прошлом отличным от него или отличаться от него в будущем; но если что-нибудь становится отличным от иного, то, значит, оно не было, не будет и не есть отличное от него, а только становится отличным, и не иначе.

Аристотель. Да, это необходимо.

Парменид. А старшее есть нечто отличное от младшего, а не от чего-либо другого.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, то, что становится старше самого себя, должно неизбежно становиться вместе с тем и моложе себя.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. С другой стороны, по времени оно, конечно, не бывает ни продолжительнее, ни короче самого себя, но становится и есть, было и будет в течение равного себе времени.

Аристотель. Да, и это необходимо.

Парменид. А следовательно, оказывается необходимым, чтобы все, что существует во времени и причастно ему, имело один и тот же возраст с самим собой и вместе с тем становилось старше и моложе себя.

Аристотель. По-видимому.

Парменид. Но единому не свойственно ни одно подобное состояние.

Аристотель. Да, не свойственно.

Парменид. Следовательно, единое не причастно времени и не существует ни в каком времени.

Аристотель. Действительно, не существует; по крайней мере, так показывает наше рассуждение.

Парменид. Что же далее? Не представляется ли, что слова «было», «стало», «становилось» означают причастность уже прошедшему времени?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Далее, слова «будет», «будет становиться», «станет» не указывают ли на причастность времени, которое еще только должно наступить?

Аристотель. Да.

Парменид. А слова «есть», «становится» — на причастность настоящему времени?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Следовательно, если единое никак не причастно никакому времени, то оно не стало, не становилось и не было прежде, оно не настало, не настает и не есть теперь и, наконец, оно не будет становиться, не станет и не будет впоследствии.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Но возможно ли, чтобы нечто было причастно бытию иначе, нежели одним из этих способов?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Следовательно, единое никак не причастно бытию.

Аристотель. Оказывается, нет.

Парменид. И потому единое никаким образом не существует.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Не существует оно, следовательно, и как единое, ибо в таком случае оно было бы уже существующим и причастным бытию. И вот оказывается, единое не существует как единое, да и [вообще] не существует, если доверять такому рассуждению.

Аристотель. Кажется, так.

Парменид. А если что не существует, то может ли что-либо принадлежать ему или исходить от него?

Аристотель. Каким же образом?

Парменид. Следовательно, не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Следовательно, нельзя ни назвать его, ни высказаться о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его и ничто из существующего не может чувственно воспринять его.

Аристотель. Как выясняется, нет.

Парменид. Но возможно ли, чтобы так обстояло дело с единым?

Аристотель. Нет. По крайней мере, мне так кажется.

Парменид. Так не хочешь ли, вернемся снова к первоначальному предположению: может быть, таким образом мы придем к чему-либо иному?

Аристотель. Конечно, хочу.

Парменид. Итак, утверждаем мы, если единое существует, надо принять следствия, вытекающие для единого, какие бы они ни были?

Аристотель. Да.

Парменид. Следи же за мной с самого начала: если единое существует, может ли оно, существуя, не быть причастным бытию?

Аристотель. Не может.

Парменид. Итак, должно существовать бытие единого, не тождественное с единым, ибо иначе это бытие не было бы бытием единого и единое не было бы причастно ему, но было бы все равно что сказать «единое существует» или «единое: едино». Теперь же мы исходим не из предположения «единое едино», но из предположения «единое существует». Не правда ли?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Тогда слово «существует» будет означать нечто другое, чем «единое»?

Аристотель. Непременно.

Парменид. Поэтому если кто скажет в итоге, что единое существует, то не будет ли это означать, что единое причастно бытию?

Аристотель. Конечно, будет.

Парменид. Повторим еще вопрос: какие следствия проистекают из предположения: «единое существует»? Обрати внимание, не представляется ли необходимым, чтобы это предположение обозначало единое, которое имеет части?

Аристотель. Как это?

Парменид. А вот как: если «существует» говорится о существующем едином, а «единое» — о едином существующем, и если, с другой стороны, бытие и единое не тождественны, но лишь относятся к одному и тому же су-

ществующему единому, которое мы допустили, то ведь необходимо, чтобы само существующее единое было целым, а единое и бытие — его частями?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Далее, называть ли нам каждую из этих двух частей только частью, или же каждая часть должна называться частью целого?

Аристотель. Частью целого.

Парменид. И следовательно, то, что едино, одновременно есть целое и имеет части?

Аристотель. Именно так.

Парменид. Что же далее? Каждая из этих двух частей существующего единого — именно, единое и бытие, может ли оставаться особняком: единое без бытия как своей части, и бытие без единого как своей части?

Аристотель. Нет, не может.

Парменид. Следовательно, каждая из этих двух частей в свою очередь содержит и единое и бытие, и любая часть опять-таки образуется по крайней мере из двух частей; и на том же основании все, чему предстоит стать частью, всегда точно таким же образом будет иметь обе эти части, ибо единое всегда содержит бытие, а бытие — единое, так что оно неизбежно никогда не бывает единым, коль скоро оно всегда становится двумя.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Что ж, существующее единое не представляет ли собой, таким образом, бесконечное множество?

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Подойди к вопросу еще и следующим образом.

Аристотель. Каким?

Парменид. Не утверждаем ли мы, что единое причастно бытию, благодаря чему и существует?

Аристотель. Да.

Парменид. И именно поэтому существующее единое оказалось многим.

Аристотель. Так.

Парменид. А что, если мы охватим разумом само единое, которое, как мы утверждаем, причастно бытию, но возьмем его только само по себе, без того, чему, по нашему утверждению, оно причастно, — окажется ли оно единым только или будет также многим?

Аристотель. Единым. По крайней мере, я так думаю.

Парменид. Посмотрим. Бытие не должно ли неизбежно быть отличным от него и оно само отличным от бытия, коль скоро единое не есть бытие, но как единое ему причастно?

Аристотель. Должно.

Парменид. Итак, если бытие и единое различны, то единое отлично от бытия не потому, что оно — единое, равно как и бытие есть что-то иное сравнительно с единым не потому, что оно — бытие, но они различны между собою в силу иного и различного.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Поэтому иное не тождественно ни единому, ни бытию.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. И вот если мы выберем из них, хочешь — бытие и иное, хочешь — бытие и единое, хочешь — единое и иное, то не будем ли мы брать при каждом выборе два таких [члена], которые правильно называть «оба»?

Аристотель. Как это?

Парменид. Вот как: можно ли сказать «бытие»?

Аристотель. Можно.

Парменид. А можно ли сказать также «единое»?

Аристотель. И это можно.

Парменид. Но не названо ли таким образом каждое из них?
Аристотель. Названо.
Парменид. А когда я скажу «бытие и единое», разве я не назову оба?
Аристотель. Конечно, оба.
Парменид. Следовательно, если я говорю «бытие и иное» или «иное и единое», то я всегда говорю о каждой [паре] «оба». Не правда ли?
Аристотель. Да.
Парменид. Но возможно ли, чтобы то, что правильно называется «оба», было бы таковым, а двумя нет?
Аристотель. Невозможно.
Парменид. А когда перед нами два, есть ли какая-либо возможность, чтобы каждое из них не было одним?
Аристотель. Нет, никакой.
Парменид. Но каждая из взятых нами [пар] представляет собою сочетание двух [членов]; следовательно, каждый из них будет одним.
Аристотель. Очевидно.
Парменид. Если же каждый из них один, то при сложении какой угодно единицы с любым парным сочетанием не становится ли все вместе тремя?
Аристотель. Да.
Парменид. А не есть ли три — нечетное число, а два — четное?
Аристотель. Как же иначе?
Парменид. Далее, когда есть два, то необходимо ли, чтобы было и дважды, а когда есть три — трижды, коль скоро в двух содержится дважды один, а в трех — трижды один?
Аристотель. Необходимо.
Парменид. А когда есть два и дважды, то не необходимо ли, чтобы было и дважды два? И когда есть три и трижды, не необходимо ли также, чтобы было трижды три?
Аристотель. Как же иначе?
Парменид. Далее, когда есть три и дважды, а также два и трижды, то не необходимо ли быть дважды трем и трижды двум?
Аристотель. Безусловно, необходимо.
Парменид. Следовательно, могут быть произведения четных чисел на четные, нечетных на нечетные, а также четных на нечетные и нечетных на четные.
Аристотель. Конечно.
Парменид. А если это так, то не думаешь ли ты, что остается какое-либо число, существование которого не необходимо?
Аристотель. Нет, не думаю.
Парменид. Следовательно, если существует одно, то необходимо, чтобы существовало и число.
Аристотель. Необходимо.
Парменид. Но при существовании числа должно быть многое и бесконечная множественность существующего. В самом деле, разве число не оказывается бесконечным по количеству и причастным бытию?
Аристотель. Конечно, оказывается.
Парменид. Но ведь если все числа причастны бытию, то ему должна быть причастна и каждая часть числа?
Аристотель. Да.
Парменид. Значит, бытие поделено между множеством существующего и не отсутствует ни в одной вещи, ни в самой малой, ни в самой большой? Впрочем, нелепо даже спрашивать об этом, не правда ли? Как, в самом деле, бытие могло бы отделиться от какой-либо существующей вещи?
Аристотель. Да, никак не могло бы.

Парменид. Следовательно, оно раздроблено на самые мелкие, крупные и любые другие возможные части, в высшей степени расчленено, и частей бытия беспредельное множество.

Аристотель. Ты прав.

Парменид. Итак, частей бытия больше всего.

Аристотель. Да, больше всего.

Парменид. Что же, есть ли между ними какая-нибудь, которая была бы частью бытия и в то же время не была бы частью?

Аристотель. Как это возможно?

Парменид. Напротив, если она существует, то, полагаю я, пока она существует, ей необходимо быть всегда чем-то одним, а быть ничем невозможно.

Аристотель. Да, это необходимо.

Парменид. Таким образом, единое присутствует в каждой отдельной части бытия, не исключая ни меньшей, ни большей части, ни какой-либо другой.

Аристотель. Да.

Парменид. А остается ли единое целым, находясь во многих местах одновременно? Поразмысли над этим!

Аристотель. Размышляю и вижу, что это невозможно.

Парменид. Следовательно, оно расчленено, коль скоро оно не целое; ведь не будучи расчлененным, оно никак не может присутствовать одновременно во всех частях бытия.

Аристотель. Это правда.

Парменид. Далее, безусловно необходимо, чтобы делимое количественно соответствовало числу частей.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Следовательно, утверждая недавно, что бытие разделено на наибольшее число частей, мы говорили неправду: ведь, как оказывается, оно разделено на число частей, не большее, чем единое, а на столько же, ибо ни бытие не отделено от единого, ни единое — от бытия, но, будучи двумя, они всегда находятся во всем в равной мере.

Аристотель. По-видимому, так именно и есть.

Парменид. Таким образом, само единое, раздробленное бытием, представляет собою огромное и беспредельное множество.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, не только существующее единое есть многое, но и единое само по себе, разделенное бытием, необходимо должно быть многим.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Однако так как части суть части целого, то единое должно быть ограничено как целое. В самом деле, разве части не охватываются целым?

Аристотель. Безусловно, охватываются.

Парменид. А то, что их охватывает, есть предел.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, существующее единое есть, надо полагать, одновременно и единое, и многое, и целое, и части, и ограниченное, и количественно бесконечное.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. А коль скоро оно ограничено, то не имеет ли оно и краев?

Аристотель. Безусловно, имеет.

Парменид. Далее, поскольку оно есть целое, не должно ли оно иметь начала, середины и конца? Разве может что-либо быть целым без этих трех [членов]? И если нечто лишено одного из них, может ли оно остаться целым?

Аристотель. Не может.

Парменид. Выходит, что единое должно обладать и началом, и концом, и серединой.

Аристотель. Должно.

Парменид. Но середина находится на равном расстоянии от краев, ибо иначе она не была бы серединой.

Аристотель. Не была бы.

Парменид. А, будучи таким, единое, по-видимому, оказывается причастно и какой-нибудь фигуре, прямолинейной ли, круглой или смешанной.

Аристотель. Да, это верно.

Парменид. Но, обладая такими свойствами, не будет ли оно находиться и в себе самом, и в другом?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Ведь каждая из частей находится в целом и вне целого нет ни одной.

Аристотель. Так.

Парменид. И все части охватываются целым?

Аристотель. Да.

Парменид. Но единое — это и есть все его части: не более и не менее как все.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Так не составляет ли единое целого?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но если все части находятся в целом и если все они составляют единое и само целое и все охватываются целым, то не значит ли это, что единое охватывается единым и, таким образом, единое уже находится в себе самом?

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Но с другой стороны, целое не находится в частях — ни во всех, ни в какой-нибудь одной. В самом деле, если оно находится во всех частях, то необходимо должно находиться и в одной, так как, не находясь в какой-либо одной, оно, конечно, не могло бы быть и во всех; ведь если эта часть — одна из всех, а целого в ней нет, то каким же образом оно будет находиться во всех частях?

Аристотель. Этого никак не может быть.

Парменид. Но оно не находится и в некоторых частях: ведь если бы целое находилось в некоторых частях, то большее заключалось бы в меньшем, что невозможно.

Аристотель. Да, невозможно.

Парменид. Но, не находясь ни в большинстве частей, ни в одной из них, ни во всех, не должно ли целое находиться в чем-либо ином или же уж вовсе нигде не находиться?

Аристотель. Должно.

Парменид. Но, не находясь нигде, оно было бы ничем; а так как оно — целое и в себе самом не находится, то не должно ли оно быть в другом?

Аристотель. Конечно, должно.

Парменид. Следовательно, поскольку единое — это целое, оно находится в другом, а поскольку оно совокупность всех частей — в самом себе. Таким образом, единое необходимо должно находиться и в себе самом, и в ином.

Аристотель. Да, это необходимо.

Парменид. Но, обладая такими свойствами, не должно ли оно и двигаться, и покоиться?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Оно, конечно, покоится, коль скоро находится в самом себе: ведь, находясь в едином и не выходя из него, оно было бы в том же самом — в самом себе.

Аристотель. Так.

Парменид. А что всегда находится в том же самом, то должно всегда покоиться.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Далее, то, что всегда находится в ином, не должно ли, наоборот, никогда не быть в том же самом? А никогда не находясь в том же самом, — не покоиться и, не покоясь, — двигаться?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Итак, всегда находясь в себе самом и в ином, единое должно всегда и двигаться, и покоиться.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Потом оно должно быть тождественным самому себе и отличным от самого себя и точно так же тождественным другому и отличным от него, коль скоро оно обладает вышеуказанными свойствами.

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Всякая вещь, полагаю, относится ко всякой другой вещи следующим образом: она или тождественна другой, или иная; если же она не тождественна и не иная, то ее отношение к другой вещи может быть либо отношением части к целому, либо отношением целого к части.

Аристотель. Видимо, так.

Парменид. Итак, есть ли единое часть самого себя?

Аристотель. Никоим образом.

Парменид. Значит, относясь к себе самому, как части, оно не будет также целым по отношению к себе, как к части.

Аристотель. Да, это невозможно.

Парменид. А не иное ли единое по отношению к единому?

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, оно не может быть отлично от самого себя.

Аристотель. Разумеется, нет.

Парменид. Итак, если единое по отношению к себе самому не есть ни иное, ни целое, ни часть, то не должно ли оно быть тождественным с самим собой?

Аристотель. Должно.

Парменид. Как же, однако? То, что находится в ином месте сравнительно с самим собой, пребывающим в себе самом, не должно ли быть иным по отношению к самому себе вследствие этого пребывания в другом месте?

Аристотель. По-моему, должно.

Парменид. Но именно таким оказалось единое, поскольку оно одновременно находится и в себе самом, и в ином.

Аристотель. Да, оказалось.

Парменид. Значит, в силу этого, единое, по-видимому, должно быть иным по отношению к самому себе.

Аристотель. По-видимому.

Парменид. Далее, если нечто отлично от чего-либо, то не от отличного ли будет оно отлично?

Аристотель. Безусловно.

Парменид. Итак, есть ли все не единое иное по отношению к единому и единое — иное по отношению к тому, что неедино?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, единое должно быть иным по отношению к другому.

Аристотель. Да, должно.

Парменид. Но смотри-ка: само тождественное и иное не противоположны ли друг другу?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Так может ли тождественное находиться когда-либо в ином или иное в тождественном?

Аристотель. Не может.

Парменид. Но если иное никогда не может находиться в тождественном, то среди существующего нет ничего, в чем находилось бы иное в течение какого бы то ни было времени; ведь если бы оно хоть какое-то время в чем-либо находилось, то в течение этого времени отличное находилось бы в тождественном. Не так ли?

Аристотель. Да.

Парменид. А если иное никогда не находится в тождественном, то оно никогда не может находиться ни в чем из существующего.

Аристотель. Верно.

Парменид. Следовательно, иное не может находиться ни в том, что неедино, ни в едином.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, не посредством иного будет отличным единое от того, что неедино, и то, что неедино, — от единого.

Аристотель. Нет.

Парменид. Равным образом они будут различаться между собою и не посредством себя самих, так как не причастны иному.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Если же они различны не посредством себя самих и не посредством иного, то не ускользнет ли вовсе их обоюдное различие?

Аристотель. Ускользнет.

Парменид. Но с другой стороны, то, что неедино, не причастно единому; в противном случае не-единое не было бы не-единым, а каким-то образом было бы единым.

Аристотель. Правда.

Парменид. Но не-единое не будет также и числом, потому что, обладая числом, оно ни в коем случае не было бы не-единым.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Что же? Не есть ли не-единое часть единого? Или и в этом случае не-единое было бы причастно единому?

Аристотель. Было бы причастно.

Парменид. Следовательно, если вообще это — единое, а то — не-единое, то единое не может быть ни частью не-единого, ни целым в отношении него, как части; и с другой стороны, не-единое тоже не может быть ни частью единого, ни целым в отношении единого, как части.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но мы говорили, что вещи, между которыми нет ни отношения части к целому, ни целого к части, ни различия, будут тождественными между собою.

Аристотель. Да, говорили.

Парменид. Но если дело обстоит так, не должны ли мы утверждать, что единое тождественно не-единому?

Аристотель. Должны.

Парменид. Следовательно, выходит, что единое отлично от другого и от себя самого и в то же время тождественно ему и самому себе.

Аристотель. Пожалуй, это верный вывод из данного рассуждения.

Парменид. Но не будет ли единое также подобно и неподобно себе самому и другому?

Аристотель. Может быть.

Парменид. По крайней мере, раз оно оказалось иным по отношению к другому, то и другое должно бы быть иным по отношению к нему.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но, не правда ли, оно так же отлично от другого, как другое от него, — не более и не менее?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Если не более и не менее, то, значит, одинаково.

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, поскольку единое, испытывает нечто отличное от другого и наоборот, постольку единое по отношению к другому и другое по отношению к единому испытывают одно и то же.

Аристотель. Что ты хочешь сказать?

Парменид. Вот что. Не прилагаешь ли ты каждое из имен к какой-либо вещи?

Аристотель. Прилагаю.

Парменид. А одно и то же имя можешь ли ты использовать чаще, чем один раз?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Но разве, произнося его один раз, ты обозначаешь им то, к чему оно относится, а произнося его много раз, обозначаешь нечто другое? Или же неизбежно, произносишь ли ты одно и то же имя однажды или многократно, ты всегда обозначаешь им одно и то же?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но ведь и слово «иное» есть имя чего-то.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, когда ты его произносишь — однажды или многократно, — то делаешь это не для обозначения чего-либо другого, и не другое ты называешь, а только то, чему оно служит именем.

Аристотель. Безусловно.

Парменид. И вот, когда мы говорим, что другое есть нечто отличное от единого и единое — нечто отличное от другого, то, дважды сказав «отличное», мы тем не менее обозначаем этим словом не другую какую-либо природу, но всегда ту, названием которой служит это слово.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Итак, в какой мере единое отлично от другого, в такой же мере другое отлично от единого, и, что касается присущего им свойства «быть отличными», единое будет обладать не иным каким-либо отличием, а тем же самым, каким обладает другое. А что хоть как-то тождественно, то подобно. Не правда ли?

Аристотель. Да.

Парменид. И вот, в силу того что единое обладает отличием от другого, по этой же самой причине каждое из них подобно каждому, ибо каждое от каждого отлично.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Но с другой стороны, подобное противоположно неподобному.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, и иное противоположно тождественному.

Аристотель. Да.

Парменид. Но обнаружилось также, что единое тождественно с другим.

Аристотель. Да, обнаружилось.

Парменид. А ведь это противоположные состояния — быть тождественным с другим и быть отличным от другого.

Аристотель. Совершенно противоположные.

Парменид. Но поскольку они различны, они оказались подобными.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, при тождестве они будут неподобными в силу свойства, противоположного свойству уподобления. Ведь подобным их делало иное?

Аристотель. Да.
Парменид. Значит, неподобным их будет делать тождественное, иначе оно не будет противоположно иному.
Аристотель. Видимо.
Парменид. Итак, единое будет подобно и неподобно другому: поскольку оно иное — подобно, а поскольку тождественное — неподобно.
Аристотель. Да, как видно, единое имеет и такое объяснение.
Парменид. А также и следующее.
Аристотель. Какое?
Парменид. Поскольку оно обладает свойством тождественности, оно лишено свойства инаковости, а не имея свойства инаковости, оно не может быть неподобным, не будучи же неподобным, оно подобно. Поскольку же оно имеет свойства инаковости, оно — другое, а будучи другим, оно неподобно.
Аристотель. Ты прав.
Парменид. Следовательно, если единое и тождественно с другим, и отлично от него, то, в соответствии с обоими свойствами и с каждым из них порознь, оно будет подобно и неподобно другому.
Аристотель. Совершенно верно.
Парменид. А так как оно оказалось и отличным от себя самого и тождественным себе, то не окажется ли оно точно так же, в соответствии с обоими свойствами и с каждым из них порознь, подобным и неподобным себе самому?
Аристотель. Непременно.
Парменид. А теперь посмотри, как обстоит дело относительно соприкосновения единого с самим собой и с другим и относительно несоприкосновения.
Аристотель. Я слушаю тебя.
Парменид. Ведь оказалось, что единое находится в себе самом, как в целом.
Аристотель. Оказалось.
Парменид. Но не находится ли единое и в другом?
Аристотель. Находится.
Парменид. А поскольку оно находится в другом, оно будет соприкасаться с другим, поскольку же находится в себе самом, соприкосновение с другим будет исключено и оно будет касаться лишь самого себя, ибо находится в себе самом.
Аристотель. Очевидно.
Парменид. Таким образом, единое будет соприкасаться с самим собой и с другим.
Аристотель. Будет.
Парменид. А как обстоит дело относительно следующего: не нужно ли, чтобы все, что должно прийти в соприкосновение с чем-либо, находилось рядом с тем, чего оно должно касаться, занимая смежное с ним место, где, если бы оно там находилось, то с ним бы соприкасалось?
Аристотель. Нужно.
Парменид. И следовательно, если единое должно прийти в соприкосновение с самим собой, то оно должно лежать тут же рядом с самим собой, занимая место, смежное с тем, на котором находится само.
Аристотель. Да, должно.
Парменид. Конечно, если бы единое было двумя, оно могло бы это сделать и оказаться в двух местах одновременно, но, пока оно одно, оно этого не сможет.
Аристотель. Безусловно.
Парменид. Значит, одна и та же необходимость запрещает единому и быть двумя, и соприкасаться с самим собою.
Аристотель. Одна и та же.

Парменид. Но оно не будет соприкасаться и с другим.

Аристотель. Почему?

Парменид. Потому что, как мы утверждаем, то, чему надлежит прийти в соприкосновение, должно, оставаясь отдельным, находиться рядом с тем, чего ему надлежит касаться, но ничего третьего между ними быть не должно.

Аристотель. Верно.

Парменид. Итак, если быть соприкосновению, требуется, по меньшей мере, чтобы было налицо два [члена].

Аристотель. Да.

Парменид. Если же к двум смежным членам присоединится третий, то их будет три, а соприкосновений два.

Аристотель. Да.

Парменид. Таким образом, всегда, когда присоединяется один [член], прибавляется также одно соприкосновение и выходит, что соприкосновений одним меньше сравнительно с числом членов соединения. Действительно, насколько первые два члена превысили соприкосновения, т. е. насколько число их больше сравнительно с числом соприкосновений, точно на столько же каждое последующее их число превышает число всех соприкосновений, так как дальше уже одновременно прибавляется единица к числу членов и одно соприкосновение к соприкосновениям.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Итак, сколько бы ни было членов, число соприкосновений всегда одним меньше.

Аристотель. Это так.

Парменид. Но если существует только одно, а двух нет, то соприкосновения не может быть.

Аристотель. Как же так?

Парменид. Ведь мы утверждаем, что другое — не-единое — не есть единое и ему не причастно, коль скоро оно другое.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, числа́ в другом нет, так как в нем нет единицы.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, другое — и не единица, и не два, и к нему вообще неприменимо имя какого бы то ни было числа.

Аристотель. Нет, неприменимо.

Парменид. Значит, единое только одно и двух быть не может.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. А потому нет и соприкосновения, коль скоро нет двух.

Аристотель. Нет.

Парменид. Следовательно, единое не соприкасается с другим и другое не соприкасается с единым, так как соприкосновения нет.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Итак, согласно всему этому единое и соприкасается и не соприкасается с другим и с самим собой.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Но не будет ли оно также равно и неравно себе самому и другому?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Ведь если допустить, что единое больше или меньше другого или, наоборот, другое больше или меньше единого, то — не правда ли — они не будут сколько-нибудь больше или меньше друг друга в силу самих своих сущностей, т. е. в силу того, что единое — это единое, а другое — другое в отношении к единому? Но если, кроме своей сущности, то и другое будет обладать еще и равенством, то они будут равны друг другу; если же другое будет обладать великостью, а единое — малостью или единое

будет обладать великостью, а другое — малостью, тогда та из идей, к которой присоединится великость, окажется больше, а к которой присоединится малость — меньше. Не правда ли?

Аристотель. Непременно.

Парменид. Значит, существуют обе эти идеи — великость и малость. Ведь если бы они не существовали, они не могли бы быть противоположны одна другой и пребывать в существующем.

Аристотель. Не могли бы.

Парменид. Но если в едином пребывает малость, то она содержится либо в целом, либо в его части.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Допустим, что она пребывает в целом. Не будет ли она, в таком случае, либо равномерно простираться по всему единому, либо охватывать его?

Аристотель. Очевидно, будет.

Парменид. Но, простираясь равномерно по единому, не окажется ли малость равна ему, а охватывая его — больше, чем оно?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Выходит, что малость может быть равной чему-либо или больше чего-либо и выступать в качестве великости или равенства, а не в качестве самой себя.

Аристотель. Нет, это невозможно.

Парменид. Итак, малость не может находиться в целом едином, разве только в его части.

Аристотель. Да.

Парменид. Однако и не во всей части, иначе роль малости будет та же, что и в отношении к целому, т. е. она будет или равна или больше той части, в которой будет находиться.

Аристотель. Да, непременно.

Парменид. Итак, малость никогда не будет находиться ни в чем из существующего, раз она не может пребывать ни в части, ни в целом; и значит, не будет ничего малого, кроме самой малости.

Аристотель. Выходит, что не будет.

Парменид. Следовательно, в едином не будет и великости: ведь тогда окажется большим нечто другое, помимо самой великости, а именно то, в чем будет содержаться великость, и вдобавок при отсутствии малости, которую это великое должно превосходить, если оно действительно велико. Но последнее невозможно, так как малость ни в чем не находится.

Аристотель. Верно.

Парменид. Но сама великость больше одной только малости и сама малость меньше одной только великости.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, другое не больше и не меньше единого, так как оно не содержит ни великости, ни малости; далее, эти последние обладают способностью превосходить и быть превосходимыми не по отношению к единому, а лишь по отношению друг к другу; и наконец, единое тоже не может быть ни больше, ни меньше великости и малости, а также другого, так как и оно не содержит в себе ни великости, ни малости.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Итак, если единое не больше и не меньше другого, то не необходимо ли, чтобы оно его не превышало и им не превышалось?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Но совершенно необходимо, чтобы то, что не превышает и не превышается, было равной меры, а, будучи равной меры, было равным.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Далее, и само единое будет находиться в таком же отношении к самому себе; поскольку оно не содержит ни великости, ни малости, оно не будет превышаться самим собой и не превысит себя, но, будучи равной меры, будет равно самому себе.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, единое будет равно самому себе и другому.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Далее, находясь в самом себе, единое будет также извне окружать себя и, как окружающее, будет больше себя, а как окружаемое — меньше. Таким образом, единое окажется и больше и меньше самого себя.

Аристотель. Да, окажется.

Парменид. Не необходимо ли также, чтобы вне единого и другого не было ничего?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но существующее должно же всегда где-нибудь находиться.

Аристотель. Да.

Парменид. А разве находящееся в чем-либо не будет находиться в нем, как меньшее в большем? Ведь иначе одно не могло бы содержаться в другом.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. А так как нет ничего, кроме другого и единого, и они должны в чем-то находиться, то разве не необходимо, чтобы они либо находились друг в друге — другое в едином или единое в другом, либо нигде не находились?

Аристотель. Видимо, да.

Парменид. Поскольку, стало быть, единое находится в другом, другое будет больше единого, как окружающее его, а единое, как окружаемое, меньше другого; поскольку же другое находится в едином, единое на том же самом основании будет больше другого, а другое — меньше единого.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Следовательно, единое и равно, и больше, и меньше самого себя и другого.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Далее, коль скоро оно больше, меньше и равно, то в отношении к себе самому и к другому оно будет содержать столько же, больше и меньше мер, — а если мер, то и частей.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но, содержа столько же, больше и меньше мер, оно, следовательно, и численно будет меньше и больше самого себя и другого, а также равно самому себе и другому тоже численно.

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Если единое больше чего-либо, то по сравнению с ним оно будет содержать также больше мер, а сколько мер, столько и частей; точно так же будет обстоять дело, если оно меньше или если равно чему-либо.

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, будучи больше и меньше себя и равно себе, оно будет содержать столько же, больше и меньше мер, чем содержится в нем самом; а если мер, то и частей?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Но, содержа столько же частей, сколько их в нем самом, оно количественно будет равно себе, а содержа их больше — будет больше, содержа меньше — меньше себя численно.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Не будет ли единое точно так же относиться и к другому? Поскольку оно оказывается больше его, оно необходимо должно быть и численно большим, чем оно; поскольку оно меньше — меньшим, а поскольку оно равно другому по величине, оно должно быть равным ему и количественно.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Таким образом, единое снова, по-видимому, будет численно равно, больше и меньше самого себя и другого.

Аристотель. Да, будет.

Парменид. А не причастно ли единое также времени? Будучи причастным времени, не есть ли и не становится ли оно моложе и старше самого себя и другого, а также не моложе и не старше себя самого и другого?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Если только единое существует, ему, конечно, как-то присуще бытие.

Аристотель. Да.

Парменид. Разве «есть» означает что-либо другое, а не причастность бытия настоящему времени? А «было» разве не означает причастность бытия прошедшему времени, и «будет» — времени будущему?

Аристотель. Да, конечно.

Парменид. Итак, если только единое причастно бытию, оно причастно и времени.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, текущему времени?

Аристотель. Да.

Парменид. Значит, оно всегда становится старше себя самого, коль скоро идет вперед вместе со временем.

Аристотель. Непременно.

Парменид. А разве ты не помнишь, что старшее становится старше того, что становится моложе?

Аристотель. Помню.

Парменид. Но раз единое становится старше себя, оно должно становиться старше себя как становящегося моложе.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Получается, что оно становится и моложе и старше себя.

Аристотель. Да.

Парменид. А не старше ли оно, когда совершается его становление в настоящий момент, находящийся между прошедшим и будущим? Ведь, переходя из «прежде» в «потом», оно никак не минует «теперь».

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Итак, не перестает ли оно становиться старше тогда, когда оказывается в настоящем и больше уже не становится, но есть старше? В самом деле, поскольку единое непрерывно идет вперед, оно никогда не может быть удержано настоящим: ведь уходящее вперед имеет свойство соприкасаться с обоими моментами — настоящим и будущим, оставляя настоящее и захватывая будущее и оказываясь таким образом между ними.

Аристотель. Правда.

Парменид. Если же все становящееся необходимо должно пройти через настоящее, то, достигнув его, оно прекращает становление и в это мгновение есть то, чего оно достигло в становлении.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, когда единое, становясь старше, достигнет настоящего, оно прекратит становление и в то мгновение будет старше.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Но не того ли оно старше, старше чего становилось? И не старше ли самого себя оно становилось?

Аристотель. Да.

Парменид. А старшее старше того, что моложе?

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, единое и моложе себя в то мгновение, когда, становясь старше, оно достигает настоящего.

Аристотель. Непременно.

Парменид. Но настоящее всегда налицо при едином в течение всего его бытия, ибо единое всегда существует в настоящем, когда бы оно ни существовало.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, единое всегда и есть и становится и старше и моложе самого себя.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Но большее ли или равное себе время оно есть или становится?

Аристотель. Равное.

Парменид. А если оно становится или есть равное время, то оно имеет один и тот же возраст.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А что имеет один и тот же возраст, то ни старше, ни моложе.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, если единое становится и есть равное себе время, то оно не есть и не становится ни моложе, ни старше самого себя.

Аристотель. По-моему, нет.

Парменид. А другого?

Аристотель. Не могу сказать.

Парменид. Но это-то ты можешь сказать, что другие вещи, иные, чем единое, коль скоро они иные, а не иное, многочисленнее единого, ибо, будучи иным, они были бы одним, а будучи иными, они многочисленнее одного и составляют множество.

Аристотель. Да, составляют.

Парменид. А будучи множеством, они причастны большему числу, чем единица.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Далее. Что́, станем мы утверждать, возникает и возникло прежде: бо́льшее числом или меньшее?

Аристотель. Меньшее.

Парменид. Но наименьшее — первое, а оно есть единица. Не правда ли?

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, из всего, имеющего число, единое возникло первым; но и все другие вещи обладают числом, поскольку они другие, а не другое.

Аристотель. Да, обладают.

Парменид. Возникшее первым, я думаю, возникло раньше, другие же вещи — позже; возникшее же позже моложе возникшего раньше, и таким образом окажется, что другие вещи моложе единого, а единое старше других вещей.

Аристотель. Да, окажется.

Парменид. Ну, а что сказать относительно следующего: могло бы единое возникнуть вопреки своей природе, или это невозможно?

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Но единое оказалось имеющим части, а если части, то и начало, и конец, и середину.

Аристотель. Да.

Парменид. А не возникает ли как в самом едином, так и в каждой другой вещи прежде всего начало, а после начала и все остальное, вплоть до конца?

Аристотель. А то как же?

Парменид. И мы признаем, что все это остальное — суть части целого и единого и что оно само лишь вместе с концом стало единым и целым?

Аристотель. Признаем.

Парменид. А конец, я полагаю, возникает последним и вместе с ним возникает, согласно своей природе, единое; так что если единое необходимо возникает не вопреки природе, то, возникнув вместе с концом позже другого, оно возникло бы согласно своей природе.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Итак, единое моложе другого, а другое старше единого.

Аристотель. Для меня это опять-таки очевидно.

Парменид. И вот что: не представляется ли необходимым, чтобы начало или другая какая-либо часть единого или чего-либо другого — если только это часть, а не части — была единым, как часть?

Аристотель. Представляется.

Парменид. Но если так, то единое будет возникать одновременно с возникновением и первой и второй [части] и при возникновении других оно не отстанет ни от одной, какая бы к какой ни присоединялась, пока, дойдя до последней, не сделается целым единым, не пропустив в своем возникновении ни средней, ни первой, ни последней, ни какой-либо другой [части].

Аристотель. Верно.

Парменид. Следовательно, единое имеет тот же возраст, что и все другое, так что если единое не нарушает своей природы, то оно должно возникнуть не прежде и не позже другого, но одновременно с ним. И согласно этому рассуждению, единое не может быть ни старше, ни моложе другого и другое ни старше, ни моложе единого, а, согласно прежнему, оно и старше и моложе [другого], равно как другое и старше и моложе единого.

Аристотель. Да, конечно.

Парменид. Вот каково единое и вот как оно возникло. Но что сказать далее о том, как единое становится старше и моложе другого, а другое — старше и моложе единого, и о том, как оно не становится ни моложе, ни старше? Так ли обстоит дело со становлением, как и с бытием, или иначе?

Аристотель. Не могу сказать.

Парменид. А я ограничусь следующим: если одно что-нибудь старше другого, то оно может становиться старше лишь настолько, насколько оно отличалось по возрасту уже при возникновении, и равным образом младшее не может становиться еще моложе, потому что равные величины, будучи прибавлены к неравным — времени или чему-либо другому, — всегда оставляют их различающимися настолько, насколько они различались с самого начала.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Итак, одно существующее никогда не может становиться старше или моложе другого существующего, коль скоро по возрасту они всегда различаются одинаково: одно есть и стало старше, другое есть и стало моложе, но они не становятся [таковыми].

Аристотель. Верно.

Парменид. Поэтому единое существующее никогда не становится ни старше, ни моложе другого существующего.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но посмотри, не становятся ли они старше и моложе [друг друга] таким образом?

Аристотель. Каким именно?

Парменид. Таким, каким единое оказалось старше другого и другое старше единого.

Аристотель. Так что же из этого следует?

Парменид. Когда единое старше другого, то оно, надо полагать, просуществовало больше времени, чем другое.

Аристотель. Да.

Парменид. Но посмотри-ка еще: если мы станем прибавлять к больше-

му и меньшему времени равное время, то будет ли большее время отличаться от меньшего на равную или на меньшую часть?

Аристотель. На меньшую.

Парменид. Итак, впоследствии единое будет отличаться по возрасту от другого не настолько, насколько оно отличалось сначала, но, получая то же приращение времени, что и другое, оно по возрасту будет постоянно отличаться от другого меньше, чем отличалось прежде. Не правда ли?

Аристотель. Да.

Парменид. Итак, то, что различается по возрасту сравнительно с чем-нибудь меньше, чем прежде, не становится ли моложе прежнего по отношению к тому, сравнительно с чем прежде было старше?

Аристотель. Становится.

Парменид. Если же оно становится моложе, то другое не становится ли, в свою очередь, старше единого, чем было прежде?

Аристотель. Конечно, становится.

Парменид. Итак, то, что возникло позже, становится старше сравнительно с тем, что возникло раньше и есть старше. Однако младшее никогда не есть, а всегда только становится старше старшего, потому что последнее увеличивается в направлении к «моложе», а первое — в направлении к «старше». В свою очередь, старшее таким же образом становится моложе младшего, потому что оба они, направляясь к противоположному им, становятся взаимно противоположными: младшее — старше старшего, а старшее — моложе младшего. Но стать таковыми они не могут, потому что если бы они стали, то уже не становились бы, а были бы. На самом же деле они [только] становятся старше и моложе друг друга: единое становится моложе другого, потому что оказалось старшим и возникшим раньше, а другое — старше единого, потому что возникло позднее. На том же основании и другое подобным же образом относится к единому, поскольку оказалось, что оно старше его и возникло раньше.

Аристотель. Да, это представляется так.

Парменид. Значит, поскольку ничто никогда не становится старше или моложе другого и оба всегда отличаются друг от друга на равное число, постольку и единое не становится ни старше, ни моложе другого и другое — единого; поскольку же представляется необходимым, чтобы раньше возникшее отличалось всегда на разную часть от возникшего позже, равно и позднейшее — от более раннего, постольку необходимо также, чтобы другое становилось старше и моложе единого, а единое — другого.

Аристотель. Именно так.

Парменид. В силу всех этих соображений единое, с одной стороны, и есть и становится и старше и моложе себя самого и другого, а с другой, — не есть и не становится ни старше, ни моложе себя самого и другого.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. А так как единое причастно времени и [свойству] становиться старше и моложе, то не должно ли оно быть причастным прошедшему, будущему и настоящему, коль скоро оно причастно времени?

Аристотель. Должно.

Парменид. Итак, единое было, есть и будет; оно становилось, становится и будет становиться.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Поэтому возможно нечто для него и его и это нечто было, есть и будет.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Возможно, значит, его познание, и мнение о нем, и чувственное его восприятие, коль скоро и мы сами сейчас все это с ним проделываем.

Аристотель. Ты прав.

Парменид. И есть для него имя и слово, и оно именуется и о нем высказываются; и все, что относится к другому, относится и к единому.

Аристотель. Все это, безусловно, так.

Парменид. Поведем еще речь о третьем. Если единое таково, каким мы его проследили, то не должно ли оно, будучи, с одной стороны, одним и многим и не будучи, с другой стороны, ни одним, ни многим, а кроме того, будучи причастным времени, быть какое-то время причастным бытию, поскольку оно существует и какое-то время не быть ему причастным, поскольку оно не существует?

Аристотель. Должно.

Парменид. Но может ли оно, когда причастие бытию, не быть ему причастным, и когда оно не причастно ему, наоборот, быть?

Аристотель. Не может.

Парменид. Следовательно, оно причастно и не причастно [бытию] в разное время; только таким образом оно может быть и не быть причастным одному и тому же.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Но не есть ли время и тот момент, когда единое приобщается к бытию, и тот, когда отрешается от него? Ведь как будет в состоянии единое то обладать, то не обладать чем-либо, если не будет момента, когда оно либо завладевает им, либо его оставляет?

Аристотель. Никак.

Парменид. А приобщение к бытию ты разве не называешь возникновением?

Аристотель. Называю.

Парменид. А отрешение от бытия не есть ли гибель?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Таким образом, оказывается, что единое, приобщаясь к бытию и отрешаясь от него, возникает и гибнет.

Аристотель. Безусловно.

Парменид. А так как оно — единое и многое, возникающее и гибнущее, то не гибнет ли многое, когда оно становится единым, и не гибнет ли единое, когда оно становится многим?

Аристотель. Конечно.

Парменид. А поскольку оно становится и единым и многим, не должно ли оно разъединяться и соединяться?

Аристотель. Непременно должно.

Парменид. Далее, когда оно становится неподобным и подобным, не должно ли оно уподобляться и делаться неподобным?

Аристотель. Должно.

Парменид. А когда становится большим, меньшим, равным, не должно ли оно увеличиваться, уменьшаться, уравниваться?

Аристотель. Да.

Парменид. А когда оно, находясь в движении, останавливается или из покоя переходит в движение, то, полагаю я, оно не должно пребывать ни в каком времени.

Аристотель. Как это?

Парменид. Прежде покоясь, а затем двигаясь и прежде двигаясь, затем покоясь, оно не будет в состоянии испытывать это, не подвергаясь изменению.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Ведь не существует времени, в течение которого что-либо могло бы сразу и не двигаться, и не покоиться.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но оно ведь и не изменяется, не подвергаясь изменению.

Аристотель. Это было бы невероятно.

Парменид. Так когда же оно изменяется? Ведь и не покоясь, и не двигаясь, и не находясь во времени, оно не изменяется.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. В таком случае не странно ли то, в чем оно будет находиться в тот момент, когда оно изменяется?

Аристотель. Что именно?

Парменид. «Вдруг»; ибо это «вдруг», видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или другую сторону. В самом деле, изменение не начинается с покоя, пока это — покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по своей природе «вдруг» лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; но в направлении к нему и исходя от него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению.

Аристотель. Кажется, так.

Парменид. И коль скоро единое покоится и движется, оно должно изменяться в ту и в другую сторону, потому что только при этом условии оно может пребывать в обоих состояниях. Изменяясь же, оно изменяется вдруг и, когда изменяется, не может находиться ни в каком времени, и не может, значит, в тот момент ни двигаться, ни покоиться.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Но разве не так обстоит дело и при прочих изменениях? Когда что-либо переходит от бытия к гибели или от небытия к возникновению, происходит его становление между некими движением и покоем и оно не имеет в тот момент ни бытия, ни небытия, не возникает и не гибнет.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. По той же причине, когда единое переходит из единого во многое и из многого в единое, оно не есть ни единое, ни многое, оно не разъединяется и не соединяется; точно так же, переходя из подобного в неподобное и из неподобного в подобное, оно не есть ни подобное, ни неподобное, оно не уподобляется и не становится неподобным; наконец, переходя из малого в великое и равное и наоборот, оно не бывает ни малым, ни великим, ни равным, не увеличивается, не убывает и не уравнивается.

Аристотель. Выходит, что нет.

Парменид. Значит, единое испытывает все эти состояния, если оно существует.

Аристотель. Как же иначе?

Относительное и абсолютное полагание единого с выводами для иного

Парменид. Не рассмотреть ли теперь, что испытывает другое, если единое существует?

Аристотель. Да, рассмотрим.

Парменид. Будем поэтому рассуждать о том, что должно испытывать другое — неединое, — если единое существует.

Аристотель. Будем.

Парменид. Итак, поскольку другое есть другое по отношению к единому, оно не есть единое, иначе оно не было бы другим по сравнению с единым.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Однако другое не вовсе лишено единого, но некоторым образом причастно ему.

Аристотель. Каким именно?

Парменид. Другое — не-единое — есть другое, надо полагать, потому,

что имеет части, ибо если бы оно не имело частей, то было бы всецело единым.

Аристотель. Правильно.

Парменид. А части, как мы признаем, есть у того, что представляет собою целое.

Аристотель. Да, мы это признаем.

Парменид. Но целое единое должно состоять из многого; части и будут его частями, потому что каждая из частей должна быть частью не многого, но целого.

Аристотель. Как это?

Парменид. Если бы что-либо было частью многого, в котором содержалось бы и оно само, то оно, конечно, оказалось бы частью как себя самого — что невозможно, — так и каждого отдельного из другого, если только оно есть часть всего многого. Но не будучи частью чего-нибудь отдельного, оно будет принадлежать другому, за исключением этого отдельного, и, значит, не будет частью каждого отдельного; не будучи же частью каждого, оно не будет частью ни одного отдельного из многого. Если же оно не есть часть ни одного, то невозможно ему быть чем-нибудь — частью или чем-то иным — по отношению к сумме таких отдельных [членов], ни для одного из которых оно не есть нечто.

Аристотель. Очевидно, так.

Парменид. Значит, часть есть часть не многого и не всех [его членов], но некоей одной идеи и некоего единого, которое мы называем целым, ставшим из всех [членов] законченным единым; часть и есть часть такого целого.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Значит, если другое имеет части, то и оно должно быть причастным целому и единому.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Необходимо, значит, чтобы другое — не-единое — было единым законченным целым, имеющим части.

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Далее, то же самое относится и к каждой части: части тоже необходимо причастны единому. Ведь если каждая из них есть часть, то тем самым «быть каждым» означает быть отдельным, обособленным от другого и существующим само по себе, коль скоро оно есть «каждое».

Аристотель. Правильно.

Парменид. Но причастное единому причастно ему, очевидно, как нечто отличное от единого, потому что, в противном случае, оно не было бы причастно, но само было бы единым; а ведь ничему, кроме самого единого, невозможно быть единым.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. Между тем, и целое, и часть необходимо должны быть причастны единому. В самом деле, первое составит единое целое, части которого будут частями; а каждая из частей будет одной частью целого, часть которого она есть.

Аристотель. Так.

Парменид. Но не будет ли то, что причастно единому, причастным ему, как иное — не-единое?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А иное — не-единое — будет, надо полагать, многим, потому что если другое — не-единое — не будет ни одним, ни большим, чем один, оно не будет ничем.

Аристотель. Конечно, не будет.

Парменид. А поскольку причастное единому как части и единому как

целому многочисленнее единого, то не должно ли то, что приобщается к единому, быть количественно беспредельным?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. Посмотрим на дело так: в момент, когда нечто приобщается к единому, оно приобщается к нему не как единое и не как причастное единому, не правда ли?

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Но то, в чем нет единого, будет множеством?

Аристотель. Конечно.

Парменид. А что если мы пожелаем мысленно отделить от этого множества самое меньшее, что только возможно, это отделенное, поскольку и оно не причастно единому, не окажется ли неизбежно множеством, а не единым?

Аристотель. Окажется. Это неизбежно.

Парменид. Итак, если постоянно рассматривать таким образом иную природу идеи саму по себе, то, сколько бы ни сосредоточивать на ней внимание, она всегда окажется количественно беспредельной.

Аристотель. Безусловно, так.

Парменид. С другой же стороны, части, поскольку каждая из них стала частью, обладают уже пределом как друг по отношению к другу, так и по отношению к целому и целое обладает пределом по отношению к частям.

Аристотель. Несомненно.

Парменид. Итак, другое — не-единое, — как оказывается, таково, что если сочетать его с единым, то в нем возникает нечто иное, что и создает им предел в отношении друг друга, тогда как природа другого сама по себе — беспредельность.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Таким образом, другое — не-единое — и как целое, и как части, с одной стороны, беспредельно, а с другой — причастно пределу.

Аристотель. Именно так.

Парменид. А не будут ли [части] другого также подобны и неподобны себе самим и друг другу?

Аристотель. Как именно?

Парменид. Поскольку всё по природе своей беспредельно, постольку всё будет обладать одним и тем же свойством.

Аристотель. Именно так.

Парменид. И поскольку всё причастно пределу, постольку всё тоже будет обладать одним и тем же свойством.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Поскольку, таким образом, [другое] обладает свойствами быть ограниченным и быть беспредельным, эти свойства противоположны друг другу.

Аристотель. Да.

Парменид. А противоположное в высшей степени неподобно.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Итак, в соответствии с каждым из этих двух свойств в отдельности [части другого] подобны себе самим и друг другу, а в соответствии с обоими вместе — в высшей степени противоположны и неподобны.

Аристотель. По-видимому.

Парменид. Таким образом, [всё] другое будет подобно и неподобно себе самому и друг другу.

Аристотель. Так.

Парменид. И мы уже без труда найдем, что [части] другого — не-единого — тождественны себе самим и отличны друг от друга, движутся и покоятся и имеют все противоположные свойства, коль скоро обнаружилось, что они обладают упомянутыми свойствами.

Аристотель. Ты прав.

Парменид. Однако не пора ли нам оставить это, как дело ясное, и снова рассмотреть, если есть единое, окажется ли другое — не-единое — совсем в ином положении или в таком же самом?

Аристотель. Конечно, это следует рассмотреть.

Парменид. Так поведем рассуждение с самого начала: если есть единое, что должно испытывать другое — не-единое?

Аристотель. Поведем рассуждение так.

Парменид. Разве единое существует не отдельно от другого и другое не отдельно от единого?

Аристотель. Что же из того?

Парменид. А то, полагаю, что наряду с ними нет ничего иного, что было бы отлично и от единого, и от другого: ведь, когда сказано «единое и другое», этим сказано все.

Аристотель. Да, все.

Парменид. Следовательно, нет ничего отличного от них, в чем единое и другое могли бы находиться вместе.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Поэтому единое и другое никогда не находятся в одном и том же.

Аристотель. Выходит, что нет.

Парменид. Следовательно, они находятся отдельно [друг от друга]?

Аристотель. Да.

Парменид. И мы утверждаем, что истинно единое не имеет частей.

Аристотель. Как же ему иметь их?

Парменид. Поэтому ни целое единое, ни части его не могли бы находиться в другом, если единое отдельно от другого и не имеет частей.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Следовательно, другое никоим способом не может быть причастным единому, раз оно не причастно ему ни по частям, ни в целом.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Поэтому другое никоим образом не есть единое и не имеет в себе ничего от единого.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, другое не есть также многое, потому что если бы оно было многим, то каждое из многого было бы одной частью целого. На самом же деле другое — не-единое — не есть ни единое, ни многое, ни целое, ни части, раз оно никак не причастно единому.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Поэтому другое и само не есть два или три, и в себе их не содержит, коль скоро оно совсем лишено единого.

Аристотель. Да.

Парменид. Следовательно, другое ни само не есть подобное и неподобное единому, ни в себе подобия и неподобия не содержит: ведь если бы другое было подобно и неподобно либо содержало в себе подобие и неподобие, то, полагаю я, другое — не-единое — содержало бы в себе две взаимно противоположные идеи.

Аристотель. Это очевидно.

Парменид. Но ведь оказалось невозможным, чтобы было причастно двум то, что не причастно даже одному.

Аристотель. Оказалось.

Парменид. Стало быть, другое не есть ни подобное, ни неподобное, ни то и другое вместе, потому что, будучи подобным или неподобным, оно было бы причастно одной из двух идей, а будучи тем и другим вместе, причастно двум противоположным идеям, что, как выяснилось, невозможно.

Аристотель. Верно.

Парменид. Следовательно, другое не есть ни тождественное, ни различное, оно не движется и не покоится, не возникает и не гибнет, не есть ни большее, ни меньшее, ни равное и никакого другого из подобных свойств не имеет; ведь если бы другое подлежало чему-либо такому, оно было бы причастно и одному, и двум, и трем, и нечетному, и четному, а между тем ему оказалось невозможным быть этому причастным, поскольку оно совершенно и всецело лишено единого.

Аристотель. Сущая правда.

Парменид. Таким образом, если есть единое, то оно в то же время не есть единое ни по отношению к себе самому, ни по отношению к другому.

Аристотель. Совершенно верно.

Относительное и абсолютное отрицание единого с выводами для единого

Парменид. Хорошо. Не следует ли после этого рассмотреть, какие должны быть следствия, если единое не существует?

Аристотель. Следует.

Парменид. В чем, однако, состоит это предположение: «Если единое не существует»? Отличается ли оно от предположения: «Если не-единое не существует»?

Аристотель. Конечно, отличается.

Парменид. Только отличается или же суждения «если не-единое не существует» и «если единое не существует» прямо противоположны друг другу?

Аристотель. Прямо противоположны.

Парменид. А если бы кто сказал: «Если великое, малое или что-либо другое в этом роде не существует», то разве не показал бы он, что под несуществующим он в каждом случае разумеет нечто иное?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Так и теперь, когда кто-нибудь скажет: «Если единое не существует», — не покажет ли он этим, что под несуществующим он понимает нечто, отличное от иного? И мы знаем, что он хочет сказать.

Аристотель. Знаем.

Парменид. Итак, говоря «единое» и присовокупляя к этому либо бытие, либо небытие, он выражает, во-первых, нечто познаваемое, а во-вторых, отличное от иного; ведь то, о чем утверждается, что оно не существует, можно, тем не менее, познать, как и то, что оно отлично от иного, не правда ли?

Аристотель. Безусловно.

Парменид. Поэтому с самого начала следует говорить так: чем должно быть единое, если оно не существует? И вот, оказывается, что ему, прежде всего, должно быть присуще то, что оно познаваемо, иначе мы не могли бы понять слов того, кто сказал бы: «Если единое не существует».

Аристотель. Верно.

Парменид. Далее, от него должно быть отлично иное, ведь иначе и единое нельзя было бы называть отличным от иного.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Следовательно, кроме познаваемости, ему присуще и отличие. Ведь когда кто говорит, что единое отлично от иного, тот говорит не об отличии иного, но об отличии единого.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Кроме того, несуществующее единое причастно «тому», «некоторому», «этому», «принадлежащим этому», «этим» и всему остальному подобному. В самом деле, если бы оно не было причастно «некоторому» и

другим упомянутым [определениям], то не было бы речи ни о едином, ни об отличном от единого, ни о том, что принадлежит ему и от него исходит.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Единому, конечно, не может быть присуще бытие, коль скоро оно не существует, но ничто не мешает ему быть причастным многому, и это даже необходимо, коль скоро не существует именно это единое, а не какое-либо другое. Правда, если ни единое, ни «это» не будет существовать и речь пойдет о чем-нибудь другом, то мы не вправе произнести ни слова, но если предполагается, что не существует это, а не какое-либо другое единое, то ему необходимо быть причастным и «этому», и многому другому.

Аристотель. Именно так.

Парменид. Следовательно, у него есть и неподобие по отношению к иному, потому что иное, будучи отличным от единого, должно быть другого рода.

Аристотель. Да.

Парменид. А другого рода разве не то, что иного рода?

Аристотель. А то как же?

Парменид. А иного рода — не будет ли оно неподобным?

Аристотель. Конечно, неподобным.

Парменид. И коль скоро иное неподобно единому, то, очевидно, неподобное будет неподобно неподобному.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Таким образом, и у единого должно быть неподобие, в силу которого иное ему неподобно.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Если же у него есть неподобие по отношению к иному, то не должно ли оно обладать подобием по отношению к самому себе?

Аристотель. Как это?

Парменид. Если бы единое обладало неподобием по отношению к единому, то речь, конечно, не могла бы идти о такой вещи, как единое, и наше предположение касалось бы не единого, но чего-то иного, нежели единое.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Но это не должно быть так.

Аристотель. Нет.

Парменид. Следовательно, единое должно обладать подобием по отношению к самому себе.

Аристотель. Должно.

Парменид. Далее, оно также не равно иному, потому что если бы оно было равно, то оно бы уже существовало и, в силу равенства, было бы подобно иному. Но то и другое невозможно, раз единого не существует.

Аристотель. Невозможно.

Парменид. А так как оно не равно иному, то не необходимо ли, чтобы и иное не было равно ему?

Аристотель. Необходимо.

Парменид. Но то, что не равно, не есть ли неравное?

Аристотель. Да.

Парменид. А неравное не в силу ли неравенства есть неравное?

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Стало быть, единое причастно и неравенству, в силу которого иное ему не равно?

Аристотель. Причастно.

Парменид. Но ведь неравенству принадлежат великость и малость.

Аристотель. Принадлежат.

Парменид. Следовательно, такому единому принадлежит великость и малость?

Аристотель. По-видимому.

Парменид. Но великость и малость всегда далеко отстоят друг от друга.
Аристотель. И даже очень далеко.
Парменид. Следовательно, между ними всегда что-то есть.
Аристотель. Есть.
Парменид. Можешь ли ты указать между ними что-либо другое, кроме равенства?
Аристотель. Нет, только его.
Парменид. Следовательно, что обладает великостью и малостью, то обладает и равенством, находящимся между ними.
Аристотель. Это очевидно.
Парменид. Таким образом, несуществующее единое должно быть причастно и равенству, и великости, и малости.
Аристотель. Выходит так.
Парменид. Кроме того, оно должно каким-то образом быть причастно и бытию.
Аристотель. Как так?
Парменид. Оно должно быть таково, как мы утверждаем. В самом деле, если бы оно было не таково, то мы говорили бы неправду, утверждая, что единое не существует. Если же это правда, то, очевидно, мы утверждаем это как существующее. Или не так?
Аристотель. Именно так.
Парменид. А так как мы признаем истинность того, что мы утверждаем, то нам необходимо признать, что мы говорим о том, что существует.
Аристотель. Непременно.
Парменид. Итак, выходит, что единое есть несуществующее: ведь если оно не будет несуществующим, но что-либо из бытия отдаст небытию, то тотчас станет существующим.
Аристотель. Именно так.
Парменид. Следовательно, единое несуществующее, чтобы быть несуществующим, должно быть связано с небытием тем, что оно есть несуществующее, равно как существующее, для полноты своего существования, должно быть связано [с бытием] тем, что оно не есть несуществующее. В самом деле, только в таком случае существующее будет в полном смысле слова существовать, а несуществующее не существовать, поскольку существующее, чтобы быть вполне существующим, причастно бытию, [содержащемуся в] «быть существующим», и небытию, [содержащемуся в] «быть несуществующим», и поскольку несуществующее, чтобы тоже быть вполне несуществующим, причастно небытию, [содержащемуся в] «не быть несуществующим», и бытию, [содержащемуся в] «быть несуществующим».
Аристотель. Совершенно верно.
Парменид. Итак, раз существующее причастно небытию и несуществующее — бытию, то и единому, поскольку оно не существует, необходимо быть причастным бытию, чтобы не существовать.
Аристотель. Необходимо.
Парменид. И если единое не существует, оно, очевидно, связано с бытием.
Аристотель. Очевидно.
Парменид. Следовательно, также и с небытием, поскольку оно не существует.
Аристотель. Как же иначе?
Парменид. А может ли пребывающее в каком-то состоянии не пребывать в нем, если оно не выходит из этого состояния?
Аристотель. Не может.
Парменид. Следовательно, все, что пребывает в таком и не в таком состоянии, указывает на изменения.
Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А изменение есть движение; или как мы его назовем?
Аристотель. Движением.
Парменид. А разве единое не оказалось существующим и несуществующим?
Аристотель. Да.
Парменид. Следовательно, оно оказывается в таком и не в таком состоянии.
Аристотель. Выходит, так.
Парменид. Значит, несуществующее единое оказалось и движущимся, так как оно претерпевает переход от бытия к небытию.
Аристотель. По-видимому, так.
Парменид. Однако если оно не находится нигде среди существующего, так как не существует, раз оно не существует, то оно не может откуда-то куда-то перемещаться.
Аристотель. Как оно могло бы?
Парменид. Следовательно, оно не может двигаться посредством перемещения.
Аристотель. Конечно, нет.
Парменид. Оно не может также вращаться в том же самом месте, так как оно нигде не соприкасается с тем же самым. В самом деле, то же самое есть существующее, а несуществующее единое, не может находиться в чем-либо существующем.
Аристотель. Конечно, не может.
Парменид. Следовательно, несуществующее единое не может вращаться в том, в чем оно не находится.
Аристотель. Конечно, нет.
Парменид. Но единое также не изменяется и в самом себе ни как существующее, ни как несуществующее: ведь если бы оно изменялось в самом себе, то речь шла бы уже не о едином, а о чем-то ином.
Аристотель. Правильно.
Парменид. Если же оно не изменяется, не вращается в том же самом месте и не перемещается, то может ли оно еще каким-либо образом двигаться?
Аристотель. Да каким же еще?
Парменид. А неподвижному необходимо находиться в покое, покоящемуся же — стоять на месте.
Аристотель. Необходимо.
Парменид. Выходит, несуществующее единое и стоит на месте и движется.
Аристотель. Выходит, так.
Парменид. Далее, коль скоро оно движется, то ему весьма необходимо изменяться: ведь насколько что-нибудь продвигается, настолько оно находится уже не в том состоянии, в каком находилось, но в другом.
Аристотель. Да.
Парменид. Значит, единое, находясь в движении, тем самым изменяется.
Аристотель. Да.
Парменид. А если бы оно никак не двигалось, то никак и не изменялось бы.
Аристотель. Конечно, нет.
Парменид. Следовательно, поскольку несуществующее единое движется, оно изменяется, а поскольку оно не движется, оно не изменяется.
Аристотель. Конечно, нет.
Парменид. Следовательно, несуществующее единое и изменяется, и не изменяется.
Аристотель. Очевидно.
Парменид. А разве изменяющемуся не должно становиться другим, чем прежде, и гибнуть в отношении прежнего своего состояния, а неизменяющемуся — не становиться [другим] и не гибнуть?
Аристотель. Должно.

Парменид. Следовательно, и несуществующее единое, изменяясь, становится и гибнет, а не изменяясь, не становится и не гибнет. Таким образом, выходит, что несуществующее единое становится и гибнет, а также не становится и не гибнет.

Аристотель. Несомненно.

Парменид. Вернемся опять к началу, чтобы посмотреть, получится ли у нас то же самое, что получилось только что, или другое.

Аристотель. Хорошо, вернемся.

Парменид. Итак, предположив, что единое не существует, мы выясняем, какие из этого следуют выводы.

Аристотель. Да.

Парменид. Когда же мы говорим «не существует», то разве этим обозначается что-нибудь иное, а не отсутствие бытия у того, что мы называем несуществующим?

Аристотель. Да, именно это.

Парменид. Разве, называя нечто несуществующим, мы считаем, что оно некоторым образом не существует, а некоторым образом существует? Или это выражение «не существует» просто означает, что несуществующего нет ни так ни этак и как несуществующее оно никак не причастно бытию?

Аристотель. Это — прежде всего.

Парменид. Так что несуществующее не могло бы ни существовать, ни другим каким-либо образом быть причастным бытию.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. А становиться и гибнуть не значило ли: первое — приобщаться к бытию, а второе — утрачивать бытие, или это имело какой-нибудь другой смысл?

Аристотель. Никакого другого.

Парменид. Но что совершенно не причастно бытию, то не могло бы ни получать его, ни утрачивать.

Аристотель. Как оно могло бы?

Парменид. А так как единое никак не существует, то оно никоим образом не должно ни иметь бытия, ни терять его, ни приобщаться к нему.

Аристотель. Естественно.

Парменид. Следовательно, несуществующее единое не гибнет и не возникает, так как оно никак не причастно бытию.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. А следовательно, и не изменяется никак: в самом деле, претерпевая изменение, оно возникало бы и гибло.

Аристотель. Правда.

Парменид. Если же оно не изменяется, то, конечно, и не движется?

Аристотель. Конечно.

Парменид. Далее, мы не скажем, что нигде не находящееся стоит, ибо стоящее должно быть всегда в каком-нибудь одном и том же месте.

Аристотель. В одном и том же. Как же иначе?

Парменид. Таким образом, мы должны также признать, что несуществующее никогда не стоит на месте и не движется.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Далее, ему не присуще ничто из существующего: ведь, будучи причастным чему-либо существующему, оно было бы причастно и бытию.

Аристотель. Очевидно.

Парменид. Следовательно, у него нет ни великости, ни малости, ни равенства.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. У него также нет ни подобия, ни отличия ни в отношении себя самого, ни в отношении иного.

Аристотель. Очевидно, нет.

Парменид. Далее, может ли иное как-либо относиться к нему, если ничто не должно к нему относиться?

Аристотель. Не может.

Парменид. Поэтому иное ни подобно ему, ни неподобно, ни тождественно ему, ни отлично.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Ну, а будет ли иметь отношение к несуществующему следующее: «того», «тому», «что-либо», «это», «этого», «иного», «иному», «прежде», «потом», «теперь», «знание», «мнение», «ощущение», «слово», «имя» или иное что-нибудь из существующего?

Аристотель. Не будут.

Парменид. Таким образом, несуществующее единое ничего не претерпевает.

Аристотель. Действительно, выходит, что ничего не претерпевает.

Относительное и абсолютное отрицание единого с выводами для иного

Парменид. Обсудим еще, каким должно быть иное, если единого не существует.

Аристотель. Обсудим.

Парменид. Я полагаю, что иное прежде всего должно быть иным, потому что если бы оно и иным не было, то о нем нельзя было бы рассуждать.

Аристотель. Конечно.

Парменид. Если же об ином можно рассуждать, то иное есть другое; в самом деле, разве не одно и тоже обозначаешь ты словами «иное» и «другое»?

Аристотель. По-моему, одно и то же.

Парменид. Разве мы не говорим, что другое есть другое по отношению к другому и иное есть иное по отношению к иному?

Аристотель. Говорим.

Парменид. Поэтому иное, чтобы действительно быть иным, должно иметь нечто, в отношении чего оно есть иное.

Аристотель. Должно.

Парменид. Что бы это такое было? Ведь иное не будет иным в отношении единого, коль скоро единого не существует.

Аристотель. Не будет.

Парменид. Следовательно, оно иное по отношению к себе самому, ибо ему остается только это, или оно не будет иным по отношению к чему бы то ни было.

Аристотель. Правильно.

Парменид. Стало быть, любые [члены другого] взаимно другие, как множества; они не могут быть взаимно другими, как единицы, ибо единого не существует. Любое скопление их беспредельно количественно: даже если кто-нибудь возьмет кажущееся самым малым, то и оно, только что представлявшееся одним, вдруг, как при сновидении, кажется многим и из ничтожно малого превращается в огромное по сравнению с частями, получающимися в результате его дробления.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Итак, в качестве этих скоплений иное есть иное по отношению к самому себе, если вообще существует иное, когда не существует единого.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. Итак, будет существовать множество скоплений, из которых

каждое будет казаться одним, не будучи на самом деле одним, поскольку не будет единого?

Аристотель. Да.

Парменид. И будет казаться, что существует некоторое их число, поскольку каждое из них — одно, при том, что их много.

Аристотель. Именно так.

Парменид. И одно в них покажется четным, другое нечетным, но это противно истине, поскольку единого не существует.

Аристотель. Конечно, противно истине.

Парменид. Далее, как было сказано, будет казаться, что в них содержится мельчайшее, однако это мельчайшее покажется многим и великим в сравнении с каждым из многочисленных малых [членений].

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. Далее, каждое скопление будет представляться также равным многим малым [членам]; в самом деле, оно лишь в том случае представится переходящим из большего в меньшее, если предварительно покажется промежуточным, а это и будет создавать впечатление равенства.

Аристотель. Естественно.

Парменид. Далее, будет представляться, что каждое скопление имеет предел по отношению к другому скоплению, хотя по отношению к самому себе оно не имеет ни начала, ни конца, ни середины.

Аристотель. Каким образом?

Парменид. А вот каким: когда кто-нибудь мысленно примет что-либо за начало, конец или середину таких скоплений, то каждый раз перед началом окажется другое начало, за концом останется еще другой конец и в середине появится другая, более средняя, середина, меньшая первой, потому что ни в начале, ни в конце, ни в середине нельзя уловить единого, раз оно не существует.

Аристотель. Совершенно верно.

Парменид. А все существующее, какое кто-либо улавливает мыслью, должно, полагаю я, распадаться и раздробляться, ибо его можно воспринять лишь в виде скопления, лишенного единства.

Аристотель. Несомненно.

Парменид. Конечно, издали, для слабого зрения, такое скопление необходимо будет казаться единым, но вблизи, для острого ума, каждое единство окажется количественно беспредельным, коль скоро оно лишено единого, которого не существует. Не правда ли?

Аристотель. Это в высшей степени необходимо.

Парменид. Таким образом, если единого нет, а существует иное — неединое, то каждое иное должно казаться и беспредельным, и имеющим предел, и одним, и многим.

Аристотель. Да, должно.

Парменид. Не будет ли оно также казаться подобным и неподобным?

Аристотель. Каким образом?

Парменид. А вроде того, как бывает с контурами на картине. Если стать в отдалении, то все они, сливаясь воедино, будут казаться одинаковыми и потому подобными.

Аристотель. Конечно.

Парменид. А если приблизиться, то они оказываются многими и различными и, вследствие впечатления отличия, разнообразными и неподобными друг другу.

Аристотель. Да.

Парменид. Так же и эти скопления должны казаться подобными и неподобными себе самим и друг другу.

Аристотель. Несомненно.

Парменид. А следовательно, и тождественными и различными между собой, и соприкасающимися и разделенными, и движущимися всеми видами движения и находящимися в состоянии полного покоя, и возникающими и гибнущими, и ни теми, ни другими, и имеющими все подобные свойства, которые нам уже не трудно проследить, если единого нет, а многое существует.

Аристотель. Сущая правда.

Парменид. Вернемся в последний раз к началу и обсудим, чем должно быть иное — не-единое, — если единое не существует.

Аристотель. Обсудим.

Парменид. Итак, иное не будет единым.

Аристотель. Как же иначе?

Парменид. А также и многим, ведь во многом будет содержаться и единое. Если же ничто из иного не есть одно, то все оно есть ничто, так что не может быть и многим.

Аристотель. Верно.

Парменид. А если в ином не содержится единое, то иное не есть ни многое, ни единое.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. И даже не представляется ни единым, ни многим.

Аристотель. Почему так?

Парменид. А потому, что иное нигде никаким образом не имеет никакого общения ни с чем из несуществующего и ничто из несуществующего не имеет никакого отношения ни к чему из иного; к тому же у несуществующего нет и частей.

Аристотель. Правда.

Парменид. Следовательно, у иного нет ни мнения о несуществующем, ни какого-либо представления о нем и несуществующее решительно никак не мыслится иным.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. Следовательно, если единое не существует, то ничто из иного не может мыслиться ни как одно, ни как многое, потому что без единого мыслить многое невозможно.

Аристотель. Да, невозможно.

Парменид. Итак, если единое не существует, то и иное не существует и его нельзя мыслить ни как единое, ни как многое.

Аристотель. Выходит, так.

Парменид. Следовательно, его нельзя себе мыслить также ни как подобное, ни как неподобное.

Аристотель. Конечно, нет.

Парменид. И также ни как тождественное, ни как различное, ни как соприкасающееся, ни как обособленное, ни вообще как имеющее другие признаки, которые, как мы проследили выше, оно обнаруживает; ничем таким иное не может ни быть, ни казаться, если единое не существует.

Аристотель. Правда.

Парменид. Не правильно ли будет сказать в общем: если единое не существует, то ничего не существует?

Аристотель. Совершенно правильно.

Парменид. Выскажем же это утверждение, а также и то, что существует ли единое или не существует, и оно и иное, как оказывается, по отношению к самим себе и друг к другу безусловно суть и не суть, кажутся и не кажутся.

Аристотель. Истинная правда.

Филеб, или О наслаждении

Разговаривающие лица:

СОКРАТ, ПРОТАРХ, ФИЛЕБ

Сократ. Посмотри-ка, Протарх, что за рассуждение собираешься ты перенять от Филеба и какое наше рассуждение намерен оспаривать, если оно придется тебе не по нраву. Хочешь, мы подведем итог тому и другому?

Протарх. Очень даже хочу.

Сократ. Филеб утверждает, что благо для всех живых существ — радость, удовольствие, наслаждение и все прочее, принадлежащее к этому роду; мы же оспариваем его, считая, что благо не это, но разумение, мышление, память и то, что сродно с ними: правильное мнение и истинные суждения. Все это лучше и предпочтительнее удовольствия для всех существ, способных приобщиться к этим вещам, и для таких существ — и ныне живущих, и тех, что будут жить впоследствии, — ничто не может быть полезнее этого приобщения. Разве не таковы примерно, Филеб, твоя и моя речи?

Филеб. Именно таковы, Сократ.

Сократ. Значит, Протарх, ты принимаешь данное рассуждение?

Протарх. Приходится принять, потому что красавец наш Филеб что-то сник.

Сократ. Не следует ли нам приложить все усилия, чтобы достичь здесь истины?

Протарх. Разумеется, это необходимо.

Сократ. Давай же сверх того согласимся еще вот в чем...

Протарх. В чем же?

Сократ. Пусть каждый из нас попытается теперь изобразить такое состояние и расположение души, которые способны были бы доставить всем людям счастливую жизнь. Не так ли?

Протарх. Именно так.

Сократ. Вот вы и попытайтесь показать, в чем состоит радость, а мы в свою очередь попытаемся показать, в чем состоит разумение.

Протарх. Хорошо.

Сократ. А если обнаружится что-то другое, лучшее этих двух? Если оно окажется более сродным удовольствию, не отдадим ли мы оба предпочтения жизни, прочно на этом основанной? И не одолеет ли жизнь в удовольствиях разумную жизнь?

Протарх. Конечно, одолеет.

Сократ. Если же это другое окажется более сродным разумению, разве не победит оно удовольствие и не окажется это последнее побежденным? Скажите, так ли мы согласимся относительно этого или как-то иначе?

Протарх. Мне по крайней мере кажется, что так.

Сократ. Ну а ты, Филеб, что скажешь?

Филеб. Я держусь и буду держаться того мнения, что во всех случаях побеждает удовольствие; ты же, Протарх, решай сам.

Протарх. Передав слово нам, ты, Филеб, уже не вправе более соглашаться или не соглашаться с Сократом.

Филеб. Ты прав; поэтому я приношу очистительную жертву и призываю теперь в свидетельницы саму богиню.

Протарх. И мы охотно засвидетельствуем, что ты сказал именно это. Однако, Сократ, попытаемся довести до конца то, что отсюда следует, все равно, одобрит ли это Филеб или нет.

Сократ. Да, надо попытаться, начав с самой богини, которая, по словам Филеба, называется Афродитой, меж тем как подлинное ее имя — Удовольствие.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Я испытываю всегда нечеловеческое благоговение, Протарх, перед именами богов, более сильное, чем величайший страх. И теперь я называю Афродиту так, как ей это приятно. Что же касается удовольствия, то я знаю, что оно разнообразно, и, раз мы с него начали, нам надлежит исследовать его и рассмотреть, какова его природа. Если просто верить молве, оно есть нечто единое, но принимающее разнообразные формы, известным образом непохожие друг на друга. Однако посмотри: с одной стороны, мы говорим, что удовольствие испытывает человек невоздержный, с другой — что и рассудительный наслаждается в силу самой рассудительности; наслаждается, далее, безумец, полный безрассудных мнений и надежд; наслаждается и разумный в силу самого разумения. Разве не справедливо кажется безрассудным тот, кто утверждает, что оба вида удовольствия подобны друг другу?

Протарх. Конечно, Сократ, эти удовольствия проистекают от противоположных вещей, но сами они не противоположны друг другу. В самом деле, каким образом удовольствие, будучи тождественным самому себе, может не походить больше всего на свете на [другое] удовольствие?

Сократ. Ведь и цвет, почтеннейший, как нельзя более подобен [другому] цвету, и именно потому, что всякий цвет есть цвет, и один цвет нисколько не будет отличаться от другого; между тем все мы знаем, что черный цвет не только отличен от белого, но и прямо ему противоположен. Равным образом и фигура наиболее подобна [другой] фигуре; в самом деле, как род она есть единое целое, но одни части ее в отношении к другим частям то прямо противоположны друг другу, то содержат в себе бесконечное множество различий; то же самое можно сказать и о многом другом. Поэтому ты не верь учению, которое все противоположности сводит к единству. Боюсь, как бы мы не нашли удовольствия, противоположные другим удовольствиям.

Протарх. Может быть. Но чем же это повредит нашему рассуждению?

Сократ. Тем, ответим мы, что несхожие вещи ты называешь чуждым им именем. В самом деле, по твоим словам, все приятное — это благо. Никто не станет, конечно, оспаривать, что приятное приятно; однако, несмотря на то, что многое из приятного, как мы сказали, дурно, а многое, наоборот, хорошо, ты называешь все удовольствия благом, хотя и готов согласиться с тем, что они несходны друг с другом, если кто-нибудь докажет тебе это при помощи рассуждения. Итак, что же есть тождественного в дурных и в хороших удовольствиях, позволяющего тебе все удовольствия называть благом?

Протарх. Как это ты говоришь, Сократ? Неужели ты думаешь, что кто-нибудь, признающий удовольствие благом, согласится с тобой и потерпит твое утверждение, будто одни удовольствия хороши, а другие дурны?

Сократ. Но ведь называешь же ты удовольствия несхожими друг с другом, а некоторые — даже противоположными?

Протарх. Нет, поскольку они — удовольствия.

Сократ. Мы снова возвращаемся к тому же самому месту, Протарх.

Снова, следовательно, мы будем говорить, что все удовольствия схожи и не содержат никаких различий; нисколько не задетые приведенными сейчас примерами, мы поверим тебе и будем задавать вопросы как последние невежды и новички в рассуждениях.

Протарх. Что ты имеешь в виду?

Сократ. То, что если, подражая тебе и обороняясь, я не посовещусь утверждать, что самые несхожие вещи наиболее между собою сходны, я буду утверждать то же, что и ты, и мы окажемся наивнее, чем следует, а наше рассуждение, вырвавшись, убежит. Так давай же пригоним его назад и, вернувшись на прежний путь, может быть, как-нибудь и придем к согласию.

Протарх. Скажи, как?

Сократ. Предположи, Протарх, что ты опять меня спрашиваешь.

Протарх. О чем же?

Сократ. Не постигнет ли разумение, знание, ум и все остальное, признанное мною благим вначале, когда меня спрашивали, что такое благо, та же участь, что и твое рассуждение?

Протарх. Как так?

Сократ. Все в совокупности знания покажутся многими, а некоторые — несходными между собой; будут среди них даже противоположные. Но разве был бы я достоин принимать участие в этом собеседовании, если бы, устрашившись подобного обстоятельства, стал утверждать, что нет такого знания, которое было бы непохоже на другое знание, и в результате рассуждение ускользнуло бы от нас как недосказанный миф, сами же мы спаслись бы с помощью какой-нибудь бессмыслицы?

Протарх. Этого не должно быть, хоть нам и нужно спастись. Во всяком случае мне нравится, что твое и мое рассуждения в равном положении: пусть будет много несходных удовольствий и много различных знаний.

Сократ. Итак, Протарх, не станем скрывать различий в моем и твоем [рассуждении], но, выставив их на свет, дерзнем провести исследование и показать, что следует называть благом: удовольствие, разумение или нечто третье. Ведь, конечно, мы сейчас вовсе не соперничаем из-за того, чтобы одержало верх мое или твое положение, но нам обоим следует дружно сражаться за истину.

Протарх. Разумеется, следует.

Сократ. Давай же подкрепим еще большим взаимным согласием следующее рассуждение.

Протарх. Какое именно?

Сократ. То, которое доставляет всем людям много хлопот, иным по доброй их воле, а иным и помимо нее.

Протарх. Говори яснее!

Сократ. Я говорю о том странном, по природе своей, рассуждении, на которое мы только что натолкнулись. Ведь странно же говорить, что многое есть единое и единое есть многое, и легко оспорить того, кто допускает одно из этих положений.

Протарх. Не тот ли случай ты имеешь в виду, когда кто-либо утверждает, будто я, Протарх, единый по природе, в то же время представляю собой множество противоположных друг другу Протархов, и считает, таким образом, одного и того же Протарха большим и маленьким, тяжелым и легким и так далее, без числа?

Сократ. Ты, Протарх, привел распространенную сказку о едином и многом, а ведь все уже, по правде сказать, согласились, что подобных вещей не стоит касаться: это детская забава, хоть и легкая, но она — большая помеха для рассуждений. Далее, не стоит опровергать также и того, кто, разделив

при помощи рассуждения каждую вещь на члены и части и согласившись с собеседником, что все они — та самая единая вещь, стал бы, насмехаясь, доказывать необходимость диковинного утверждения, будто единое есть многое и беспредельное, а многое есть одно-единственное.

Протарх. Но что иное, Сократ, имеешь ты в виду относительно этого рассуждения, что не стало еще ходячей истиной?

Сократ. Друг мой, я имею в виду не тот случай, когда кто-либо полагает единство возникающего и гибнущего, как мы только что говорили. Ведь такого рода единство, как мы сказали, не нуждается, по [общему] признанию, в опровержении; но если кто-нибудь пытается допустить единого человека, единого быка, единое прекрасное и единое благо, то по поводу таких и им подобных единств возникают большие споры.

Протарх. Как так?

Сократ. Во-первых, нужно ли вообще допускать, что подобные единства действительно существуют? Затем, каким образом они — в то время как каждое из них пребывает вечно тождественным, прочным, непричастным ни возникновению, ни гибели и однако его следует признать либо рассеянным в возникающих и бесконечно разнообразных вещах и превратившимся во множество, либо всецело отделенным от самого себя, — каким образом (ведь это невероятно!) единства эти остаются едиными и тождественными одновременно в одном и во многом? Вот какого рода единства и множества, Протарх, а не те, о которых говорилось ранее, суть причины всяких недоумений, если относительно них хорошенько не столковаться; если же достигнуть здесь полной ясности, то, напротив, все недоумения рассеятся.

Протарх. Не над этим ли, Сократ, нужно нам теперь прежде всего потрудиться?

Сократ. Я по крайней мере так полагал бы.

Протарх. Будь уверен, что и все мы, конечно, согласны в этом с тобой. Филеба же, пожалуй, лучше не беспокоить теперь вопросами, чтобы не тревожить того, что хорошо лежит.

Сократ. Итак, с чего же начать длинный и сложный бой по поводу спорных вопросов? Может быть, с этого...

Протарх. А именно?

Сократ. Мы утверждаем, что тождество единства и множества, обусловленное речью, есть всюду, во всяком высказывании; было оно прежде, есть и теперь. Это не прекратится никогда и не теперь началось, но есть, как мне кажется, вечное и нестареющее свойство нашей речи. Юноша, впервые вкусивший его, наслаждается им, как если бы нашел некое сокровище мудрости; от наслаждения он приходит в восторг и радуется тому, что может изменять речь на все лады, то закручивая ее в одну сторону и сливая все воедино, то снова развертывая и расчленяя на части. Тут прежде и больше всего недоумевает он сам, а затем повергает в недоумение и своего собеседника, все равно, попадется ли ему под руку более юный летами, или постарше, или ровесник; он не щадит ни отца, ни матери и вообще никого из слушателей, и не только людей, но и животных; даже из варваров он не дал бы никому пощады, лишь бы нашелся толмач.

Протарх. Разве ты не видишь, Сократ, что нас тут целая толпа, и все мы юны? Разве ты не боишься, что мы вместе с Филебом нападаем на тебя, если ты будешь бранить нас? Впрочем, мы понимаем, что ты имеешь в виду; поэтому, если есть какой-нибудь способ и средство мирно устранить из нашей беседы такую распрю и найти для нее иной, лучший путь, то об этом ты порадей. Мы же последуем за тобою по мере сил: немаловажное ведь, Сократ, предстоит рассуждение!

Сократ. Конечно, немаловажное, дети мои, — как обращается к вам Филеб. Нет и не может быть лучше пути, чем путь, излюбленный мною, хоть он нередко уже ускользал от меня и оставлял в одиночестве среди недоумении.

Протарх. Какой это путь? Пожалуйста, скажи!

Сократ. Указать его не очень трудно, но следовать им чрезвычайно тяжело. Между тем все, что когда-либо было открыто в искусстве, появилось на свет только этим путем. Смотри же, о чем я говорю!

Протарх. Так говори.

Сократ. Божественный дар, как кажется мне, был брошен людям богами с помощью некоего Прометея вместе с ярчайшим огнем; древние, бывшие лучше нас и обитавшие ближе к богам, передали нам сказание, гласившее, что все, о чем говорится как о вечно сущем, состоит из единства и множества и заключает в себе сросшиеся воедино предел и беспредельность. Если все это так устроено, то мы всякий раз должны вести исследование, полагая одну идею для всего, и эту идею мы там найдем. Когда же мы ее схватим, нужно смотреть, нет ли кроме одной еще двух, а может быть, трех, идей или какого-то их иного числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет взору не просто как единое, многое и беспредельное, но как количественно определенное. Идею же беспредельного можно прилагать ко множеству лишь после того, как будет охвачено взором все его число, заключенное между беспредельным и одним; только тогда каждому единству из всего [ряда] можно дозволить войти в беспредельное и раствориться в нем. Так вот каким образом боги, сказал я, завещали нам исследовать все вещи, изучать их и поучать друг друга; но теперешние мудрецы устанавливают единство как придется — то раньше, то позже, чем следует, и сразу поело единства помещают беспредельное; промежуточное же от них ускользает. Вот какое существует у нас различие между диалектическим и эристическим способами рассуждений.

Протарх. Одну часть твоих слов, Сократ, я, кажется, понимаю, а относительно другой мне следует выслушать еще пояснения.

Сократ. Мои слова, Протарх, ясны на примере букв; поэтому ты и уразумей их на буквах, которым обучался в детстве.

Протарх. Каким образом?

Сократ. Звук, исходящий из наших уст, один, и в то же время он беспределен по числу у всех и у каждого.

Протарх. Так что же?

Сократ. Однако ни то ни другое еще не делает нас мудрыми: ни то, что мы знаем беспредельность звука, ни то, что мы знаем его единство; лишь знание количества звуков и их качества делает каждого из нас грамотным.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Но то же самое делает человека сведущим в музыке.

Протарх. Каким образом?

Сократ. Согласно этому искусству, звучание в нем также одно.

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Однако же мы признаем два звучания — низкое и высокое и третье — среднее. Не правда ли?

Протарх. Да.

Сократ. Но, зная только это, ты не станешь еще сведущим в музыке; не зная же и этого, ты, так сказать, ничего не будешь в ней смыслить.

Протарх. Разумеется, ничего.

Сократ. Но, друг мой, после того как ты узнаешь, сколько бывает интервалов между высокими и низкими тонами, каковы эти интервалы и где их

границы, сколько они образуют систем (предшественники наши, открывшие эти системы, завещали нам, своим потомкам, называть их гармониями и прилагать имена ритма и меры к другим подобным состояниям, присущим движениям тела, если измерять их числами; они повелели нам, далее, рассматривать таким же образом всякое вообще единство и множество), — после того как ты узнаешь все это, ты станешь мудрым, а когда постигнешь всякое другое единство, рассматривая его таким же способом, то сделаешься сведущим и относительно него. Напротив, беспредельное множество отдельных вещей и [свойств], содержащихся в них, неизбежно делает также беспредельной и бессмысленной твою мысль, вследствие чего ты никогда ни в чем не обращаешь внимания ни на какое число.

Протарх. Мне кажется, Филеб, что Сократ выразил только что сказанное как нельзя лучше.

Филеб. Мне тоже кажется; но как все это относится к нам и к чему клонится эта речь?

Сократ. А ведь справедливо, Протарх, задает нам Филеб этот вопрос!

Протарх. Совершенно справедливо; ответь же ему.

Сократ. Я так и сделаю, еще немного остановившись на только что затронутом. Мы сказали, что воспринявший что-либо единое, тотчас же после этого должен обращать свой взор не на природу беспредельного, но на какое-либо число; так точно и наоборот: кто бывает вынужден прежде обращаться к беспредельному, тот немедленно вслед за этим должен смотреть не на единое, но опять-таки на какие-либо числа, каждое из которых заключает в себе некое множество, дабы в заключение от всего этого прийти к единому. Снова в пояснение к сказанному возьмем буквы.

Протарх. Каким образом?

Сократ. Первоначально некий бог или божественный человек обратил внимание на беспредельность звука. В Египте, как гласит предание, некий Тевт первый подметил, что гласные буквы [звуки] в беспредельности представляют собою не единство, но множество; что другие буквы — безгласные, но все же причастны некоему звуку и что их также определенное число; наконец, к третьему виду Тевт причислил те буквы, которые теперь, у нас, называются немыми. После этого он стал разделять все до единой безгласные и немые и поступил таким же образом с гласными и полугласными, пока не установил их числа и не дал каждой в отдельности и всем вместе названия «буква» [«первоначало»]. Видя, что никто из нас не может научиться ни одной букве, взятой в отдельности, помимо всех остальных, Тевт понял, что между буквами существует единая связь, приводящая все к некоему единству. Эту связь Тевт назвал грамматикой — единой наукой о многих буквах.

Филеб. Еще яснее, чем раньше, понял я, Протарх, внутреннюю связь рассуждения; но и теперь, как ранее, мне недостает того же самого.

Сократ. Ты недоумеваешь, Филеб, какое отношение имеет это к делу?

Филеб. Да, я и Протарх давно уже этого доискиваемся.

Сократ. Значит, вы ищете, как ты говоришь, то, к чему давно уж пришли.

Филеб. А именно?

Сократ. Не о том ли, что следует предпочесть — разумение или удовольствие — шла у нас речь с самого начала?

Филеб. Именно об этом.

Сократ. И мы сказали, что то и другое, взятое в отдельности, едино.

Филеб. Совершенно верно.

Сократ. Стало быть, предшествующее рассуждение требует, чтобы мы рассмотрели, каким образом разумение и удовольствие суть единое и мно-

гое и каким образом они не сразу оказываются беспредельными, но, прежде чем стать таковыми, каждое из них усваивает себе некое число.

Протарх. Ну, Филеб, нелегкий вопрос поставил перед нами Сократ, обведя нас, уж не знаю каким образом, вокруг пальца. Реши же, кому из нас теперь на него ответить. Пожалуй, будет смешно, если я, всецело приняв на себя ведение беседы, окажусь неспособным ответить и вновь поручу это тебе. Но будет еще гораздо смешнее, думаю я, если мы оба окажемся неспособными дать ответ. Как же нам поступить? Мне кажется, Сократ спрашивает теперь нас о видах удовольствия — существуют ли они или нет, сколько их и каковы они; то же самое относится и к разумению.

Сократ. Ты говоришь совершенно верно, сын Каллия. Если мы окажемся неспособными установить это относительно всего единого, подобного, тождественного и противоположного, то, как было показано в предшествующем рассуждении, никто из нас никогда ни на что не будет годен.

Протарх. Кажется, Сократ, это действительно так. Правда, для рассудительного человека знать все в совокупности прекрасно; однако вторичное плавание, по-моему, заключается в том, чтобы не оставаться в неведении о себе самом. Мои теперешние слова клонятся вот к чему. Ты, Сократ, всем нам предложил это собеседование и сам принял в нем участие с той целью, чтобы выяснить, какое из человеческих достояний является наилучшим. И вот когда Филеб сказал, что наилучшее достояние — удовольствие, веселье, радость и прочее в том же роде, ты возразил, что не это наилучшее, но то, о чем мы часто и охотно вспоминаем, правильно полагая необходимым исследовать порознь то, что в памяти лежит рядом. Ты, по-видимому, утверждаешь, что благо, которое по справедливости должно быть признано более высоким, чем удовольствие, — это ум, знание, понимание, искусство и прочее в том же роде; вот это-то и надлежит приобретать, а не те блага. Так как оба высказанных утверждения возбудили сомнение, то мы в шутку грозили не отпускать тебя домой, прежде чем их обсуждение не придет к удовлетворительному концу. Ты согласился и предоставил нам себя в распоряжение ради этой цели; мы же говорим, как дети, что правильно данного отнимать нельзя. Оставь же в теперешнем рассуждении этот способ возражений.

Сократ. О каком способе ты говоришь?

Протарх. Ты ставишь нас в затруднительное положение, спрашивая то, на что в настоящее время мы не в состоянии дать тебе удовлетворительный ответ. Не думать же нам, что конечная цель теперешних рассуждений — поставить нас всех в тупик; поэтому, если мы не в силах выполнить задачу, то выполнить ее должен ты сам: ведь ты же обещал. Итак, если ты можешь и тебе угодно разрешить как-либо иначе наши теперешние сомнения, то поразмысли сам, следует ли различать виды удовольствия и знания, или же надо оставить это.

Сократ. Теперь, после твоих слов, мне уже нечего страшиться: выражение «если тебе угодно» устраняет всякий страх. К тому же некое божество как будто снова навело меня на одно воспоминание.

Протарх. Как так? О чем?

Сократ. Помнится мне, как-то давно слышал я во сне или наяву такие речи об удовольствии и разумении: благо не есть ни то ни другое, но нечто третье, отличное от обоих и лучшее, чем они. Так вот, если смысл этого изречения уяснится нам теперь, то удовольствие лишится победы: благо уже не будет тождественно с ним. Не правда ли?

Протарх. Да.

Сократ. Тогда, по моему мнению, не будет больше нужды разделять виды удовольствия. В дальнейшем это станет еще яснее.

Протарх. Превосходно сказано, так же и продолжай.

Сократ. Предварительно согласимся еще относительно нескольких вещей.

Протарх. Каких именно?

Сократ. Удел блага необходимо ли совершенен или же нет?

Протарх. Надо полагать, Сократ, что он — наисовершеннейший.

Сократ. Что же? Довлеет ли себе благо?

Протарх. Как же иначе? В этом его отличие от всего существующего.

Сократ. Значит, полагаю я, совершенно необходимо утверждать, что все познающее охотится за ним, стремится к нему, желая схватить его и завладеть им, и не заботится ни о чем, кроме того, что может быть достигнуто вместе с благом.

Протарх. Против этого возразить нечего.

Сократ. Рассмотрим же и обсудим жизнь в удовольствии и разумную жизнь — каждую порознь.

Протарх. Как ты сказал?

Сократ. Пусть жизнь в удовольствии не будет содержать разумения, а разумная жизнь — удовольствия. В самом деле, если удовольствие или разумение — это благо, то они не должны нуждаться решительно ни в чем; если же окажется, что они в чем-либо нуждаются, то они уже не будут для нас подлинным благом.

Протарх. Конечно, не будут.

Сократ. Не попробовать ли нам проверить сказанное на тебе?

Протарх. Пожалуйста.

Сократ. В таком случае отвечай.

Протарх. Спрашивай.

Сократ. Согласился ли бы ты, Протарх, прожить всю жизнь, наслаждаясь величайшими удовольствиями?

Протарх. Отчего же нет?

Сократ. Считал ли бы ты, что тебе нужно еще что-нибудь, если бы ты вполне обладал всем этим?

Протарх. Никоим образом.

Сократ. Посмотри хорошенько, неужели ты не нуждался бы в надлежащей мере разумения, ума, рассудительности и всего сродного с этим?

Протарх. Зачем? Ведь, обладая радостью, я обладал бы всем.

Сократ. Неужели, живя таким образом, ты в течение всей жизни наслаждался бы величайшими удовольствиями?

Протарх. Почему же нет?

Сократ. Однако, не приобретя ни разума, ни памяти, ни знания, ни правильного мнения, ты, будучи лишен всякого разумения, конечно, не знал бы прежде всего, радуешься ты или не радуешься.

Протарх. Несомненно.

Сократ. Не приобретя, таким образом, памяти, ты, конечно, не помнил бы и того, что некогда испытывал радость; у тебя не оставалось бы никакого воспоминания об удовольствии, выпадающем на твою долю в данный момент. Опять-таки, не приобретя правильного мнения, ты, радуясь, не считал бы, что радуешься, а будучи лишен рассудка, не мог бы рассудить, что будешь радоваться и в последующее время. И жил бы ты жизнью не человека, но какого-то моллюска или других морских животных, тела которых заключены в раковины. Так ли это, или же вопреки сказанному мы будем думать иначе?

Протарх. Но как?

Сократ. Неужели нам стоит избрать такую жизнь?

Протарх. Твое рассуждение, Сократ, повергло меня теперь в полное молчание.

Сократ. Не будем все же падать духом, но, обратившись к жизни ума, рассмотрим ее в свою очередь.

Протарх. О какой жизни говоришь ты?

Сократ. Предположи, что кто-либо из нас избрал бы жизнь, в которой обладал бы и умом, и знанием, и полнотой памяти обо всем, но ни в какой степени не был бы причастен ни удовольствию, ни печали и оставался бы совершенно равнодушным ко всему этому.

Протарх. Такая жизнь, Сократ, не кажется мне достойной выбора, да и всякому другому, думается мне, не может показаться такой.

Сократ. А жизнь смешанная, Протарх, состоящая из того и другого?

Протарх. То есть из удовольствия и ума, соединенного с разумением?

Сократ. Именно так. Я имею в виду жизнь такого рода.

Протарх. Всякий, конечно, изберет скорее такую жизнь, чем одну из тех двух; и не случится так, что один изберет, а другой нет.

Сократ. Понятно ли нам теперь, что вытекает из этого рассуждения?

Протарх. Вполне: были предложены три жизни, причем из первых двух ни одна не оказывается достаточной и заслуживающей выбора как со стороны людей, так и со стороны животных.

Сократ. Неужели еще не ясно, что по крайней мере из этих двух жизней ни одна не владеет благом? Ведь если бы какая-нибудь из них владела им, она была бы достаточной, совершенной и заслуживающей выбора со стороны всех тех растений и животных, которые способны были бы жить таким образом всегда. Если же кто-нибудь из нас избирал бы иную жизнь, то поневоле поступил бы вопреки природе того, что поистине заслуживает выбора, — по неведению или какой-либо злосчастной необходимости.

Протарх. По-видимому, это так.

Сократ. Мне кажется, из сказанного достаточно ясно, что Филебову богиню не следует считать тождественной с благом.

Филеб. Но ведь и ум, о котором ты говоришь, Сократ, не есть благо, и заслуживает, надо полагать, тех же самых обвинений.

Сократ. Мой-то, пожалуй, Филеб; однако он, думаю я, не есть истинный и вместе с тем божественный ум, а имеет некоторые иные свойства. Я отнюдь не оспариваю у смешанной жизни первой победной награды в пользу ума; но нам нужно рассмотреть и обсудить, как следует поступить со второй наградой: быть может, отыскивая причину [благости] этой смешанной жизни, один из нас сочтет ею ум, другой же — удовольствие, и, таким образом, хотя ни то ни другое не есть благо, все же кто-нибудь сможет, пожалуй, принять либо то, либо другое за причину блага. Тут я готов еще ожесточеннее сражаться с Филебом, говоря, что в смешанной жизни — чем бы ни было то, благодаря чему эта жизнь стала достойной выбора и вместо с тем хорошей, — не удовольствие, но ум более сроден благу и более подобен ему. На этом основании справедливо можно было бы сказать, что удовольствию не принадлежит ни первое, ни даже второе место; оно далеко и от третьего, если только мы должны хоть сколько-нибудь верить теперь моему уму.

Протарх. И действительно, Сократ, мне теперь кажется, что удовольствие падает, как бы пораженное твоими рассуждениями; в самом деле, в борьбе за победные трофеи оно оказывается поверженным. Да и об уме следует, по-видимому, сказать, что он поступил благоразумно, не предъявив притязаний на победную награду, ибо и с ним случилось бы то же самое. Что же касается удовольствия, то, лишенное даже второй награды, оно окажется совсем обесчещенным в глазах своих поклонников, потому что даже им оно перестанет казаться прекрасным.

Сократ. Так что же? Не лучше ли оставить удовольствие в покое и не огорчать его, подвергая столь тщательному испытанию и изобличению?

Протарх. Пустое ты говоришь, Сократ.

Сократ. Уж не потому ли, что я огорчил удовольствие, сказав несуразное?

Протарх. Мало того — ты не знаешь даже, что никто из нас тебя не отпустит, прежде чем ты не доведешь до конца этого рассуждения.

Сократ. Ой-ой, Протарх! Значит, предстоит еще длинное и, пожалуй, не очень-то легкое рассуждение. Выступающему в защиту второй награды за ум нужен, видно, другой прием; ему, пожалуй, нужно иметь еще и иные стрелы — не те, что применялись в прежних рассуждениях. Разве ты не согласен?

Протарх. Как не согласиться?

Сократ. Попытаемся же осторожно установить исходный пункт этого рассуждения.

Протарх. О каком исходном пункте ты говоришь?

Сократ. Все ныне сущее во Вселенной разделим надвое или лучше, если хочешь, натрое.

Протарх. Объясни, на каком основании?

Сократ. Хорошо. Возьмем некоторые из наших положений.

Протарх. Какие?

Сократ. Выше мы сказали, что бог указывает то на беспредельность существующего, то на предел.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Итак, допустим эти два рода, третий же составится из смешения их воедино. Ну, не смешной ли я человек — зачем мне все эти подразделения на роды и подсчеты?

Протарх. Что ты хочешь сказать, любезнейший?

Сократ. Далее, кажется мне, нужно прибавить еще и четвертый род.

Протарх. Скажи, какой.

Сократ. Обрати внимание на причину смешения трех родов и считай ее четвертым родом.

Протарх. Не понадобится ли тебе еще и пятый род, способный производить различение?

Сократ. Быть может; но теперь по крайней мере я об этом не думаю. Если же будет нужно, то, я надеюсь, ты позволишь мне искать и пятый.

Протарх. Почему же не позволить?

Сократ. Сначала мы отделим от четырех три рода. Затем два из них — принимая во внимание, что каждый рассечен и разорван на множество частей, — вновь сведем к единству и попытаемся понять, каким образом оба они — и единство, и множество.

Протарх. Если бы ты внес в свои слова больше ясности, я, может быть, и мог бы следовать за тобой.

Сократ. Прежде всего допущенные мною два рода тождественны с теми, которые были обозначены только что — один как беспредельное, другой как имеющий предел. Я попытаюсь разъяснить, каким образом беспредельное есть в некотором смысле множество, с пределом же мы подождем.

Протарх. Давай подождем.

Сократ. Итак, следи за мной. Хотя то, что я предлагаю тебе разобрать, трудно и спорно, все же ты это разбери. Сначала посмотри, можешь ли ты мыслить какой-либо предел относительно более теплого и более холодного, или же обитающие в этих родах увеличение и уменьшение не позволяют дойти до конца, пока они в них обитают. В самом деле, если было бы найдено окончание, то более теплое и более холодное также окончилось бы.

Протарх. Истинная правда.

Сократ. Итак, мы утверждаем, что в более теплом и в более холодном всегда содержится «более» или «менее».

Протарх. Несомненно.

Сократ. Наша речь всегда обнаруживает, следовательно, что более теплое и более холодное не содержат конца; а если они лишены конца, то, несомненно, они беспредельны.

Протарх. В самой сильной степени, Сократ.

Сократ. Ты прекрасно схватил мою мысль, любезный Протарх, и напомнил, что и это «сильно», которое ты сейчас произнес, а равным образом «слабо» должны иметь то же значение, что «больше» и «меньше». Ведь в чем бы они ни содержались, они не допускают определенного количества, но всегда внося во все действия «более сильное», чем «слабое», и наоборот, они устанавливают «больше» и «меньше» и уничтожают «сколько». Ибо если бы они, как только что было сказано, не уничтожали количества, но допускали, чтобы оно и все, имеющее определенную меру, водворялось на место большего и меньшего, сильного и слабого, то они сами утрачивали бы занимаемые ими места. В самом деле, ни более теплое, ни более холодное, принявши определенное количество, не были бы больше таковыми, так как они непрестанно движутся вперед и не остаются на месте, определенное же количество пребывает в покое и не движется дальше. На этом основании и более теплое и его противоположность должны быть беспредельными.

Протарх. По-видимому, это так, Сократ. Но нелегко следить за тем, что ты сказал. Вот если еще и еще раз повторить это, может быть, окажется, что и спрашивающий, и вопрошаемый придут к полному согласию друг с другом.

Сократ. Ты прав; нужно постараться так сделать. Но вот посмотри-ка, не взять ли нам такой признак природы беспредельного, не то, тщательно разбирая все, мы окажемся многословными...

Протарх. О каком признаке говоришь ты?

Сократ. Все, что представляется нам становящимся больше и меньше и принимающим «сильно», «слабо» и «слишком», а также все подобное этому, согласно предшествующему нашему рассуждению, нужно отнести к роду беспредельного как к некоему единству; ведь, если ты припоминаешь, мы сказали, что, сводя вместе все расчленяемое и рассекаемое, мы должны по возможности обозначать его как некую единую природу.

Протарх. Припоминаю.

Сократ. А то, что не допускает этого, но принимает противоположные свойства, т. е. прежде всего равное и равенство, а вслед за равным — двойное и все, что служит числом для числа или мерой для меры, — все это мы относим к пределу; кажется, поступая так, мы поступаем правильно. Как ты думаешь?

Протарх. Вполне правильно.

Сократ. Хорошо! Какую же идею заключает в себе третий вид, смешанный из этих двух?

Протарх. Я полагаю, ты скажешь мне это.

Сократ. Скажет бог, если кто-нибудь из богов внемлет моим мольбам.

Протарх. В таком случае молись и исследуй!

Сократ. Исследую, и мне кажется, Протарх, один из богов стал теперь благосклоннее к нам.

Протарх. Что ты разумеешь? Где у тебя доказательство этого?

Сократ. Сейчас разъясню. Ты же следи за моим рассуждением.

Протарх. Говори, пожалуйста.

Сократ. Мы только что произнесли слова: «более теплое» и «более холодное». Не так ли?

Протарх. Да.

Сократ. Прибавь к ним «более сухое» и «более влажное», «более многочисленное» и «менее многочисленное», «более быстрое» и «более медленное», «большее по размерам» и «меньшее» и все то, что мы раньше приводили к единству природы, приемлющей «больше» и «меньше».

Протарх. Ты говоришь о природе беспредельного?

Сократ. Да. Но смешай-ка после этого с ней разновидность предела.

Протарх. Какую разновидность?

Сократ. Ту, что мы только что не сумели свести к единству в соответствии с природой предела, как мы сделали это по отношению к разновидности беспредельного. Но не произойдет ли с ней теперь того же самого? Если мы сведем воедино обе эти [разновидности], то обнаружится и она.

Протарх. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Я говорю о разновидностях: «равное», «двойное» и прочих, которые устраняют различие противоположностей и, вложив в них согласие и соразмерность, порождают число.

Протарх. Понимаю. Ты, вероятно, имеешь в виду, что при смешении этих [разновидностей] получаются некие новые роды.

Сократ. Мне кажется, я здесь прав.

Протарх. Продолжай.

Сократ. Разве в болезнях правильное общение этих [разновидностей] не порождает природу здоровья?

Протарх. Несомненно, порождает.

Сократ. А в высоком и низком тонах, в ускорениях и замедлениях, которые беспредельны, разве не происходит то же самое: одновременно порождается предел и создается наисовершеннейшая музыка?

Протарх. Безусловно.

Сократ. И когда то же самое происходит с холодом и зноем, уничтожается «слишком много» и беспредельное и порождается умеренное и вместе с тем соразмерное.

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Разве не из этого, то есть не из смешения беспредельного и заключающего в себе предел, состоят времена года и все что у нас есть прекрасного?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Я уже не говорю о тысяче других вещей, например о красоте и силе в соединении с здоровьем, а также о многих иных прекраснейших свойствах души. Ведь и наша богиня, прекрасный Филеб, видя невоздержность и всяческую порочность, когда люди переходят предел в удовольствиях и в пресыщении, установила закон и порядок, заключающие в себе предел. Хотя ты и говоришь, что эта богиня приносит терзания, я, напротив, утверждаю, что она приносит спасение. А тебе как, Протарх, кажется?

Протарх. Сказанное тобою, Сократ, и мне очень по сердцу.

Сократ. Итак, я назвал три рода, если ты меня понимаешь.

Протарх. Да, думается мне, понимаю. Одно единство ты, по-видимому, называешь беспредельным, а другое пределом в существующем. А что ты разумеешь под третьим, я не очень-то улавливаю.

Сократ. Потому, любезнейший, что тебя поразило изобилие этого третьего рода. Правда, и в беспредельном есть много родов, но так как они отмечены признаками увеличения и уменьшения, то беспредельное кажется единым.

Протарх. Правильно.

Сократ. Что же касается предела, то, с одной стороны, он не заключал множества, а с другой — мы не досадовали на то, что он не един по природе.

Протарх. Да и может ли быть иначе?

Сократ. Ни в коем случае. Но, говоря о третьем, я — смотри — имел в виду все то, что первые два рода порождают как единое: именно, возникновение к бытию из мер, завершающихся вместе с пределом.

Протарх. Понял.

Сократ. Выше нами было сказано, что кроме трех родов нужно рассмотреть еще некий четвертый род. Будем же вести это рассмотрение сообща. Не кажется ли тебе необходимым, что все возникающее возникает благодаря некоторой причине?

Протарх. Мне кажется, это так. Да и может ли что-нибудь возникнуть без этого?

Сократ. А разве природа творящего отличается от причины чем-либо, кроме названия, и разве неправильно будет творящее и причину считать одним и тем же?

Протарх. Правильно.

Сократ. Между творимым и возникающим мы соответственно только что сказанному тоже не найдем никакого различия, кроме названия. Не так ли?

Протарх. Конечно.

Сократ. Творящее не таково ли всегда по природе, что оно руководит, а творимое — возникая, за ним следует?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Итак, причина отлична и не тождественна тому, что служит ей при порождении.

Протарх. Разумеется.

Сократ. Далее. Все возникающее и все то, из чего что-либо возникает, составляет три рода?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. То же, что созидает все это вещи, мы назовем четвертым, причиной, так как стало ясно, что это четвертое в достаточной мере отлично от тех трех.

Протарх. Разумеется, отлично.

Сократ. Раз четыре рода определены, правильно будет перечислить для памяти все их по порядку.

Протарх. Конечно.

Сократ. Первый я называю беспредельным, второй — пределом, третий — сущностью, смешанной и возникающей из этих двух. Если я назову четвертым родом причину смешения и возникновения, я не ошибусь.

Протарх. Конечно, нет.

Сократ. О чем же мы поведем речь далее? Ради чего достигли мы этих результатов? Не ради ли следующего: мы спрашивали, чему принадлежит вторая награда — удовольствию или разумению. Не так ли?

Протарх. Да.

Сократ. Не будет ли весьма уместно теперь, после того как мы разделили таким образом эти роды, решить то, что было для нас сначала сомнительным, а именно: чему принадлежит первая и чему вторая награда?

Протарх. Пожалуй.

Сократ. Хорошо. Победительницей мы признали жизнь, смешанную из удовольствия и разумения. Не так ли?

Протарх. Да.

Сократ. Не видно ли нам теперь, что это за жизнь, и какого она рода?

Протарх. Как не видно!

Сократ. Мы назовем ее, думаю я, частью третьего рода, ибо этот род смешан не из каких-нибудь двух вещей, но из всего беспредельного, связан-

ного пределом, так что наша победоносная жизнь правильно оказывается такой частью.

Протарх. Как нельзя более правильно.

Сократ. Что же представляет собою твоя жизнь, Филеб, приятная и несмешанная? К какому из названных родов нам следует отнести ее, чтобы правильно объяснить? Однако прежде ответь мне на следующий вопрос...

Филеб. Какой?

Сократ. Имеют ли предел удовольствия и страдания, или же они относятся к вещам, принимающим «больше» и «меньше»?

Филеб. Да, к вещам, принимающим увеличение, Сократ. Удовольствие не было бы высшим благом, если бы не было по природе своей беспредельным как в отношении многообразия, так и в отношении увеличения.

Сократ. Но ведь и страдание, Филеб, не было бы в таком случае высшим злом. Поэтому оба мы должны считать, что не природа беспредельного, а нечто иное сообщает удовольствиям некую меру блага. Пусть, однако, удовольствие относится у тебя к роду беспредельного. Куда же, к какому вообще из ранее названных [родов] отнести нам, Протарх и Филеб, разумение, знание и ум, так, чтобы при этом не впасть в нечестие? Мне кажется, нам грозит немалая опасность, решим ли мы этот вопрос правильно или нет.

Филеб. Ты, Сократ, слишком уж превозносишь своего бога.

Сократ. А ты, друг мой, свою богиню. Однако вернемся к нашему вопросу.

Протарх. А ведь Сократ говорит правильно, Филеб, и нам нужно послушаться его.

Филеб. Разве ты, Протарх, не согласился говорить за меня?

Протарх. Совершенно верно. Однако теперь я несколько недоумеваю и прошу тебя, Сократ, быть для нас толкователем, чтобы мы ни в чем не погрешили против твоего поборника и не наговорили нелепостей.

Сократ. Послушаемся тебя, Протарх: ты не приказываешь ничего трудного. Неужели, однако, шутливо превознося [своего бога], я, как выразился Филеб, смутил тебя вопросом, к какому роду относятся ум и знание?

Протарх. Совсем смутил, Сократ.

Сократ. Между тем ответить на этот вопрос нетрудно. В самом деле, все мудрецы, которые и в самом деле себя превозносят, согласны в том, что ум у нас — царь неба и земли, и, пожалуй, они правы. Однако, если хотите, рассмотрим это более обстоятельно.

Протарх. Говори как тебе угодно; пусть обстоятельность не смущает тебя, Сократ: нам она не наскучит.

Сократ. Прекрасно сказано. Начнем же хотя бы со следующего вопроса...

Протарх. С какого?

Сократ. Скажем ли мы, Протарх, что совокупность вещей и это так называемое целое управляются неразумной и случайной силой как придется, или же, напротив, что целым правит, как говорили наши предшественники, ум и некое изумительное, всюду вносящее лад разумение?

Протарх. Какое же может быть сравнение, любезнейший Сократ, между этими двумя утверждениями! То, что ты сейчас говоришь, кажется мне даже нечестивым. Напротив, сказать, что ум устрояет все, достойно зрелища мирового порядка — Солнца, Луны, звезд и всего круговращения небесного свода; да и сам я не решился бы утверждать и мыслить об этом иначе.

Сократ. Что же, хочешь, и мы присоединимся к согласному мнению наших предшественников, что дело обстоит именно так, и не только будем считать, что надо без опаски повторять чужое, но разделим также угрожающую им опасность подвергнуться порицанию со стороны какого-

либо искусника, который стал бы утверждать, что все эти вещи находятся не в таком состоянии, но в беспорядке?

Протарх. Как мне этого не хотеть!

Сократ. В таком случае следи внимательно за дальнейшим нашим рассуждением.

Протарх. Говори, пожалуйста.

Сократ. Что касается природы тел всех живых существ, то в составе их мы видим огонь, воду, воздух и... землю, как говорят застигнутые бурей мореплаватели.

Протарх. И правильно. Ведь и нас обуревают недоумения в нашем теперешнем рассуждении.

Сократ. Допусти же относительно каждого из заключающихся в нас [родов] следующее.

Протарх. Что именно?

Сократ. Что каждый из них в нас мал, скуден, ни в какой мере нигде не чист, и сила его недостойна его природы. Допустив же это относительно одного заключенного в нас [рода], мысли то же и обо всех прочих. Например, если огонь есть в нас, то он есть и во всем.

Протарх. Как же иначе?

Сократ. В нас огонь есть нечто малое, слабое и скудное, вселенский же огонь изумителен и по величине, и по красоте, и по всяческой свойственной огню силе.

Протарх. Твои слова — сущая правда.

Сократ. Так что же? От огня ли, заключенного в нас, питается, рождается и получает начало вселенский огонь, или же, напротив, мой и твой огонь и огонь прочих живых существ зависит во всех этих отношениях от вселенского огня?

Протарх. На этот вопрос даже и отвечать не стоит.

Сократ. Верно. То же самое, полагаю, ты скажешь и о земле, находящейся здесь, в живых существах, и во Вселенной, а также и обо всем прочем, о чем я спрашивал немного раньше. Так ты ответишь?

Протарх. Кто, отвечая иначе, показался бы находящимся в здравом рассудке?

Сократ. Пожалуй, никто. Но следи за тем, что отсюда вытекает. Видя, что все названное сводится к одному, мы назвали это все телом?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. То же самое допусти и относительно того, что мы называем космосом; состоя из тех же самых [родов], он так же точно, надо думать, есть тело.

Протарх. Совершенно правильно.

Сократ. Итак, пойдем дальше: от этого ли тела всецело питается наше тело, или же, напротив, от нашего тела питается мировое, воспринимая от него в свой состав все те [роды], о которых мы только что говорили?

Протарх. И этим вопросом, Сократ, не стоит задаваться.

Сократ. Что же? Стоит ли спрашивать о следующем? Как ты думаешь?

Протарх. О чем именно?

Сократ. Не скажем ли мы, что в нашем теле есть душа?

Протарх. Ясно, что скажем.

Сократ. Откуда же, дорогой Протарх, оно взяло бы ее, если бы тело Вселенной не было одушевлено, заключая в себе то же самое, что содержится в нашем теле, но притом еще во всех отношениях более прекрасное?

Протарх. Ясно, что больше взять ее неоткуда, Сократ.

Сократ. Ведь не назвав, Протарх, те четыре рода: предел, беспредельное, смешанное и четвертый род — причину, которая во всем пребывает,

сообщает находящимся в нас [родам] душу, поддерживает телесные отправления, врачует недомогающее тело и все во всем образует и исцеляет, — не назвав это всей и всяческой мудростью, не станем мы в то же время полагать, что, хотя те же четыре рода в больших количествах содержатся во всем небе, и притом прекрасные и чистые, не там была измыслена природа прекраснейших и ценнейших вещей!

Протарх. Такое предположение вовсе не имело бы смысла.

Сократ. Так не будем же делать его, но, следуя нашему рассуждению, лучше скажем, что во Вселенной, как неоднократно высказывалось нами, есть и огромное беспредельное, и достаточный предел, а наряду с ними — некая немаловажная причина, устанавливающая и устрояющая в порядке годы, времена года и месяцы. Эту причину было бы всего правильнее назвать мудростью и умом.

Протарх. Всего правильнее, конечно.

Сократ. Но ни мудрость, ни ум никогда, разумеется, не могли бы возникнуть без души.

Протарх. Конечно, нет.

Сократ. Следовательно, ты скажешь, что благодаря силе причины в природе Зевса содержится царственная душа и царственный ум, в других же богах другое прекрасное, какое каждому из них приятно.

Протарх. Совершенно справедливо.

Сократ. И не считай, Протарх, что мы высказали это положение необдуманно: оно принадлежит тем мудрецам, которые некогда заявляли, что ум — их союзник — вечно властвует над Вселенной.

Протарх. Несомненно, так.

Сократ. Оно же дает ответ на мой вопрос: ум относится к тому роду, который был назван причиной всех вещей. Итак, теперь тебе уже известен наш ответ.

Протарх. Известен и вполне достаточен, хотя я и не заметил, как ты отвечал.

Сократ. Шутка, Протарх, иногда бывает отдыхом от серьезного дела.

Протарх. Хорошо сказано!

Сократ. Стало быть, друг мой, ум, к какому бы роду он ни принадлежал и какою бы силой ни обладал, теперь объяснен нами почти надлежащим образом.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. А еще раньше таким же образом был разъяснен род удовольствия.

Протарх. И отлично разъяснен!

Сократ. Припомним же относительно обоих, что ум оказался родственным причине, и даже почти одного с ней рода, удовольствие же и само по себе беспредельно и относится к тому роду, который не имеет и никогда не будет иметь в себе и сам по себе ни начала, ни середины, ни конца.

Протарх. Да, припомним. Как не припомнить?

Сократ. После этого нам дóлжно рассмотреть, в чем заключены ум и удовольствие и каким состоянием обусловлено их возникновение, когда они возникают. Сначала возьмем удовольствие. Как мы начинали исследование с его рода, так начнем и теперь с него. Однако мы никогда не могли бы достаточным образом исследовать удовольствие отдельно от страдания.

Протарх. Если нужно идти этим путем, то им и пойдем.

Сократ. Представляется ли тебе их возникновение таким же, как мне?

Протарх. Каким именно?

Сократ. Мне кажется, что страдание и удовольствие возникают по природе своей совместно, в смешанном роде.

Протарх. Напомни нам, любезный Сократ, какой из названных раньше родов ты желаешь указать в качестве смешанного.

Сократ. По мере моих сил, любезный.

Протарх. Прекрасно.

Сократ. Под смешанным мы подразумеваем третий из названных выше четырех родов.

Протарх. Тот, который ты поместил после беспредельного и предела и к которому, как мне кажется, ты отнес здоровье и гармонию?

Сократ. Отлично сказано. Теперь приложи особое внимание.

Протарх. Говори, пожалуйста.

Сократ. Слушай: как только в нас, живых существах, расстраивается гармония, так вместе с тем разлаживается природа и появляются страдания.

Протарх. Вполне правдоподобно.

Сократ. Когда же гармония вновь налаживается и возвращается к своей природе, то следует сказать, что возникает удовольствие, — если уж нужно изложить очень важные вещи в кратких словах и как можно быстрее.

Протарх. Хоть я и думаю, Сократ, что ты говоришь правильно, однако попытаемся еще раз высказать то же самое с большей ясностью.

Сократ. Может быть, легче будет понять ходовые и вполне ясные выражения?

Протарх. Какие?

Сократ. Голод есть разрушение и страдание. Не правда ли?

Протарх. Да.

Сократ. Еда же, превращающаяся в насыщение, есть удовольствие?

Протарх. Да.

Сократ. Жажда также есть разрушение и страдание, сила же влаги, вновь восполняя засохшее, доставляет удовольствие. В свою очередь противные природе состояния разделения и разрушения, порождаемые зноем, причиняют страдание, а требуемое природой восстановление и охлаждение есть удовольствие.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Замерзание влаги от холода, противное природе живого существа, также вызывает страдание. Когда же влага вновь тает и возвращается в прежнее состояние, то этот сообразный с природой живого существа путь есть удовольствие. Одним словом, посмотри, кажется ли тебе правильным положение, гласящее так: когда возникший сообразно с природой из беспредельного и предела одушевленный вид, упомянутый нами раньше, портится, то эта порча причиняет страдание; полное же возвращение к своей сущности есть удовольствие.

Протарх. Пусть так. Мне кажется, тут дан некий образец.

Сократ. Не допустить ли нам в таком случае, что каждое из этих состояний заключает в себе единую идею страдания и удовольствия?

Протарх. Пусть будет так.

Сократ. Допусти теперь, что в самой душе существует ожидание этих состояний, причем предвкушение приятного доставляет удовольствие и бодрит, а ожидание горестей вселяет страх и страдание.

Протарх. Да, это, конечно, другая идея удовольствия и страдания, возникающая благодаря ожиданию самой души, помимо тела.

Сократ. Ты правильно понял. Я полагаю, что на примере обоих этих, по-видимому, чистых [состояний], в которых не смешано между собой страдание и удовольствие, выяснится, по моему по крайней мере мнению привлекателен ли весь род удовольствия в целом, или же это свойство нужно приписать какому-либо другому из названных нами ранее родов, удоволь-

ствие же я страдание подобно теплу и холоду и всем схожим состояниям считать иногда желательными, иногда нежелательными, так как сами они не блага, но лишь по временам некоторые из них принимают природу благ.

Протарх. Ты совершенно правильно говоришь — так и нужно разбираться в том, что мы теперь исследуем.

Сократ. Сначала рассмотрим следующее: если сказанное нами соответствует действительности, а именно если при разрушении [одушевленных видов] возникает боль, а при их восстановлении — удовольствие, то поразмыслим о том случае, когда они и не разрушаются, и не восстанавливаются: какое состояние должно быть при этих условиях у каждого из живых существ? Ответь на этот вопрос со всем вниманием. Не совершенно ли необходимо, чтобы всякое живое существо в это время нисколько не страдало и нисколько не наслаждалось?

Протарх. Разумеется, необходимо.

Сократ. Так у нас есть, значит, некое третье состояние помимо радостного и скорбного?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Постарайся же хорошенько запомнить его, потому что для суждения об удовольствии немаловажно, помним ли мы об этом состоянии или нет. Впрочем, если тебе угодно, скажем о нем несколько слов.

Протарх. Что именно?

Сократ. Ты знаешь: ничто не мешает избравшему разумную жизнь проводить ее таким образом.

Протарх. Ты имеешь в виду жизнь без радости и без горя?

Сократ. Раньше, при сравнении жизней, было сказано, что человеку, избравшему жизнь рассудительную и разумную, нисколько не следует радоваться.

Протарх. Да, так было сказано.

Сократ. Значит, так ему и следует жить; и, пожалуй, нисколько не странно, что такая жизнь — самая божественная из всех.

Протарх. Да, богам не свойственно ни радоваться, ни страдать.

Сократ. Совершенно несвойственно. Во всяком случае им не приличествует ни то ни другое состояние. Впрочем, мы рассмотрим это еще раз впоследствии, если с придется к слову, и представим ум ко второй награде, раз мы оказываемся неспособными представить его к первой.

Протарх. Совершенно правильно.

Сократ. Что касается другого вида удовольствий, который, как мы сказали, принадлежит самой душе, то он возникает всецело благодаря памяти.

Протарх. Каким образом?

Сократ. Видно, сначала нам нужно коснуться памяти и посмотреть, что она такое, и, пожалуй еще раньше памяти поговорить об ощущении, если только мы хотим надлежащим образом выяснить эти вопросы.

Протарх. Как ты говоришь?

Сократ. Допусти, что одни из наших телесных состояний каждый раз угасают в теле, прежде чем дойти до души, и оставляют душу бесстрастной, другие же проникают и тело, и душу и вызывают в них как бы некое потрясение, иногда различное для души и для тела, иногда же общее им обоим.

Протарх. Пусть будет так.

Сократ. Пожалуй, мы поступим всего правильнее, если будем утверждать, что состояния, не проникающие и душу, и тело, остаются скрытыми от нашей души, а проникающие обе наши природы — не остаются. Не так ли?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Это скрытое состояние ты отнюдь не понимай в том смысле,

будто я имею тут в виду наступление забвения: ведь забвение есть исчезновение памяти, памяти же о том, о чем сейчас идет речь, еще не возникало. А говорить об утрате того, чего нет и не было, нелепо. Не так ли?

Протарх. Конечно.

Сократ. Значит, перемени лишь названия.

Протарх. Как?

Сократ. Вместо скрытости от души, когда душа остается безучастной к потрясениям тела, называй то, что ты теперь именуешь забвением, отсутствием ощущений.

Протарх. Понял.

Сократ. Когда же душа и тело оказываются сообща в одном состоянии и сообща возбуждаются, то, назвав это возбуждение ощущением, ты не выразился бы неудачно.

Протарх. Совершенно справедливо.

Сократ. Известно ли нам теперь, что мы хотим называть ощущением?

Протарх. А как же?

Сократ. Стало быть, тот, кто называет память сохранением ощущения, говорит, по моему по крайней мере мнению, правильно.

Протарх. И даже очень правильно.

Сократ. Но не следует ли нам сказать, что воспоминание отличается от памяти?

Протарх. Пожалуй.

Сократ. Не этим ли вот...

Протарх. Чем?

Сократ. Когда душа сама по себе, без участия тела, наилучшим образом воспроизводит то, что она испытала когда-то совместно с телом, мы говорим, что она вспоминает. Не правда ли?

Протарх. Конечно.

Сократ. Равным образом, когда душа, утратив память об ощущении или о знании, снова вызовет ее в самой себе, то все это мы называем воспоминаниями.

Протарх. Правильно.

Сократ. А все это было сказано ради следующего...

Протарх. Чего именно?

Сократ. Ради того, чтобы как можно лучше и яснее понять удовольствие души помимо тела, а также вожделение: вследствие сказанного, как мне кажется, отчетливее обнаруживается природа обоих этих состояний.

Протарх. Побеседуем теперь, Сократ, о том, чтó за этим следует.

Сократ. Да, нам придется, по-видимому, рассмотреть многое относительно возникновения удовольствия и различных его форм. Но я думаю, что сначала нам следует обратиться к вожделению и рассмотреть, чтó оно такое и где возникает.

Протарх. Рассмотрим его: мы ничего ведь от этого не потеряем.

Сократ. Нет, потеряем, если только найдем, Протарх, то, что сейчас ищем, — потеряем недоумение касательно всего этого.

Протарх. Ты ловко отразил удар. Будем же продолжать нашу беседу.

Сократ. Не назвали ли мы только что голод, жажду и многие другие подобные состояния своего рода вожделениями?

Протарх. Назвали.

Сократ. На основании какого же общего признака мы называем одним и тем же именем эти столь различные состояния?

Протарх. Клянусь Зевсом, это, пожалуй, нелегко сказать, Сократ, а между тем сказать нужно.

Сократ. Начнем опять оттуда же, с того же самого.
Протарх. Откуда?
Сократ. Разве мы не говорим постоянно: нечто жаждет?
Протарх. Говорим.
Сократ. Значит, это нечто становится пустым?
Протарх. Как же иначе?
Сократ. Не есть ли, таким образом, жажда — вожделение?
Протарх. Да, вожделение к питью.
Сократ. К питью или к наполнению питьем?
Протарх. Думаю, что к наполнению.
Сократ. Значит, тот из нас, кто становится пустым, по-видимому, вожделеет к противоположному тому, чтó он испытывает, ибо, становясь пустым, он стремится к наполнению.
Протарх. Совершенно очевидно.
Сократ. Так как же? Может ли тот, кто становится пустым впервые, каким-либо образом постичь с помощью ощущения или памяти наполнение, то есть то, чего он и в настоящее время не испытывает и не испытывал никогда в прошлом?
Протарх. Каким же образом?
Сократ. Но мы говорим, что вожделеющий вожделеет к чему-нибудь?
Протарх. А то как же?
Сократ. И вожделеет, конечно, не к тому, что испытывает: ведь он испытывает жажду, т. е. опорожнение желает же наполнения.
Протарх. Да.
Сократ. Следовательно, наполнение постигает какая-то часть жаждущего.
Протарх. Неизбежно так.
Сократ. Но тело не способно на это: ведь оно становится пустым.
Протарх. Да.
Сократ. Стало быть, остается душе постигать наполнение, очевидно, с помощью памяти, ибо чем другим могла бы она постичь?
Протарх. Пожалуй, ничем.
Сократ. Понятно ли теперь, к чему привело нас это рассуждение?
Протарх. К чему?
Сократ. Оно показывает нам, что у тела не бывает вожделений.
Протарх. Каким образом?
Сократ. Ведь оно обнаруживает у всякого живого существа стремление, постоянно противоположное состояниям тела.
Протарх. И очень явственно.
Сократ. Влечение же, ведущее к тому, что противоположно этим состояниям, указывает, надо думать, на память об этом противоположном.
Протарх. Разумеется.
Сократ. Стало быть, это рассуждение, указав на память, приводящую к предметам вожделения, открывает, что всякое влечение и вожделение всех живых существ, а также руководство ими принадлежит душе.
Протарх. Совершенно правильно.
Сократ. Поэтому наше рассуждение отнюдь не допускает, чтобы наше тело жаждало, или голодало, или испытывало что-либо подобное.
Протарх. Сущая правда.
Сократ. Приведем по этому поводу еще и следующие соображения. Наше рассуждение хочет, по-видимому, обнаружить здесь некий вид жизни.
Протарх. Где именно и о какой жизни ты говоришь?
Сократ. О наполнении и опорожнении и обо всем том, что относится к

сохранению живых существ и их гибели. Если кто-либо из нас находится в одном из этих состояний, то он либо страдает, либо радуется в зависимости от происходящих изменений.

Протарх. Это так.

Сократ. А что бывает, когда человек находится в промежуточном состоянии?

Протарх. Как в промежуточном?

Сократ. Когда он испытывает страдание, но помнит об удовольствии, так что если бы последнее наступило, то страдание прекратилось бы; однако человек этот еще не наполнился. Что же тогда? Скажем ли мы, что он находится в промежуточном состоянии или нет?

Протарх. Конечно, скажем.

Сократ. Так что же? Скорбит он или радуется?

Протарх. Ни то ни другое, клянусь Зевсом, но он страдает каким-то двойным страданием; телесно — из-за своего состояния, душевно же — поскольку ждет и томится.

Сократ. Как, Протарх, понимаешь ты двойственность страдания? Разве не бывает, что иногда кто-нибудь из нас, испытывая пустоту, явно надеется на восполнение, иногда же, напротив, испытывает безнадежность?

Протарх. Конечно, бывает.

Сократ. Не кажется ли тебе, что, надеясь быть наполненным, человек радуется благодаря памяти и вместе с тем, испытывая пустоту, скорбит?

Протарх. Неизбежно так.

Сократ. Стало быть, в этих случаях человек и прочие живые существа одновременно и печалятся, и радуются.

Протарх. Как будто так.

Сократ. А что бывает, когда у того, кто испытывает пустоту, нет никакой надежды достичь наполнения? Не бывает ли тогда двойного состояния скорби, которое ты только что указал, без обиняков принявши его за таковое?

Протарх. Истинная правда, Сократ.

Сократ. Воспользуемся же этим разбором упомянутых состояний следующим образом...

Протарх. Каким?

Сократ. Скажем ли мы, что все эти страдания и удовольствия истинны, или что все они ложны? Или же признаем одни из них истинными, а другие — нет?

Протарх. Но каким же образом, Сократ, удовольствия или страдания могут быть ложными?

Сократ. А каким же образом, Протарх, бывают истинными или ложными страхи, ожидания и мнения?

Протарх. Насчет мнений я, пожалуй, готов сделать уступку, но относительно всего прочего — нет.

Сократ. Как ты говоришь? Однако мы затеваем, по-видимому, нелегкое рассуждение.

Протарх. Конечно.

Сократ. Но нужно посмотреть, подходит ли оно, о питомец столь славного человека, к прежним нашим рассуждениям.

Протарх. Пожалуй, нужно.

Сократ. Итак, нам придется распрощаться со всеми длиннотами, вернее, со всем тем, что было сказано не к месту.

Протарх. Правильно.

Сократ. Смотри же: меня постоянно приводят в изумление те спорные

положения, которые мы только что высказали. Как ты сказал? Не может быть, чтобы одни удовольствия были ложными, другие же — истинными?

Протарх. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Ведь ни во сне, ни наяву, как ты говоришь, ни в приступе исступленности и безумия никому никогда не случается думать, что он радуется, нисколько при этом не радуясь, или что он печалится, нисколько при этом не печалясь.

Протарх. Все мы полагаем, Сократ, что это так.

Сократ. Но правильно ли это? Не нужно ли еще рассмотреть, правильно ли говорить так или нет?

Протарх. Я сказал бы, что нужно.

Сократ. Определим же еще яснее только что сказанное относительно удовольствия и мнения. Ведь «иметь мнение» значит же у нас что-нибудь?

Протарх. Да.

Сократ. А «испытывать удовольствие»?

Протарх. Тоже.

Сократ. А то, о чем мы имеем мнение, также есть нечто?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. И то, от чего получающий удовольствие его получает?

Протарх. Разумеется.

Сократ. Стало быть, имеющий мнение, правильное ли оно у него или нет, в действительности никогда не утрачивает обладания мнением?

Протарх. Как же он мог бы его утратить?

Сократ. Точно так же испытывающий удовольствие, правильно ли он испытывает его или нет, никогда, очевидно, не утрачивает действительного обладания этим удовольствием.

Протарх. Да, это так.

Сократ. Нам нужно, следовательно, рассмотреть, каким образом мнение бывает у нас обычно ложным и истинным, а удовольствие — только истинным, в то время как им обоим одинаково свойственно действительно быть мнением и удовольствием.

Протарх. Да, это нужно рассмотреть.

Сократ. То ли, говоришь ты, нужно рассмотреть, что мнению присущи и ложность, и истинность, так что вследствие этого получается не просто мнение, но мнение, обладающее неким свойством?

Протарх. Да.

Сократ. Но вдобавок мы должны согласиться еще и относительно того, действительно ли все вообще обладает у нас какими-либо свойствами и только удовольствие и страдание есть то, что они есть, и лишены каких бы то ни было свойств?

Протарх. Очевидно.

Сократ. Однако вовсе нетрудно усмотреть, что им также присущи некоторые свойства. В самом деле, мы уже давно говорили, что те и другие — страдания и удовольствия — бывают и очень большими, и очень малыми.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Но если, Протарх, к какому-нибудь из этих [состояний] присоединится порочность, разве мы не скажем, что вследствие этого и мнение, и удовольствие также станут порочными?

Протарх. Как же иначе, Сократ?

Сократ. Что же будет, если к ним присоединится правильность или то, что противоположно правильности? Разве мы не назовем мнение правильным, если оно обладает правильностью, и так же и удовольствие?

Протарх. Неизбежно.

Сократ. Если же то, о чем мы имеем мнение, окажется ложным, то не следует ли согласиться, что мнение, совершающее в этом случае ошибку, неверно, и неправильно мнит?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. И опять-таки, когда мы усмотрим, что страдание или какое-нибудь удовольствие погрешает относительно того, о чем оно печалится или, напротив, чему радуется, разве назовем мы его правильным, или полезным, или каким-либо другим хорошим именем?

Протарх. Это невозможно, раз удовольствие будет погрешать.

Сократ. Однако, по-видимому, удовольствие часто соединяется у нас не с правильным, но с ложным мнением.

Протарх. Как же иначе? Но мнение, Сократ, мы называем в таком случае ложным, между тем как само удовольствие никто никогда не назовет ложным.

Сократ. Ревностно же ты, Протарх, защищаешь теперь дело удовольствия!

Протарх. Совсем нет; я говорю лишь то, что об этом слыхал.

Сократ. Значит, друг мой, по-нашему, нет никакой разницы, возникает ли у каждого из нас удовольствие в связи с правильным мнением и со знанием или же с ложью и с неведением?

Протарх. Нет, здесь есть, по-видимому, немалое различие.

Сократ. Так перейдем же к рассмотрению различия между обоими этими видами удовольствий.

Протарх. Веди, куда тебе кажется нужным.

Сократ. Веду вот куда...

Протарх. Куда?

Сократ. Мнение, сказали мы, бывает у нас ложным, но бывает и истинным?

Протарх. Так.

Сократ. А за ними, то есть за истинным и ложным мнениями, как мы сейчас сказали, часто следуют удовольствие и страдание.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Но разве не из памяти и из ощущения возникает у нас каждый раз мнение и стремление его вынести?

Протарх. И весьма даже.

Сократ. Не нужно ли нам считать, что мы находимся относительно этого в следующем положении...

Протарх. В каком?

Сократ. Не правда ли, человеку, видящему издали и не вполне ясно то, что он наблюдает, часто хочется составить себе суждение о том, что он видит?

Протарх. Да.

Сократ. Не задаст ли себе такой человек вслед за тем следующий вопрос...

Протарх. Какой?

Сократ. «Чтó это мерещится мне стоящим там у скалы, под деревом?» Не кажется ли тебе, что он сказал бы это себе, если бы ему померещилось нечто подобное?

Протарх. Отчего же не сказать?

Сократ. А если бы он вслед за тем ответил себе, что это человек, разве не наугад сказал бы он так?

Протарх. Конечно, наугад.

Сократ. Подойдя же поближе, он, может быть, сказал бы, что видимое им есть изваяние, поставленное какими-нибудь пастухами?

Протарх. Весьма возможно.

Сократ. А если бы кто-нибудь был возле такого человека, и последний облек бы сказанное самому себе в слова, обращенные к присутствующему, и вновь произнес бы то же самое, то разве то, что мы прежде называли мнением, не стало бы речью?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. А ведь когда ему случается наедине с самим собою размышлять об этом, то в иных случаях он проводит в таких размышлениях продолжительное время.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Так как же? Думаешь ли ты относительно этого то же, что и я?

Протарх. Что именно?

Сократ. Мне представляется, что наша душа походит тогда на своего рода книгу.

Протарх. Как так?

Сократ. Память, направленная на то же, на что направлены ощущения, и связанные с этими ощущениями впечатления кажутся мне как бы записывающими в нашей душе соответствующие речи. И когда такое впечатление записывает правильно, то от этого у нас получается истинное мнение и истинные речи; когда же этот наш писец сделает ложную запись, получаются речи, противоположные истине.

Протарх. Я с этим совершенно согласен и принимаю сказанное.

Сократ. Допусти же, что в наших душах в то же самое время обретается и другой мастер.

Протарх. Какой?

Сократ. Живописец, который вслед за писцом чертит в душе образы названного.

Протарх. А каким образом и когда приступает к работе этот живописец?

Сократ. Когда кто-нибудь, отвлекая от зрения или какого-либо другого ощущения то, что тогда мнится и о чем говорится, как бы созерцает в самом себе образы мнящегося и выраженного речью. Или этого не бывает с нами?

Протарх. Очень часто бывает.

Сократ. Не бывают ли в таком случае образы истинных мнений и речей истинными, а ложных — ложными?

Протарх. Конечно.

Сократ. Если сказанное нами правильно, то рассмотрим еще следующее...

Протарх. Что именно?

Сократ. Нам приходится испытывать такие состояния лишь относительно настоящего и прошедшего, а относительно будущего не приходится?

Протарх. Нет, одинаково приходится испытывать это относительно всех времен.

Сократ. Но разве мы не сказали раньше, что душевные удовольствия и страдания предваряют телесные, так что мы заранее радуемся и заранее скорбим о том, чтó должно случиться в будущем?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Разве, далее, возникающие в нас, согласие только что сделанному предположению, письмена и рисунки относятся только к прошедшему и настоящему временам, к будущему же не относятся?

Протарх. Очень даже относятся.

Сократ. Не потому ли говоришь ты «очень», что всё это — надежды, относящиеся к последующему времени, а мы в течение всей жизни исполнены надежд?

Протарх. Без сомнения, поэтому.

Сократ. Ответь мне теперь еще на следующий вопрос.

Протарх. На какой?

Сократ. Человек справедливый, благочестивый и во всех отношениях хороший будет угоден богам?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. А человек несправедливый и во всех отношениях дурной будет, напротив, неугоден?

Протарх. Конечно.

Сократ. Но всякий человек, как мы только что сказали, преисполнен надежд. Не правда ли?

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Значит, в каждом из нас есть речи, которые мы называем надеждами?

Протарх. Да.

Сократ. А также написанные живописцем картины. Иной нередко видит у себя изобилие золота и испытывает от этого большое удовольствие: ему очень приятно видеть себя участником этой картины.

Протарх. Да и как не испытать от этого удовольствия!

Сократ. Что же? Сказать ли нам, что у хороших людей большей частью запечатлеваются истинные письмена, ибо хорошие люди угодны богам, у дурных же — как раз противоположные? Как по-твоему?

Протарх. Нужно сказать именно так.

Сократ. Значит, и в дурных людях также нарисованы картины удовольствий, но только удовольствия эти, надо полагать, ложные.

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Стало быть, дурные люди большей частью наслаждаются ложными удовольствиями, хорошие же — истинными.

Протарх. То, что ты говоришь, совершенно необходимо.

Сократ. Таким образом, согласно этим нашим рассуждениям, в душах людей есть ложные удовольствия и такие же страдания — смешная пародия на истинные.

Протарх. Да, это есть.

Сократ. Итак, тот, кто обычно мнит, всегда действительно мнит, хотя иногда мнит то, чего нет, не было и не будет.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Это, думается мне, и порождает в таких случаях ложное мнение и заставляет мнить ложно. Не так ли?

Протарх. Так.

Сократ. Что же? Не должны ли мы приписать страданиям и удовольствиям свойство, соответствующее упомянутому свойству мнений?

Протарх. Каким образом?

Сократ. Так, что в действительности радость испытывает всегда даже тот человек, который обычно радуется попусту, иногда без всякого отношения к тому, что есть и было, и который часто — пожалуй, чаще всего — радуется тому, чего вообще никогда не будет.

Протарх. Да, Сократ, так непременно бывает.

Сократ. Не применимо ли то же самое рассуждение к страхам, к вспышкам гнева и ко всему подобному, то есть нельзя ли сказать, что все это бывает иногда ложным?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Далее: можем ли мы сказать, что дурные мнения, а также хорошие возникают иначе, чем ложные?

Протарх. Нет, они возникают так же.

Сократ. По-моему, и удовольствия мы считаем дурными по тем же причинам, по каким они бывают ложными.

Протарх. Нет, Сократ, дело обстоит как раз наоборот. Ведь страдания и удовольствия считаются дурными отнюдь не из-за их ложности, но из-за того, что их сопровождает другая, бóльшая и многообразная порочность.

Сократ. О дурных удовольствиях и об удовольствиях, ставших дурными из-за порочности, мы скажем немного позже, если сочтем нужным. Теперь же следует говорить о ложных удовольствиях, которые во множестве и часто бывают и возникают в нас иным образом. Может быть, это будет полезно нам для наших решений.

Протарх. Да, если только удовольствия эти есть.

Сократ. Они есть, Протарх, по моему по крайней мере мнению. Пока, однако, это положение сохраняет для нас силу, нельзя, конечно, оставить его неразобранным.

Протарх. Прекрасно.

Сократ. Станем же вокруг этого рассуждения, словно борцы!

Протарх. Давайте.

Сократ. Если помнишь, немного раньше мы сказали, что наше тело, когда у нас бывают так называемые вожделения, охвачено известными чувствами отдельно от души и помимо нее.

Протарх. Помню; это действительно было сказано.

Сократ. И то, что стремится к состояниям, противоположным состояниям тела, — это душа, а то, что доставляет страдание или какое-либо удовольствие путем страдания, — тело. Не правда ли?

Протарх. Да, это так.

Сократ. Сообрази же, что вытекает отсюда.

Протарх. Скажи, что?

Сократ. Если это так, то выходит, что страдания и удовольствия существуют у нас совместно и в одно и то же время возникают ощущения этих взаимно противоположных состояний, как только что обнаружилось.

Протарх. Очевидно.

Сократ. А не сказали мы также и не согласились ли уже раньше вот относительно чего...

Протарх. А именно?

Сократ. Что оба этих состояния, страдание и удовольствие, заключают в себе увеличение и уменьшение и относятся к беспредельному?

Протарх. Да, это было сказано. Так что же?

Сократ. Есть ли, однако, средство правильно судить об этом?

Протарх. Какое именно и как?

Сократ. Так, что мы желаем судить об [удовольствии и страдании], пытаясь во всех подобного рода случаях распознать, какое из этих состояний больше по отношению к другому и какое меньше, какое дано в большей мере и какое сильнее: страдание по отношению к удовольствию, страдание — к страданию и удовольствие — к удовольствию.

Протарх. Да, это верно, и мы желаем судить именно так.

Сократ. Что же? Когда мы смотрим, отдаленность и близость видимых величин затемняет истину и обусловливает ложность мнений; разве не то же самое происходит со страданиями и с удовольствиями?

Протарх. В еще большей степени, Сократ.

Сократ. А ведь немного прежде у нас получилось противоположное.

Протарх. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Тогда ложные и истинные мнения при своем возникновении сообщали страданиям и удовольствиям свои состояния.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Теперь же оказывается, что удовольствия и страдания меняются от созерцания издали или вблизи, а также от взаимного сопоставления: удовольствия кажутся большими и более сильными по сравнению с печалью, а печали по сравнению с удовольствиями усиливаются в противоположном смысле.

Протарх. Так необходимо должно быть на основании сказанного.

Сократ. Стало быть, ты отсечешь величину, на которую каждое из этих состояний кажется больше или меньше, чем есть на самом деле, — эту кажущуюся, а не действительную величину — и не скажешь, что она — правильная видимость, а также никогда не посмеешь приходящуюся на нее часть удовольствия и страдания назвать правильной и истинной.

Протарх. Конечно, нет.

Сократ. Вслед за этим мы посмотрим, не встретим ли на своем пути еще более ложных удовольствий и страданий, обнаруживающихся и действительно находящихся в живых существах.

Протарх. О каких удовольствиях и страданиях говоришь ты и что ты имеешь в виду?

Сократ. Не раз уже говорилось, что при разрушении природы живых существ вследствие ли смешений и разделений или вследствие наполнений и опорожнений, а также различных нарастаний и убывании у них возникают печали, страдания, боли и прочее, обозначаемое подобными названиями.

Протарх. Да, об этом говорилось много раз.

Сократ. Когда же природа живых существ восстанавливается, то такое восстановление принималось нами за удовольствие.

Протарх. Правильно.

Сократ. А что, если наше тело не подвергается ни тому ни другому?

Протарх. Когда же это бывает, Сократ?

Сократ. Ты задал вопрос, Протарх, вовсе не относящийся к теперешнему нашему рассуждению.

Протарх. Почему же?

Сократ. Потому что этот вопрос не мешает мне в свою очередь обратиться к тебе с вопросом.

Протарх. С каким?

Сократ. Ведь если бы этого не бывало, Протарх, то сказать ли тебе, что отсюда неизбежно бы для нас получилось?

Протарх. Ты имеешь в виду тот случаи, когда тело не устремляется ни в ту ни в другую сторону?

Сократ. Да.

Протарх. Ясно, Сократ, что в этом случае никогда не возникало бы ни удовольствия, ни страдания.

Сократ. Превосходно сказано. Но я полагаю, ты все же держишься того мнения, что нам всегда приходится испытывать какое-либо из этих состояний, ибо, как говорят мудрецы, все всегда течет вверх и вниз.

Протарх. Да, говорят, и, по-моему, неплохо говорят.

Сократ. Может ли быть иначе, раз и сами мудрецы неплохи. Однако я хочу увернуться от только что приведенного положения и поэтому замышляю бежать, а ты сопровождай меня.

Протарх. Куда же ты хочешь бежать?

Сократ. Пусть будет по-вашему, скажем мы мудрецам. Ты же ответь мне, всегда ли одушевленное существо ощущает все то, что оно испытывает, и от нас не ускользает даже то, что мы растем и испытываем другие подобные вещи? Или происходит совсем противоположное?

Протарх. Разумеется, совершенно противоположное. Почти все подобные состояния ускользают от нас.

Сократ. Стало быть, мы нехорошо сейчас сказали, что изменения в том или в другом направлении порождают страдания и удовольствия.

Протарх. Как же иначе?

Сократ. Лучше и точнее сказать следующим образом...

Протарх. Каким?

Сократ. Что большие изменения причиняют нам страдания и удовольствия, умеренные же и незначительные совсем не доставляют ни того ни другого.

Протарх. Да, так будет правильнее, Сократ.

Сократ. Если это так, то вновь всплывает только что названная нами жизнь.

Протарх. Какая?

Сократ. Та, о которой мы сказали, что она и беспечальна, и безрадостна.

Протарх. Совершенно справедливо.

Сократ. На основании этого установим три рода жизни: жизнь радостную, жизнь печальную и жизнь, лишенную печалей и радостей. А что сказал бы об этом ты?

Протарх. Я скажу то же, что и ты: есть три рода жизни.

Сократ. Но не может ли отсутствие страдания оказаться тождественным радости?

Протарх. Каким же образом?

Сократ. Если бы ты услышал, что приятнее всего проводить свою жизнь беспечально, то как понимал бы ты это утверждение?

Протарх. По-моему, такой человек утверждает, что удовольствие есть отсутствие страдания.

Сократ. Допусти, что из трех данных нам, каких хочешь, вещей одна — золото (постараемся выразиться как можно красивее), другая — серебро и третья — ни то ни другое.

Протарх. Пусть так.

Сократ. Может ли последняя каким-либо образом стать золотом или серебром?

Протарх. Ни в коем случае.

Сократ. Стало быть, судя здраво, всякий считающий среднюю жизнь приятной или печальной поступал бы неправильно, точно так же как и говорил бы не правильно, если бы так говорил.

Протарх. Конечно.

Сократ. Однако, друг мой, мы знаем, что так говорят и так думают.

Протарх. Очень многие.

Сократ. Что же? Они думают также, что радуются в то время, когда не печалятся?

Протарх. Так по крайней мере они говорят.

Сократ. Следовательно, они действительно думают, что радуются; иначе ведь не говорили бы этого.

Протарх. По-видимому.

Сократ. Так о радости они имеют во всяком случае ложное мнение, если только природа каждого из этих состояний — отсутствия печали или радости — различна.

Протарх. А она, конечно, различна.

Сократ. Что же? Примем ли мы, как мы сейчас это делали, что таких состояний у нас три, или будем считать, что их только два, причем страда-

ние назовем злом для людей, а прекращение страданий, что само по себе есть благо, — удовольствием?

Протарх. Как это, Сократ, мы задаем теперь сами себе этот вопрос? Я не понимаю.

Сократ. Значит, ты, Протарх, действительно не понимаешь противников Филеба.

Протарх. О каких противниках говоришь ты?

Сократ. О тех, которые считаются весьма искусными исследователями природы и которые утверждают, что удовольствий нет вовсе.

Протарх. Как так?

Сократ. Они считают бегством от скорбей все то, что единомышленники Филеба называют удовольствием.

Протарх. Что же, ты советуешь нам верить им, Сократ?

Сократ. Нет, ими нужно пользоваться как гадателями, которые вещают не с помощью искусства, но в силу тяжелого настроения довольно благородной природы — настроения, свойственного людям, чрезмерно возненавидевшим удовольствие и не находящим в нем ничего здравого, а потому считающим все его обаяние колдовством, но никак не удовольствием. Так вот каким образом пользуйся ими, да прими еще во внимание прочие их причуды. А затем да будет тебе ведомо, что, по моему мнению, существуют истинные удовольствия; таким образом, взвесив силу обоих доводов, мы будем в состоянии применить их к нашему решению.

Протарх. Правильно.

Сократ. Последуем же за противниками Филеба как за союзниками по следам их причуд. Я думаю, что они говорят в таком роде, начиная как бы издалека: «Если бы мы пожелали узнать природу какого-нибудь вида, например твердости, то как узнали бы мы ее — путем рассмотрения наиболее твердых тел или же тел с незначительной твердостью?» Ведь тебе, Протарх, нужно дать ответ и мне, и этим брюзгам.

Протарх. Совершенно верно, и я говорю им, что нужно руководствоваться наибольшим [в своем роде].

Сократ. Стало быть, если мы хотим увидеть, какую природу имеет род удовольствия, то нам нужно смотреть не на малые удовольствия, но на те, которые считаются наивысшими и сильнейшими.

Протарх. Всякий согласился бы с тем, что ты сейчас говоришь.

Сократ. А не бывают ли самые доступные и самые сильные удовольствия, по общему мнению, связаны с телом?

Протарх. Кто стал бы это отрицать?

Сократ. У кого же их бывает больше: у страдающих от болезней или у здоровых? Поостережемся отвечать необдуманно, а то еще споткнемся. Пожалуй, мы сказали бы, что у здоровых.

Протарх. Пожалуй, что так.

Сократ. Теперь скажи: не те ли удовольствия отличаются наибольшей силой, которым предшествуют наибольшие вожделения?

Протарх. Это правда.

Сократ. Разве больные горячкой и тому подобными болезнями не испытывают более сильной жажды, озноба и всего того, что обычно испытывают посредством тела? Разве они не ощущают большего недостатка и при восполнении его не получают большего удовлетворения? Или мы станем отрицать правильность этого?

Протарх. Сказанное тобой сейчас кажется совершенно правильным.

Сократ. Далее. Ведь мы, по-видимому, окажемся правыми, если станем утверждать, что желающий познакомиться с величайшими удовольствиями

должен испытать не здоровье, а болезнь? Не сочти, однако, будто я спрашиваю тебя с целью получить ответ, что очень больные испытывают большее удовольствие, чем здоровые; нет, я исследую величину удовольствия и те случаи, когда о нем уместно сказать «весьма сильное». Ведь мы должны, говорим мы, поразмыслить над тем, какова природа удовольствия и какую природу приписывают ему те, кто утверждает, что его вовсе не существует.

Протарх. Я почти улавливаю то, что ты говоришь.

Сократ. Быть может, Протарх, ты и сам не хуже меня сумеешь показать все это. Отвечай же, где ты усматриваешь большие удовольствия — я говорю большие не числом, но силой и величиной — в разнузданности или же в разумной жизни? Отвечай, пожалуйста, со вниманием.

Протарх. Я понял, чтó ты спрашиваешь, и усматриваю тут большое различие. Ведь к разумным людям приложимо вошедшее в поговорку изречение: «Ничего чрез меру», и они повинуются содержащемуся в нем предписанию. Что же касается неразумных и разнузданных до неистовства, то чрезмерное удовольствие, завладевая ими, доводит их до исступления.

Сократ. Прекрасно. Но если все это так, то ясно, что величайшие удовольствия и величайшие страдания коренятся в некой порочности души и тела, а не в добродетели.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Итак, нужно выбрать некоторые из них и посмотреть, что за свойства побуждают нас называть их величайшими.

Протарх. Обязательно.

Сократ. Рассмотри же характер удовольствий, присущих следующим болезням...

Протарх. Каким?

Сократ. Непристойным, которые особенно ненавистны нашим брюзгам.

Протарх. Что же это за удовольствия?

Сократ. Например, лечение трением чесотки и всех тех болезней, что обходятся без других лекарств. Как назовем мы, ради богов, это состояние, когда оно приключается с нами? Удовольствием или страданием?

Протарх. Это, по-видимому, Сократ, какое-то смешанное зло.

Сократ. Мы предложили такой пример, не имея в виду Филеба. Но, Протарх, не рассмотрев этих удовольствий и удовольствий, связанных с ними, мы вряд ли могли бы разрешить вопрос, который сейчас исследуем.

Протарх. Стало быть, нужно обратиться к удовольствиям, сродным только что названным.

Сократ. Ты имеешь в виду удовольствия, участвующие в смешении?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Бывают смешения телесные — в самих телах и душевные — в душе. Страдания души и тела мы в свою очередь найдем смешанными с удовольствиями, и такая смесь называется иногда удовольствием, иногда — страданием.

Протарх. Каким образом?

Сократ. Когда кто-нибудь при выздоровлении или во время недуга испытывает одновременно противоположные состояния, например, ощущая озноб, согревается, а ощущая жар, зябнет, стремясь, как мне кажется, одно приобрести, а от другого избавиться, то эта трудно разъединяемая, своеобразная смесь горького со сладким сначала раздражает, а затем вызывает жестокое напряжение.

Протарх. Ты говоришь сущую правду.

Сократ. Не поровну ли в одних из этих смесей скорбен и удовольствий и не больше ли чего-нибудь одного в других?

Протарх. Да, конечно.

Сократ. Я говорю о тех случаях, когда число страданий превосходит число удовольствий, как это бывает, например, во время чесотки, о которой мы только что упоминали, и зуда. Когда мы испытываем внутренний зуд и горение и трением и чесанием ничего не достигаем, а только распространяем раздражение по поверхности кожи, то, приближая в банях наружные части к огню или к холоду и изменяя их состояние, мы иногда доставляем внутренним частям невыразимые удовольствия, иногда же [ощущение], противоположное тем, которые испытывают наружные части, — смесь страданий с удовольствиями, в какую бы сторону ни клонился перевес; при этом мы насильственно разъединяем смешанное и смешиваем разъединенное.

Протарх. Истинная правда.

Сократ. Когда во всей этой смеси больше удовольствия, то примесь страдания лишь щекочет и причиняет тихий зуд, значительно же большая доля удовольствия возбуждает, заставляет иногда прыгать, вызывает различную окраску кожи, различные позы и изменение дыхания и, приводя человека в совершенное исступление, исторгает у него безумные вопли. Не правда ли?

Протарх. Да, конечно.

Сократ. При этом, друг мой, он и сам говорит, и другого убеждает, что, испытывая эти удовольствия, он как бы умирает. И их-то он постоянно и всячески добивается тем настойчивее, чем более он разнуздан и безумен, называет их величайшими, а людей, преимущественно проводящих жизнь в этих удовольствиях, причисляет к счастливейшим.

Протарх. Ты рассмотрел, Сократ, все то, что соответствует мнению большинства людей.

Сократ. Да, Протарх, я это сделал относительно тех удовольствий, которые представляют собою смешение внешних и внутренних состояний самого тела. Что же касается удовольствий, при которых душа сообщает телу противоположное состояние — страдание в противоположность удовольствию и удовольствие в противоположность страданию, причем оба они сливаются в одну общую смесь, — то относительно них мы уже раньше установили, что живое существо, опустошаясь, жаждет наполнения и, поскольку надеется получить его, радуется, поскольку же ощущает пустоту, страдает; однако тогда мы не подтвердили этого, теперь же говорим, что во всех этих бесчисленных случаях различных состояний души и тела образуется одна общая смесь страдания и удовольствия.

Протарх. Нельзя не признать полную истинность твоих слов.

Сократ. Однако у нас остается еще одна смесь страдания и удовольствия.

Протарх. Какая же именно?

Сократ. Та, которую сама душа часто воспринимает в себя.

Протарх. Каким же образом это происходит?

Сократ. Гнев, страх, тоску, горесть, любовь, ревность, зависть и тому подобные чувства разве ты не считаешь своего рода страданиями души?

Протарх. Считаю.

Сократ. А не найдем ли мы, что эти страдания полны необычайных удовольствий? Нужно ли нам напоминать о гневе,

> который и мудрых в неистовство вводит,
> Много слаще, чем мед, стекает он в грудь человека,

и об удовольствиях рыданий и тоски, примешанных к страданиям?

Протарх. Не нужно: так именно и бывает в действительности.

Сократ. Припомни, не это ли самое происходит и на представлениях трагедий, когда зрители в одно и то же время и радуются, и плачут?

Протарх. Да.

Сократ. А разве тебе неизвестно, что и в комедиях наше душевное настроение — также не что иное, как смесь печали и удовольствия?

Протарх. Не вполне понимаю.

Сократ. И в самом деле, Протарх, тут совсем нелегко каждый раз уловить подобное состояние.

Протарх. Я тоже думаю, что нелегко.

Сократ. Рассмотрим же это состояние тем внимательное, чем оно темнее, чтобы легче различить смесь страдания и удовольствия в других случаях.

Протарх. Продолжай же.

Сократ. Назовешь ли ты только что упомянутую нами зависть страданием души? Или нет?

Протарх. Назову.

Сократ. А между тем завистник радуется злоключениям ближнего.

Протарх. И даже очень.

Сократ. Неведение же — зло, и мы называем его состоянием глупости.

Протарх. Как не называть?

Сократ. Заключи же отсюда, какова природа смешного.

Протарх. Поясни, прошу тебя.

Сократ. Вообще говоря, это порок, получающий свое наименование от некоего свойства. Всем же вообще порокам присуще качество, противоположное тому, о котором гласит дельфийская надпись.

Протарх. Ты говоришь о надписи: «Познай самого себя», Сократ?

Сократ. Конечно. Ведь ясно, что надпись, гласящая: «Не познай самого себя», была бы противоположна ей.

Протарх. Разумеется.

Сократ. Попытайся же, Протарх, произвести здесь трехчастное деление.

Протарх. Как ты говоришь? Пожалуй, я окажусь неспособным.

Сократ. Так ты думаешь, что это деление должен произвести я сам?

Протарх. Думаю, и больше того — прошу тебя об этом.

Сократ. Не должен ли каждый не знающий себя человек иметь это свойство в трех отношениях?

Протарх. Каким образом?

Сократ. Во-первых, в отношении к имуществу такие люди должны воображать себя богаче, чем они есть на самом деле.

Протарх. Да, много людей обманывает себя таким образом.

Сократ. А еще больше, думаю я, обманывают себя те, которые воображают себя более рослыми и красивыми и вообще отличными от того, чем они являются в действительности, во всем, что касается телесных свойств.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Всего же больше, думаю я, касается это людей, принадлежащих к третьему виду, то есть к тем, кто погрешает в душе своей, воображая себя более добродетельными, чем они есть на самом деле.

Протарх. Да, таких людей очень много.

Сократ. А из добродетелей не за мудрость ли более всего состязается толпа, всегда спорящая и полная ложной, кажущейся мудрости?

Протарх. Конечно, за мудрость.

Сократ. Поэтому, кто назовет все это злом, тот будет прав.

Протарх. Весьма даже.

Сократ. Но тут, Протарх, нужно произвести еще одно деление — надвое, если мы хотим усмотреть в ребяческой зависти странную смесь удовольствия и страдания. Но как, спрашиваешь ты, произвести это деление надвое? Люди, неразумно составившие о себе такое ложное мнение, со-

вершенно неизбежно должны подобно всем вообще людям следовать одни своей крепости и силе, другие же, думаю, противному.

Протарх. Это неизбежно.

Сократ. Поэтому и руководствуйся в своем делении названным признаком; ты поступишь правильно, если назовешь смешными тех из них, которые, будучи слабы и не способны отметить за себя, когда их осмеивают, в то же время держатся о себе ложного мнения. Тех же, кто в силах отметить, назови страшными, гнусными, опасными; ты отдашь себе, таким образом, самый точный отчет в том, что они собой представляют. В самом деле, неведение сильных опасно и постыдно, так как и само оно, и всевозможные его личины пагубны для ближних, неведение же слабых мы относим к разряду смешных по своей природе вещей.

Протарх. Совершенно верно. Однако смесь удовольствий и страданий во всем этом мне еще не ясна.

Сократ. Возьми сначала силу зависти.

Протарх. Продолжай.

Сократ. Бывают ли несправедливые страдания и удовольствия?

Протарх. Необходимо бывают.

Сократ. Но разве можно назвать несправедливым или завистливым того, кто радуется злосчастью врагов?

Протарх. Конечно, нет.

Сократ. Ну а если кто вместо печали испытывает радость при виде злосчастья друзей — справедлив ли такой человек?

Протарх. Как можно!

Сократ. А не сказали ли мы, что неведение — зло для всех?

Протарх. Правильно.

Сократ. Итак, поведя речь о друзьях ложной мудрости и ложной красоты и всего того, о чем мы сейчас рассуждали, и указав, что все это разделяется на три вида, мы назвали смешным все слабое и ненавистным все сильное. Что же: повторим ли мы или нет мое недавнее утверждение, что такое свойство, когда оно безвредно, вызывает смех, даже если оно принадлежит нашим друзьям?

Протарх. Конечно.

Сократ. А так как оно — неведение, то не согласились ли мы в том, что оно зло?

Протарх. Вполне согласились.

Сократ. Но радуемся ли мы или печалимся, когда смеемся над ним?

Протарх. Ясно, что радуемся.

Сократ. Не приходим ли мы, таким образом, к выводу, что удовольствие по поводу злосчастья друзей порождается завистью?

Протарх. Неизбежно.

Сократ. Итак, наше рассуждение гласит: смеясь над смешными свойствами друзей, сочетая удовольствие с завистью, мы смешиваем удовольствие со страданием. Ибо мы раньше уже согласились, что зависть есть страдание души, смех же — удовольствие, а в этих случаях то и другое бывает у нас одновременно.

Протарх. Верно.

Сократ. Значит, теперь наше рассуждение указывает нам, что в плачах, а также в трагедиях, не только разыгрываемых на сцене, но во всей вообще трагедии и комедии жизни, и в тысяче других случаев страдание и удовольствие смешаны друг с другом.

Протарх. Невозможно не согласиться с этим, Сократ, хотя бы кто-либо и стал отстаивать противное.

Сократ. В качестве примеров состояний, в которых можно обнаружить разбираемую нами теперь смесь, мы называли гнев, тоску, гордость, страх, любовь, ревность, зависть и тому подобные чувства. Не правда ли?

Протарх. Да.

Сократ. А все только что законченное рассуждение касалось лишь горести, зависти и гнева; разве это не очевидно?

Протарх. Как не очевидно!

Сократ. Следовательно, остается еще многое другое?

Протарх. Разумеется.

Сократ. Но, как ты думаешь, почему я показал тебе эту смесь главным образом на примере комедии? Не для того ли, чтобы удостовериться в том, что смещение в страхе, любви и в других [чувствах] показать легко? Постигнув это, я надеюсь, ты позволишь мне не удлинять рассуждение, обращаясь еще и к прочим упомянутым нами чувствам, но просто примешь, что тело и душа, как отдельно друг от друга, так и взятые вместе, постоянно испытывают смесь удовольствия и страданий. Скажи же мне теперь: отпускаешь ли ты меня или хочешь задержать до полуночи? Впрочем, думаю, я буду отпущен тобою, если добавлю, что во всем этом я намерен дать тебе отчет завтра; теперь же я хочу перейти к остальному — к тому решению, которого требует Филеб.

Протарх. Прекрасно сказано, Сократ. Рассмотри же, как тебе будет угодно, то, что у нас остается.

Сократ. Следуя естественному порядку, мы должны после смешанных удовольствий перейти к несмешанным.

Протарх. Превосходно.

Сократ. Итак, я постараюсь показать тебе их оборотную сторону. Как я уже сказал, я не очень-то верю людям, утверждающим, будто все удовольствия — это прекращение страданий; однако я использую их в качестве свидетелей того, что некоторые удовольствия лишь кажутся таковыми, не будучи ими вовсе на самом деле, другие же, кажущиеся большими и сильными, смешаны со страданиями и прекращением сильнейших болей при тяжелых состояниях тела и души.

Протарх. Ну а если бы кто допустил, что некоторые [из несмешанных удовольствий] истинны, правильным было бы такое предположение?

Сократ. Это удовольствия, вызываемые красивыми, как говорят, красками, очертаниями, многими запахами, звуками и всем тем, в чем недостаток незаметен и не связан со страданием, а восполнение заметно и приятно.

Протарх. Почему же, Сократ, мы так говорим?

Сократ. Разумеется, не сразу ясно то, что я говорю; постараюсь, однако, разъяснить. Под красотой очертаний я пытаюсь теперь понимать не то, что хочет понимать под ней большинство, то ость красоту живых существ или картин; нет, я имею в виду прямое и круглое, в том числе, значит, поверхности и тела, рождающиеся под токарным резцом и построяемые с помощью линеек и угломеров, если ты меня понимаешь. В самом деле, я называю это прекрасным не по отношению к чему-либо, как это можно сказать о других вещах, но вечно прекрасным самим по себе, по своей природе и возбуждающим некие особые, свойственные только ему удовольствия, не имеющие ничего общего с удовольствием от щекотания. Есть и цвета, носящие тот же самый характер. Но понятно ли то, что я говорю, или нет?

Протарх. Я пытаюсь понять, Сократ; однако попытайся и ты говорить пояснее.

Сократ. Я говорю о нежных и ясных звуках голоса, поющих какую-нибудь цельную и чистую мелодию: они прекрасны не по отношению к че-

му-либо другому, но сами по себе и сопровождаются особыми, свойственными им удовольствиями.

Протарх. Да, это так.

Сократ. Род же удовольствий, доставляемый запахами, менее божествен, чем эти. А то, что к ним не примешиваются неизбежные страдания, кому бы и в каком случае они бы ни причинялись, это я считаю вполне соответствующим названным раньше удовольствиям. Так вот, если ты схватил мою мысль, есть два вида того, что мы называем удовольствиями.

Протарх. Понимаю.

Сократ. Присоединим к ним еще удовольствия, получаемые от занятий науками, поскольку они не сопровождаются в наших глазах жаждой познания и поскольку эта жажда не сопряжена сначала с неприятностями.

Протарх. Да, и мне так кажется.

Сократ. Ну а что если насытившиеся науками впоследствии утрачивают свои знания по причине забвения, усматриваешь ли ты в этом какую-либо неприятность?

Протарх. Эта горесть не естественна, но рождается в размышлениях о том состоянии, когда кто-либо, лишившись знания и чувствуя в нем потребность, печалится.

Сократ. Однако теперь, любезнейший, мы имеем дело только с естественными состояниями, не зависящими от размышлений.

Протарх. Да, ты говоришь правду: забвение знаний никогда не вызывает у нас печали.

Сократ. Стало быть, нужно сказать, что удовольствия от наук не смешаны с печалью и свойственны отнюдь не многим людям, а лишь небольшому числу.

Протарх. Именно так нужно сказать.

Сократ. Значит, различив в достаточной мере чистые удовольствия и те, которые по справедливости можно назвать нечистыми, добавим в нашем рассуждении, что в сильных удовольствиях отсутствует мера, а несильным, напротив, свойственна соразмерность. Установим, что удовольствия, которые имеют большую величину и силу и бывают такими то часто, то редко, относятся к роду беспредельного, в большей или меньшей степени проникающему тело и душу, другие же удовольствия отнесем к числу соразмерных.

Протарх. Ты говоришь совершенно верно, Сократ.

Сократ. Сверх того, нужно рассмотреть еще некоторые свойства удовольствий.

Протарх. Какие?

Сократ. Чтó вообще следует отнести к истине: чистое и несмешанное или же сильное, многочисленное, большое и самодовлеющее?

Протарх. Чего ты добиваешься своим вопросом, Сократ?

Сократ. Я забочусь, Протарх, о том, чтобы при исследовании удовольствия и знания не было упущено ничего чистого или нечистого, содержащегося в том и другом; пусть все чистое, явившись на суд — мой, твой и всех здесь присутствующих, легче приведет нас к решению.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Так вот, обо всем том, что мы называем чистыми родáми, мы будем рассуждать таким способом: выбрав сначала один из них, подвергнем его рассмотрению.

Протарх. Какой же род мы выберем?

Сократ. Сначала, если хочешь, рассмотрим род белизны.

Протарх. Прекрасно.

Сократ. Итак, каким образом она бела и что такое для нас ее чистота? Есть

ли она самое большое и многочисленное или же то, что свободно от всякой примеси и в чем не содержится ни частицы другой какой-либо краски?

Протарх. Ясно, что она — самое чистое.

Сократ. Правильно. Не признаем ли мы ее, Протарх, самой истинной и вместе с тем самою прекрасной белизной, а не тем, что встречается чаще всего и больше всего?

Протарх. Совершенно правильно.

Сократ. Следовательно, если мы скажем, что небольшая чистая белая вещь и белее, и вместе с тем прекраснее и истиннее большой смешанной белой вещи, то наши слова будут совершенно правильны.

Протарх. Как нельзя более правильны.

Сократ. По-видимому, нам не представится надобности в большом числе таких примеров для рассуждения об удовольствии: довольно и этого, чтобы сообразить, что всякое, даже незначительное и редко выпадающее нам удовольствие, раз оно чисто от страдания, приятнее, истиннее и прекраснее, чем сильное и многочисленное.

Протарх. Да, одного этого примера вполне достаточно.

Сократ. Ну а что ты скажешь о следующем? Разве не слышали мы об удовольствии, что оно всегда — становление и что никакого бытия у удовольствия нет? Искусники те, кто пытается доказать нам это, и мы должны им за это быть благодарны.

Протарх. Как так?

Сократ. Я рассмотрю это, задавая тебе, дорогой Протарх, вопросы.

Протарх. Говори же и спрашивай.

Сократ. Допустим, что существует два [начала]: одно само по себе, другое же вечно стремящееся к иному.

Протарх. Что же это за начала, о которых ты говоришь?

Сократ. Одно начало по природе своей всегда почтенно, другое же уступает ему в достоинстве.

Протарх. Скажи еще яснее.

Сократ. Мы нередко видим благородных юношей в сопровождении их мужественных поклонников.

Протарх. Весьма часто.

Сократ. Подыщи же к этим двум другие две вещи, подобные им, среди всех вещей, которые мы считаем существующими.

Протарх. Третий раз повторяю, Сократ, говори яснее, чтó ты имеешь в виду.

Сократ. Ничего мудреного, Протарх. Я лишь подшучиваю над нами, говоря, что одно всегда существует для другого существующего, другое же — это то, ради чего всегда возникает возникающее ради чего-либо.

Протарх. Насилу понял, и то потому, что слова эти были сказаны многократно.

Сократ. Быть может, дитя мое, ты поймешь и больше, по мере того как рассуждение будет подвигаться вперед.

Протарх. Я надеюсь.

Сократ. Возьмем же еще две такие вещи.

Протарх. Какие?

Сократ. Пусть одна будет становлением всего, а другая бытием.

Протарх. Допускаю эти два [начала] — бытие и становление.

Сократ. Правильно. Какое же из них бывает для какого: становление для бытия или бытие для становления?

Протарх. Ты спрашиваешь теперь, для становления ли есть то, чтó оно есть, бытие?

Сократ. Видимо.

Протарх. Ради богов, не спрашиваешь ли ты меня нечто такое: «Скажи мне, Протарх, кораблестроение, по-твоему, возникает для кораблей или же корабли для кораблестроения?» — и прочее в том же роде?

Сократ. Да, именно это.

Протарх. Почему же, Сократ, ты не отвечаешь сам себе?

Сократ. Почему бы и не ответить? Однако и ты принимай участие в рассуждении.

Протарх. Хорошо.

Сократ. Я утверждаю, что лекарства и всякого рода орудия и вещества применяются ко всему ради становления, каждое же определенное становление становится ради определенного бытия, все же становление в целом становится ради всего бытия.

Протарх. Это совершенно ясно.

Сократ. Следовательно, удовольствие, если только оно — становление, необходимо должно становиться ради какого-либо бытия.

Протарх. Как же иначе!

Сократ. Стало быть, то, ради чего всегда становится становящееся ради чего-то, относится к области блага; становящееся же ради чего-то нужно отнести, любезнейший, к другой области.

Протарх. Совершенно необходимо.

Сократ. Следовательно, если удовольствие есть становление, то мы правильно поступим, отнеся его к другой области, а не к области блага. Не так ли?

Протарх. Как нельзя более правильно.

Сократ. Стало быть, как я сказал уже в начале этого рассуждения, мы должны быть благодарны тому, кто говорит, что удовольствие — это становление и никакого бытия у него нет; ясно, что он осмеёт тех, кто утверждает, что удовольствие есть благо.

Протарх. Полностью осмеёт.

Сократ. И конечно, такой человек будет каждый раз осмеивать и тех, кто успокаивается на становлении.

Протарх. Как так? Кого ты имеешь в виду?

Сократ. Всех тех, кто, утоляя голод, жажду и вообще все, что утоляется становлением, радуются благодаря становлению, так как оно — удовольствие, и говорят, что они не пожелали бы жить, не томясь жаждой, голодом и так далее и не испытывая наступающих в результате всего этого состояний.

Протарх. Похоже на это.

Сократ. Но противоположностью становления все мы назвали бы разрушение, не так ли?

Протарх. Необходимо назвали бы.

Сократ. Стремящийся [к удовольствию] избирает, следовательно, разрушение и становление, а не ту третью жизнь, в которой нет ни радости, ни печали, а только разумение, сколь возможно чистейшее.

Протарх. Да, Сократ, получается, видно, большая нелепость, если кто-нибудь изображает нам удовольствие в виде блага!

Сократ. Большая, особенно если мы прибавим к сказанному еще следующее.

Протарх. Что?

Сократ. Разве не нелепо думать, что блага и красоты нет ни в телах, ни во многом другом и что они заключены только в душе? Да и здесь все сводится к одному удовольствию, мужество же, рассудительность, ум и другие блага, выпадающие на долю души, не таковы. К тому же при этих условиях не получающий удовольствия, страдающий вынужден был бы ска-

зать, что он дурен, когда страдает, хотя бы он был самым лучшим из людей, а получающий его, напротив, что, чем более он его получает, тем более преуспевает в добродетели в это время.

Протарх. Все это, Сократ, как нельзя более нелепо.

Сократ. Пусть, однако, не кажется, будто мы стараемся дать исчерпывающее исследование удовольствия и в то же время всячески избегаем касаться ума и знания. «Обстучим» же все это потщательнее, нет ли здесь где-нибудь изъяна, пока не обнаружим чистейшее по природе и не воспользуемся для общего решения самыми истинными частями как ума и знания, так и удовольствия.

Протарх. Правильно.

Сократ. Итак, не следует ли допустить, что одна сторона нашего знания, обращенная на науки, — творческая, другая же — воспитательная и образовательная? Или это не так?

Протарх. Так.

Сократ. Что касается искусств, то обсудим сначала, не содержат ли в себе одни из них больше знания, а другие — меньше и нужно ли одни из них считать чистейшими, другие же — менее чистыми.

Протарх. Конечно, следует поступить именно так.

Сократ. Мы должны, стало быть, в каждом из них выделить руководящие части.

Протарх. Какие и каким образом?

Сократ. Допустим, что кто-нибудь выделят из всех искусств арифметику, измерительное искусство и искусство взвешивания, — в таком случае остальное окажется, так сказать, несущественным.

Протарх. Конечно, несущественным.

Сократ. После этого осталось бы заняться воспроизведением, а также упражнять ощущения с помощью навыка, опыта и способностей к угадыванию, которые многие называют искусствами, могущими достигать совершенства благодаря упражнению и труду.

Протарх. То, что ты говоришь, совершенно необходимо.

Сократ. А этим полна прежде всего музыка, строящая созвучие не на размере, но на упражнении чуткости; такова же и вся часть музыки, относящаяся к кифаристике, потому что она ищет меру всякой приводимой в движение струны по догадке, так что содержит в себе много неясной примеси, устойчивого же мало.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Такие же свойства мы обнаружим у врачебного искусства, земледелия, искусства управлять кораблями и военного искусства.

Протарх. Разумеется.

Сократ. Что же касается строительного искусства, то, по-моему, оно пользуется многочисленными мерами и орудиями, которые сообщают ему большую точность и ставят его выше многих наук.

Протарх. В каких случаях?

Сократ. В кораблестроении, в постройке жилищ и во многих других отраслях плотничьего искусства. Ибо оно применяет отвес, токарный резец, циркуль, плотничий шнур и хитро сделанный прибор — тиски.

Протарх. Ты правильно говоришь, Сократ.

Сократ. Разделим, значит, надвое так называемые искусства: одни в своих творениях следуют музыке и причастны меньшей точности, другие же приближаются к строительному искусству и более точны.

Протарх. Пусть будет так.

Сократ. Точнейшими из них будут те искусства, которые мы только что назвали первыми.

Протарх. Ты, вероятно, имеешь в виду арифметику и те искусства, которые ты назвал вместе с нею.

Сократ. Совершенно верно. Но не следует ли, Протарх, и эти искусства в свою очередь разделить надвое? Как по-твоему?

Протарх. О каких искусствах ты говоришь?

Сократ. Во-первых, об арифметике. Не следует ли одну ее часть назвать искусством большинства, другую же — искусством философствующих?

Протарх. На основании какого же признака можно установить различие между двумя этими частями арифметики?

Сократ. Различие здесь немалое, Протарх. Одни ведь подвергают счету и нарицательные единицы того, что можно подсчитывать, например: два лагеря, два быка и два самых малых или же два величайших предмета. Другие же никогда не последуют за теми, кто не допустит, что между многими тысячами [подлежащих счету] единиц не существует никакого различия.

Протарх. Ты прекрасно изображаешь немаловажное различие, существующее между людьми, корпящими над числом; так что есть достаточное основание различать две арифметики.

Сократ. Ну, а что ты скажешь относительно искусства счета и измерения, применяемых при постройке домов и в торговле, в отличие от геометрии и вычислений, применяемых в философии: нужно ли назвать то и другое одним искусством или же допустить два?

Протарх. Следуя прежнему, я со своей стороны подал бы голос за то, что они представляют собой два искусства.

Сократ. Правильно. Но понимаешь ли ты, ради чего мы сделали на этом ударение?

Протарх. Может быть, и понимаю, но я желал бы, чтобы ты сам ответил на этот вопрос.

Сократ. Мне кажется, что наше рассуждение пришло к этому, ища так же рьяно, как в начале, то, что соответствует удовольствиям, то есть исследуя, бывает ли какое-то знание чище другого, подобно тому как это обстоит с удовольствиями.

Протарх. Да, совершенно ясно, что рассуждение было предпринято ради этой цели.

Сократ. Итак, что же? Не было ли найдено раньше, что одно искусство оказывается то более, то менее ясным, чем другое?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. А после того как мы назвали в наших рассуждениях какое-то искусство одним именем и выразили мнение, что оно едино, снова возникает вопрос, не два ли это искусства и не точнее ли будет отнести то, что в них ясно и чисто, к искусству философствующих, чем к искусству нефилософствующих.

Протарх. Мне кажется, что наше рассуждение действительно приводит к этому вопросу.

Сократ. Какой же ответ, Протарх, мы дадим на него?

Протарх. В отношении ясности знаний мы обнаружили, Сократ, поразительное различие.

Сократ. Тем легче будет нам ответить. Не так ли?

Протарх. Почему же нет? Скажем, что эти искусства сильно отличаются от прочих, и те из них, которые входят в круг занятий истинно философствующих, отличаются необычайной точностью и истинностью в отношении мер и чисел.

Сократ. Пусть будет по-твоему; опираясь на твои слова, мы смело дадим ответ мастерам растягивать речи.

Протарх. Какой ответ?

Сократ. Что существуют две арифметики и два искусства измерения и что эта двойственность присуща всем другим смежным с ними искусствам того же рода, хотя каждое из них и носит одно и то же имя.

Протарх. В добрый час, Сократ. Дадим этот ответ мастерам, как ты их называешь.

Сократ. Итак, мы утверждаем, что эти знания [философствующих] особенно точны?

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Но наша диалектическая способность пристыдила бы нас, Протарх, если бы мы предпочли ей какую-либо другую.

Протарх. Как же нам описать эту способность?

Сократ. Очевидно, как ту, которая знала бы всякое только что упомянутое искусство, ибо, кажется мне, все, в ком есть хоть немного ума, считают познание бытия, подлинного и вечно тождественного по своей природе, гораздо более истинным. А ты что думаешь? Как, Протарх, стал бы ты судить об этом?

Протарх. Я, Сократ, много раз слышал от Горгия, что искусство убеждать значительно отличается от всех других искусств, так как оно всех их заставляет рабски служить себе добровольно, а не насильно, и что оно гораздо лучше всех искусств. Мне не хотелось бы выступать ни против тебя, ни против него.

Сократ. Ты как будто намеревался сказать: «выступить с оружием», но, устыдившись, сложил его.

Протарх. Пусть будет так, как тебе кажется.

Сократ. Виноват ли я, что ты неправильно понял?

Протарх. Что именно?

Сократ. Я ведь не занимался, дорогой Протарх, исследованием того, какое искусство или какое знание превосходит прочие своей величиной, своим достоинством и приносимой нам пользой; нет, предмет нашего исследования теперь — искусство, рассматривающее то, что ясно, точно и наиболее истинно, хотя бы все это было незначительным по размерам и приносило ничтожную пользу. Поверь: ты нисколько не досадишь Горгию, соглашаясь, что его искусство способно приносить пользу людям; я же говорю о только что упомянутом мною занятии, которое я имел в виду, когда утверждал по поводу белизны, что, будучи чистой, она, даже если ее мало, превосходит, благодаря этому истинному своему свойству, большую массу нечистой белизны. Так вот, основательно взвесив и достаточно обсудив все это, мы смотрим теперь не на пользу и громкую славу знаний, а на то, присуща ли нашей душе способность любить истину и все делать ради нее. Об этой-то способности нам и предстоит сказать, расследуя чистоту ума и разумения, действительно ли мы должны приобретать ее или же нам надо искать другую, более сильную.

Протарх. Я внимательно слежу за тобой и думаю, что трудно допустить, чтобы какое-либо другое звание или искусство было больше прикосновенно к истине, чем то, которое ты имеешь в виду.

Сократ. Не в том ли смысле нужно понимать эти твои слова, что большинство искусств и все люди, трудящиеся над ними, пользуются прежде всего мнениями и усиленно исследуют все, что касается мнения? А если кто и полагает, что изучает природу, то, знаешь ли, такой человек всю

свою жизнь исследует этот вот космос, как он возник, что он претерпевает и как творит. Признаём мы это или нет?

Протарх. Признаем.

Сократ. Значит, такой человек затрачивает свой труд не на вечное бытие, но на возникающее, долженствующее возникнуть и возникшее.

Протарх. Сущая правда.

Сократ. Вправе ли мы, однако, назвать что-либо из этого ясным в смысле точнейшей истины, коль скоро здесь никогда не было, не будет и нет в настоящем ничего тождественного?

Протарх. Каким же образом мы это так назовем?

Сократ. А можем ли мы вообще получить что-либо устойчивое относительно того, что не содержит в себе никакой устойчивости?

Протарх. Я думаю, что это совершенно невозможно.

Сократ. Стало быть, нет такого ума и такого знания, которые обладали бы высшей истиной относительно этого.

Протарх. Похоже, что нет.

Сократ. Оставим же сразу всех — тебя, меня, Горгия и Филеба — и засвидетельствуем нашим рассуждением следующее...

Протарх. Что именно?

Сократ. Что устойчивое, чистое, истинное и то, что мы называем беспримесным, может быть направлено либо на это, то есть на вечно пребывающее тождественным себе и совершенно несмешанным, либо на то, что наиболее сродно с ним; все прочее надо назвать второстепенным и менее значительным.

Протарх. Ты говоришь сущую правду.

Сократ. Не будет ли наиболее справедливо назвать прекрасные эти вещи прекрасными именами?

Протарх. Конечно.

Сократ. А не самые ли почтенные имена — «ум» и «разумение»?

Протарх. Да.

Сократ. Стало быть, если эти имена правильно применены к мыслям о подлинном бытии, то их можно назвать вполне подходящими.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. А ведь имена, которые я предложил обсудить в самом начале, были как раз вот эти.

Протарх. Да, Сократ.

Сократ. Хорошо. Итак, если бы кто-нибудь сказал нам, точно творцам, о смеси разумения и удовольствия, что они лежат перед нами, как то, из чего и в чем нужно что-либо изготовить, тот дал бы, таким образом, хорошее сравнение.

Протарх. И даже очень.

Сократ. Так не попытаться ли нам произвести это смешение?

Протарх. Почему же нет?

Сократ. Но не правильнее ли будет предварительно сказать и напомнить себе следующее...

Протарх. Что именно?

Сократ. То, что мы и раньше вспоминали: есть хорошая пословица, что дважды и трижды нужно повторять прекрасное.

Протарх. Почему бы и нет.

Сократ. Ну так с богом! Сказанное тогда, думается мне, было сказано вот как...

Протарх. Как?

Сократ. Филеб утверждал, что удовольствие — правильная цель для

всех живых существ и все они должны к ней стремиться, что это — благо для всех и оба этих наименования — «хорошее» и «приятное» — справедливо прилагаются к единой вещи одной природы. Сократ же утверждал, что вещь эта не одна, но, согласно именам, их две и что благо и удовольствие имеют отличную друг от друга природу и области блага более причастно разумение, чем удовольствие. Не так ли было сказано тогда, Протарх?

Протарх. Именно так.

Сократ. Однако не были ли мы согласны в этом и тогда, и теперь?

Протарх. В чем?

Сократ. В том, что природа блага отличается от всего прочего.

Протарх. Чем, Сократ?

Сократ. Тем, что живое существо, которому оно во всех отношениях, всегда и вполне присуще, никогда не нуждается ни в чем другом, но пребывает в совершенном довольстве. Не так ли?

Протарх. Именно так.

Сократ. А не пытались ли мы в своем рассуждении ввести порознь удовольствие и разумение в жизнь каждого — удовольствие, не смешанное с разумением, и разумение, не содержащее в себе ни малейшей примеси удовольствия?

Протарх. Пытались.

Сократ. Но не показалось ли нам тогда, что ни то ни другое само по себе ни для кого не достаточно?

Протарх. Как не показаться!

Сократ. Если же мы сделали тогда какое-либо упущение, то пусть теперь кто-нибудь, возвратившись к нашей теме, найдет более правильное решение, отнеся к одной и той же идее память, разумение, знание и истинное мнение и исследуя, захочет ли кто без них какого бы то ни было бытия или становления, не говоря уж об удовольствии, как бы велико и сильно оно ни было; захочет ли он всего этого, если у него не будет ни истинного мнения о том, что оно доставляет радость, ни какого бы то ни было сознания испытываемого им состояния, ни памяти об этом состоянии в течение хотя бы самого малого времени? То же самое следует сказать и о разумении: предпочтет ли кто-нибудь разумение без всякого, даже самого краткого удовольствия разумению, соединенному с некоторыми удовольствиями, или, с другой стороны, всяческие удовольствия без разумения удовольствию, исполненному разумности?

Протарх. Все это невозможно, Сократ, и нет надобности так часто возвращаться к этим вопросам.

Сократ. Стало быть, совершенное, для всех желанное и всеблагое не может быть ни удовольствием, ни разумением?

Протарх. Как бы оно могло быть?

Сократ. Возьмем же благо либо непосредственно, либо в виде какого-нибудь образца, чтобы можно было знать, чему присудить вторую награду, о которой мы говорили раньше.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Не нашли ли мы некой тропки к благу?

Протарх. Какой?

Сократ. Ведь если мы, отыскивая какого-нибудь человека, сначала узнаём о точном его местопребывании, это — не правда ли — очень содействует нахождению искомого?

Протарх. Как не содействовать!

Сократ. И теперь наше рассуждение показывает дам как в начале, что благо нужно искать не в беспримесной жизни, а в смешанной.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Больше ли надежды на то, что искомое будет яснее видно в хорошо смешанном, чем в смешанном неладно?

Протарх. Гораздо больше.

Сократ. Так приступим же к смешению, Протарх, воссылая молитвы богам — Дионис ли, Гефест или другой кто из богов получил в удел честь делать это смешение.

Протарх. Отлично.

Сократ. Перед нами, точно пред виночерпиями, текут две струи; одну из них — струю удовольствия — можно сравнить с медом, другая — струя разумения, — отрезвляющая и без примеси вина, походит на суровую и здоровую воду. Вот их-то и нужно постараться смешать как можно лучше.

Протарх. Отчего же не смешать?

Сократ. Прежде всего: получили бы мы особенно хорошую смесь, если бы стали смешивать все виды удовольствия со всеми видами разумения?

Протарх. Быть может.

Сократ. Но это небезопасно. А как смешать безопаснее — на этот счет я, кажется, составил себе некоторое мнение.

Протарх. Скажи, какое это мнение.

Сократ. Действительно ли мы нашли, что одно удовольствие, как мы думаем, истиннее другого, равно как и одно искусство точнее другого?

Протарх. Конечно, нашли.

Сократ. И знание отлично от знания, поскольку одно направлено на возникающее и погибающее, другое же на то, что не возникает и не погибает, но вечно пребывает тождественным и неизменным. Имея в виду истину, мы сочли это последнее знание более подлинным, чем первое.

Протарх. И правильно сочли.

Сократ. Итак, если мы смешаем сначала самые истинные части того и другого, то увидим ли, что этой смеси достаточно, чтобы доставить нам самую желанную жизнь, или же мы будем нуждаться еще в чем-либо?

Протарх. Мне по крайней мере кажется, что нужно произвести указанное тобой смешение.

Сократ. Возьмем в таком случае человека, разумеющего, что такое справедливость сама по себе, и речь которого соответствует его мысли; пусть он таким же образом мыслит обо всем вообще существующем.

Протарх. Пусть будет так.

Сократ. Достигнет ли он достаточного знания, имея понятие относительно круга и сам́ой божественной сферы, человеческой же нашей сферы и кругов не ведая, но пользуясь при постройке домов и в других искусствах прав́илом и циркулем?

Протарх. Мы окажемся, Сократ, в смешном положении, если будем иметь дело только с божественными знаниями.

Сократ. Что ты говоришь? Неужели необходимо привнести и примешать сюда непрочное и нечистое искусство ложного прав́ила и ложного круга?

Протарх. Необходимо, если кто из нас на самом деле хочет отыскать путь к себе домой.

Сократ. Неужели и музыка, которая, как мы немного раньше говорили, построена на угадывании и подражании, не нуждается в чистоте?

Протарх. Мне кажется, что не нуждается, если только мы хотим, чтобы наша жизнь хоть сколько-нибудь походила на жизнь.

Сократ. Ты, видно, хочешь, чтобы я, как толкаемый и теснимый толпой привратник, уступил и, распахнув ворота, позволил всем знаниям вливаться в них и чистому перемешиваться с недостаточно чистым?

Протарх. Не понимаю, Сократ, какой вред будет нам, если, обладая главными знаниями, мы примем также все прочие?

Сократ. Значит, нужно пустить их все стекать в водоем поэтической долины Гомера?

Протарх. Да, конечно.

Сократ. Ну пусть текут! Однако теперь нужно возвратиться к источнику удовольствия. В самом деле, нам не удалось смешать знания, как мы задумали, то есть вводя в смесь сначала лишь части истинных знаний, так как, любя все знания, мы все их пустили в одно и то же место, и притом раньше удовольствий.

Протарх. Сущая правда.

Сократ. Теперь пора нам столковаться относительно удовольствий: следует ли и их пускать все вместе, или же в этом случае мы также должны позволить пройти сначала тем из них, которые истинны?

Протарх. Безопасности ради гораздо лучше сначала впустить истинные.

Сократ. Хорошо, впустим их. Что же затем? Не примешать ли сюда еще и некоторые удовольствия, если они окажутся необходимыми, как это мы делали по отношению к знаниям?

Протарх. Как же иначе? Необходимые уж само собою.

Сократ. Так как знание всех искусств в течение всей жизни оказалось безвредным и даже полезным, то мы говорим теперь то же самое об удовольствиях: если для всех нас будет полезно и нисколько не вредно получать их всю жизнь, то нужно их все смешать.

Протарх. Что же, однако, мы скажем относительно них? И как мы поступим?

Сократ. Не к нам, Протарх, следует обращаться с этим вопросом, но к самим удовольствиям и знаниям и у них самих выпытывать это друг о друге.

Протарх. Что именно?

Сократ. «О милые! Как называть вас: Удовольствиями или каким-то другим именем? Предпочитаете ли вы жить совместно со всяческим разумением или отдельно от него?» Думаю, что на это Удовольствия необходимо ответили бы следующее...

Протарх. Что?

Сократ. «Согласно сказанному раньше, отдельный и одинокий несмешанный род и не очень возможен, и бесполезен. Мы считаем, что из всех родов, если сравнивать их друг с другом, лучшим для сосуществования с нами будет род совершеннейшего познания всех вещей и каждой из наших способностей в особенности».

Протарх. «Вы прекрасно ответили сейчас», — скажем мы на это.

Сократ. Правильно. После этого нам остается обратиться с вопросом к Разумению и Уму: «Нуждаетесь ли вы в смешении с удовольствиями?» В ответ на этот вопрос Ум и Разумение, вероятно, скажут: «С какими?»

Протарх. Возможно, они так скажут.

Сократ. Наши слова после этого будут таковы: «Удовлетворитесь ли вы истинными удовольствиями, или же вам нужна еще связь с величайшими и сильнейшими?» — «Как так, Сократ?» — возможно ответят они. — «Ведь эти удовольствия ставят нам тысячи затруднений, смущая своим неистовством души, в которых мы обитаем; с самого начала они не дают возникнуть нам самим, а рожденных нами детей большей частью совершенно губят, внушая нам, по нашей беспечности, забвение о них. Удовольствия же, названные тобой истинными и чистыми, считай почти что нашими родственниками, да, кроме того, присоедини к ним удовольствия, вызываемые здоровьем, рассудительностью и любой добродетелью и всюду

следующие за последней, словно спутники за богиней. Напротив, что касается удовольствий, постоянно сопровождающих неразумие и прочие пороки, то примешивать их к уму было бы, конечно, величайшей нелепостью со стороны того, кто желает получить самую прекрасную и устойчивую смесь и пытается узнать по ней, чтó такое естественное благо в человеке и во Вселенной и какую идею нужно угадать в этой смеси». Разве не разумно и не в согласии со своей природой отвечает этими словами ум за себя, за память и за правильное мнение?

Протарх. Совершенно разумно.

Сократ. Однако вот что еще необходимо и без чего ничто никогда не могло бы возникнуть...

Протарх. Что именно?

Сократ. К чему мы не примешиваем истину, то никогда не может на самом деле возникнуть, а возникнув, существовать.

Протарх. Да и как оно могло бы?

Сократ. Никак. Но может быть, в этой смеси недостает еще чего-либо? Я обращаюсь к тебе и Филебу. Мне же теперешнее рассуждение кажется совершенным, точно некий бесплотный космос, прекрасно властвующий над одушевленным телом.

Протарх. Будь уверен, Сократ, что и мне так кажется.

Сократ. Стало быть, если бы мы теперь сказали, что уже стоим в преддверии обители блага, то наши слова были бы в некотором роде правильны.

Протарх. Мне так кажется.

Сократ. Что же в этой смеси покажется нам самым драгоценным и вместе с тем главной причиной того, что такое состояние всех привлекает? Выяснив это, мы затем рассмотрим, чему названная причина в целом более сродна и более свойственна — удовольствию или уму.

Протарх. Правильно; это будет весьма полезно для решения.

Сократ. Но ведь нетрудно увидеть причину всякого смешения, вследствие которой смесь либо оказывается самой ценной, либо не стоит решительно ничего.

Протарх. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Да ведь это известно каждому.

Протарх. Что именно?

Сократ. Всякая смесь, если она ни в какой степени не причастна мере и соразмерности, неизбежно губит и свои составные части, и прежде всего самое себя. Ибо при таких условиях это не смесь, но поистине какая-то беспорядочная масса, всегда приносящая беду ее обладателям.

Протарх. Совершенно верно.

Сократ. Вот теперь сила блага перенеслась у нас в природу прекрасного, ибо умеренность и соразмерность всюду становится красотой и добродетелью.

Протарх. Без сомнения.

Сократ. Но мы сказали, что к соединению их примешана также истина.

Протарх. Разумеется.

Сократ. Итак, если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймаем его тремя — красотой, соразмерностью и истиной; сложив их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, чтó содержится в смеси, и благодаря ее благости самая смесь становится благом.

Протарх. Это как нельзя более верно.

Сократ. Стало быть, Протарх, теперь всякий из нас может быть сведущим судьей относительно удовольствия и разумения: которое из них более сродно высшему благу и чтó драгоценнее у людей и у богов.

Протарх. Видимо, так, хотя лучше рассмотреть это путем рассуждения.

Сократ. Будем же судить об отношении трех [названных начал] к удовольствию и уму, беря их порознь. Ибо нужно посмотреть, к удовольствию или к уму мы отнесем каждое из них как более сродное.

Протарх. Ты имеешь в виду красоту, истину и меру?

Сократ. Да. Прежде всего возьми, Протарх, истину. Взяв ее и присмотревшись к трем [началам] — уму, истине и удовольствию, выжди подольше и затем отвечай самому себе, что́ более сродно истине — удовольствие или ум?

Протарх. К чему тут время? Думаю, что между ними — большое различие. Ведь, как говорят, ничему так не присуща хвастливость, как удовольствию, а в любовных наслаждениях, которые кажутся самыми сильными, боги прощают даже клятвопреступление, так как наслаждения, словно дети, лишены всяких признаков ума. Ум же либо тождествен с истиной, либо всего более ей подобен и близок.

Сократ. Вслед за этим рассмотри таким же образом умеренность: удовольствие ли обладает ею в большей степени, чем разумение, или разумение в большей степени, чем удовольствие?

Протарх. И эту предложенную тобой задачу решить нетрудно. Я думаю, в целом мире нельзя найти ничего столь неумеренного по природе, как удовольствие и ликование, и ничего столь проникнутого мерой, как ум и знание.

Сократ. Прекрасно сказано. Но упомяни еще и о третьем: ум ли наш более причастен красоте, чем род удовольствия, — так что он прекраснее последнего, или же наоборот?

Протарх. Что касается разумения и ума, Сократ, то никто никогда ни наяву, ни во сне не видел и не думал никоим образом, что ум был, есть или будет безобразным.

Сократ. Правильно.

Протарх. Что же касается удовольствий, и притом, пожалуй, величайших, то, когда мы видим кого-либо им предающегося и подмечаем в них либо нечто смешное, либо в высшей степени безобразное, мы и сами стыдимся и стараемся отвернуться, предоставляя все это ночи, как то, что не до́лжно видеть свету.

Сократ. Стало быть, ты, Протарх, будешь всячески утверждать, и через вестников и лично обращаясь к присутствующим, что удовольствие не есть ни первое достояние, ни даже второе, но что на первом месте стоит некоторым образом все относящееся к море, умеренности и своевременности и все то, что подобно этому принадлежит вечности.

Протарх. Из сказанного сейчас это представляется очевидным.

Сократ. Второе место занимают соответствующее, прекрасное, совершенное, самодовлеющее и все то, что относится к этому роду.

Протарх. Похоже на то.

Сократ. Поставив же на третье место, согласно моей догадке, ум и разумение, ты, я думаю, не очень уклонишься от истины.

Протарх. Пожалуй.

Сократ. Ты не ошибешься также, отведя четвертое место сверх только что названных трех тому, что было признано нами свойствами самой души, — знаниям, искусствам и так называемым правильным мнениям, коль скоро все это более родственно благу, чем удовольствие. Не правда ли?

Протарх. Может быть.

Сократ. Не поставить ли на пятом месте те удовольствия, которые мы определили как беспечальные и назвали чистыми удовольствиями самой души, сопровождающими в одних случаях знания, а в других — ощущения?

Протарх. Пожалуй.

Сократ. «На шестом же колене, — говорит Орфей, — прервите песенный строй». По-видимому, и наше рассуждение прерывается на шестом выводе. После этого нам остается лишь увенчать сказанное заключением.

Протарх. Да, это следует сделать.

Сократ. Итак, третья награда — богу-хранителю. Давайте вновь пересмотрим наше рассуждение и подкрепим его доводами.

Протарх. Какое рассуждение?

Сократ. Филеб утверждал, что удовольствие есть полное и совершенное благо.

Протарх. Ты, Сократ, сказал только что: «третья награда», разумея, видно, что нужно еще раз обозреть наше рассуждение с самого начала.

Сократ. Да. Выслушаем же следующее. Предвидя все то, что нами теперь рассмотрено, и досадуя на довод, приводимый не только Филебом, но часто и многими другими, я сказал, что в человеческой жизни ум гораздо лучше и превосходнее, чем удовольствие.

Протарх. Это было.

Сократ. Подозревая при этом, что существует много другого в таком же роде, я сказал, что, если обнаружится нечто лучшее, чем ум и удовольствие, я буду сражаться за второе место для ума против удовольствия, и это последнее лишится даже второго места.

Протарх. Да, ты говорил это.

Сократ. Но потом наиболее удовлетворительным оказалось то, что ни одно, ни другое не удовлетворительно.

Протарх. Сущая правда.

Сократ. Не были ли в тогдашнем рассуждении совершенно отброшены и ум, и удовольствие как лишенные самодовлеющего значения, а также достаточности и совершенства, ибо ни то ни другое не оказалось благом?

Протарх. Вполне правильно.

Сократ. Когда же обнаружилось иное, третье [начало], лучшее каждого из упомянутых двух, ум оказался бесконечно более близок и сроден по своей природе с победившей его идеей, чем удовольствие.

Протарх. Без сомнения.

Сократ. Таким образом, согласно приговору, вынесенному теперешним рассуждением, способность к удовольствиям должна занимать пятое место.

Протарх. По-видимому.

Сократ. Первое же место ей ни в каком случае не принадлежит, хотя бы это утверждали все быки, лошади и прочие животные на том основании, что сами они гоняются за удовольствиями. Веря им, как гадатели верят птицам, большинство считает удовольствия лучшим, что есть в жизни, и готово скорее руководствоваться скотскими похотями, чем страстью к вещаниям философской Музы.

Протарх. Мы все теперь согласны, Сократ, что ты говоришь совершенную истину.

Сократ. Значит, вы отпускаете меня?

Протарх. Осталось еще немногое, Сократ, и ты, конечно, не уйдешь отсюда раньше нас. А я напомню тебе, что еще остается.

Пир, или О благе

В диалоге участвуют:

АПОЛЛОДОР, ГЛАВКОН

Персонажи, введенные в рассказ:

АРИСТОДЕМ, СОКРАТ, АГАФОН, ФЕДР, ПАВСАНИЙ, ЭРИКСИМАХ, АРИСТОФАН, ДИОТИМА, АЛКИВИАД

Кажется, я не готов к рассказу о том, о чем вы спрашиваете меня. Ведь вот недавно случилось мне из своего фалерского дома идти в город, как один из моих знакомых, шедший позади, увидел меня издалека и, желая остановить, шутливо крикнул:

— Ох, это фалерский Аполлодор! Что бы подождать!

Я остановился и подождал. Тогда он сказал:

— Ведь я недавно еще искал тебя, Аполлодор, с намерением расспросить о беседе Агафона, Сократа, Алкивиада и других присутствовавших тогда на вечере: какие речи вели они о любви? Мне рассказывал о них некто слышавший это от Феникса, сына Филиппова, и говорил, что и тебе то же известно; но в его рассказе не было ничего ясного. Так расскажи мне ты, потому что тебе всего приличнее передавать речи твоего друга. И во-первых, скажи, — промолвил он, — сам ты участвовал в этой беседе или нет?

— Из твоего вопроса, участвовал ли я, видно уже, что твой рассказчик не рассказал тебе ничего ясно, если ты представляешь эту беседу как дело, происходившее недавно.

— И я то же думаю.

— Куда мне, Главкон! — промолвил я. — Разве не знаешь, что протекло уже много лет, как Агафон и не приезжал сюда? А тому, как я начал обращаться с Сократом и каждый день ревностно замечать, чтó он говорит или делает, не прошло еще и трех лет. До этого же времени я бегал куда случалось и, думая, будто что-то делаю, был самым жалким, не менее, чем ты теперь с твоей мыслью, что лучше делать все, что угодно, нежели философствовать.

— Не смейся, — прервал он, — а скажи мне, когда происходила эта беседа.

— Происходила она еще во время нашего детства, когда Агафон, выиграв награду первой своей трагедией, на другой день приносил жертву благодарности вместе со своими хористами.

— Стало быть, это было, как видно, очень давно. Кто же тебе пересказывал, не сам ли Сократ?

— Нет, клянусь Зевсом, — отвечал я, — но тот же, кто Фениксу, — некто Аристодем, кидафинеец, человек маленький и всегда босоногий. Он был в том собрании, потому что любил Сократа, как мне кажется, больше всех тогдашних. Впрочем, кое о чем из того, что слышал от него, после спрашивал я и у Сократа, и он подтвердил то, что тот рассказывал.

— Почему же ты не расскажешь этого мне? — спросил он, — Ведь дорога-то в город такова, что идущих располагает говорить и слушать.

Итак, идя вместе, мы завели о том речь. Вот причина, по которой я, как и сказал вначале, не был готов к этому. И если теперь надобно рассказы-

вать, то должно сделать это, потому что, кроме пользы, которую думаю получить, я вообще бываю чрезвычайно рад, когда или сам говорю что-нибудь о философии, или слушаю других. А что касается до иных речей, особенно каковы они у вас — людей богатых и предприимчивых, то вы надоедаете ими, и мне жаль друзей ваших, потому что, ничего не делая, вы думаете, будто что-то делаете. Может, и вы со своей стороны почитаете меня несчастным, и я полагаю, что ваше мнение справедливо; только относительно вас-то у меня не мнение, а знание.

Главкон. Ты всегда тот же, Аполлодор, всегда порицаешь и себя и других, и мне кажется, начиная с себя, просто всех почитаешь жалкими, кроме Сократа. Не знаю, откуда взяли называть тебя этим именем — именем неистового; только в своих речах ты всегда таков — сердишься и на себя, и на всех других, кроме Сократа.

Аполлодор. Ах, любезнейший! Уж разумеется, что если я так мыслю и о себе, и о вас, то неистовствую и заблуждаюсь.

Главкон. Но теперь, Аполлодор, не стоит спорить об этом; а вот о чем мы просили тебя — не откажись и расскажи, какие тогда были речи.

Аполлодор. Были какие-то такие. Но лучше постараюсь рассказать вам все сначала так, как тот мне рассказывал.

Он говорил:

«Встретившись с Сократом, вымывшимся и обутым в сандалии, что случалось с ним редко, я спросил его: куда он идет таким пригожим? А он отвечал:

— На пир к Агафону. Вчера я ушел с его торжества, испугавшись толпы, и обещал прийти сегодня. Так вот и принарядился, чтобы к хорошему идти таким же. А ты, Аристодем, как находишь намерение идти на ужин незваным? — спросил он.

— Да так, — отвечал он, — как прикажешь.

— Пойдем же вместе, — сказал он, — и испортим пословицу таким изменением, что к столам добрых людей добрые идут сами собою. Ведь Гомер-то, должно быть, не только испортил эту пословицу, но и посмеялся над нею, когда, изобразив Агамемнона в воинских делах человеком отличным и дельным, а Менелая — воином слабым, заставил последнего, в то время как Агамемнон принес жертву и давал праздник, прийти к его столу незваным, заставил худшего прийти на пир к лучшему.

Выслушав эти слова, тот сказал:

— Так, может быть, и я поступлю неладно, не как ты говоришь, Сократ, а как говорит Гомер, что, будучи человеком плохим, приду незваный на пир человека мудрого. Разве, ведя меня, ты сам скажешь что-нибудь в мое оправдание? Ведь я-то не признаюсь, что пришел незваный, но что приглашен был тобою.

— Идя вдвоем, — сказал он, — вместе и будем думать друг за друга, что говорить. Пойдем.

Потолковав между собой таким образом, мы пошли. Но Сократ, углубившись как-то в самого себя, остановился на дороге и, когда я хотел ждать его, велел мне идти вперед. Пришедши к дому Агафона, я нашел дверь отворенной и испытал тут, рассказывал он, нечто смешное. В доме встретился какой-то мальчик и повел меня прямо туда, где сидели другие и где я застал их собиравшимися уже ужинать. Там Агафон, только что увидел меня, тотчас сказал:

— А! Аристодем? Кстати пришел, будешь вместе с нами ужинать. А если приход твой для чего иного, то отложи до другого времени. Я и вчера искал тебя, чтобы пригласить, да не мог найти. А почему не привел ты к нам Сократа?

Тут, обернувшись, я увидел, что Сократа за мною не было, и сказал:

— Ведь и мне самому случилось прийти с Сократом, который позвал меня сюда на ужин.

— И хорошо сделал, — промолвил Агафон, — но где же Сократ?

— Остался позади, сейчас войдет. Впрочем, я и сам удивляюсь, где бы мог он быть.

— Мальчик, посмотри, — сказал Агафон, — и введи Сократа. А ты, Аристодем, — промолвил он, — садись подле Эриксимаха.

Мальчик обмыл меня, чтобы мне возлечь, а другой кто-то из мальчиков пришел и доложил, что Сократ, пошедши назад, остановился у соседнего крыльца и не хотел войти по моему зову.

— Вздор говоришь, — сказал Агафон, — зови его и не отпускай.

А я промолвил:

— Нет, оставьте его, ведь у него есть такая привычка. Иногда он отойдет, куда случится, и станет. Я думаю, придет тотчас, поэтому не трогайте его, оставьте.

— Сделаем и так, если тебе угодно, — сказал Агафон. — А вы, мальчики, угощайте нас и непременно подавайте все, что захотите, так как над вами нет распорядителя, чего я никогда не делал. Представляйте теперь, что и я приглашен вами на ужин, и эти прочие, и служите нам, чтобы мы хвалили вас.

После этого стали мы ужинать, а Сократ не входил. Агафон часто приказывал звать Сократа, но он не соглашался. Наконец Сократ явился, по своему обычаю, для беседы, промешкав, вопреки обычаю, не слишком долго; ужин как раз был на середине. Тут Агафон, которому случилось возлежать одному и последним, сказал:

— Сюда, Сократ, поместись подле меня, чтобы, прикасаясь к тебе, я насладился той мудростью, которая представлялась тебе там — у крыльца. Ведь явно, что ты нашел ее и держишь, а без того и с места не сошел бы.

Сократ сел и сказал:

— Прекрасно было бы, Агафон, если бы мудрость была такова, что из полнейшего между нами текла бы в пустейшего; когда мы прикасаемся друг к другу, как вода в чашах из полнейшей через шерсть течет в пустейшую. Ведь если бы такова была и мудрость, то для меня много значило бы склониться возле тебя, потому что от тебя я наполнился бы, думаю, обширной и прекрасной мудростью. Моя-то мудрость, может быть, плоха и сомнительна, как сновидение, а твоя блистательна и весьма успешна: она в тебе, человеке еще молодом, вон с какой силой недавно воссияла и проявилась при свидетельстве более чем тридцати тысяч эллинов.

— Насмешник ты, Сократ, — сказал Агафон. — Немного спустя мы, я и ты, рассчитаемся с тобою относительно мудрости и обратимся к суду Диониса, а теперь примись-ка прежде за ужин.

После того как Сократ восклонился и поужинал, собеседники стали делать возлияния, воспевать бога, совершать все прочее обычное и обратились к питью. Тут Павсаний начал говорить следующую речь.

— Нуте-ка, друзья, — сказал он, — каким бы образом нам легче было пить? Говорю вам, что и после вчерашней попойки я, по правде, чувствую себя очень худо и прошу некоторого отдыха; да многие и из вас, думаю, в этом имеют нужду, потому что вчера тоже были здесь. Так рассудите, каким бы образом полегче нам пить.

На это Аристофан сказал:

— Ты действительно хорошо говоришь, Павсаний. Надобно всячески придумать какое-нибудь облегчение в попойке. Я и сам из тех, которые вчера нагрузились.

Слыша их, Эриксимах, сын Акумена, сказал:

— Вы прекрасно решили; хотелось бы еще услышать одно: находит ли себя способным пить Агафон.

— Нет, — сказал он, — и я не способен.

— Так для нас, как видно, находка, — промолвил он, — то есть для меня, Аристодема, Федра и подобных, если и вы, самые сильные питýхи, теперь отказываетесь. Ведь мы-то всегда очень слабы. Сократа я исключаю, потому что он способен к тому и другому и будет доволен, что бы мы ни делали из этих противоположностей. А так как из присутствующих никто не расположен, кажется мне, пить много вина, то, если я скажу правду о пьянстве, каково оно, может, буду не совсем неприятен. Ведь это-то известно мне, думаю, из врачебного искусства, что пьянство для людей тяжело, потому и сам я не хотел бы впредь пить по доброй воле, и другому не посоветовал бы, особенно если он с похмелья от прошедшего дня.

— Да, — прервал его Федр из Мирринунта, — я уже привык верить тебе, особенно когда ты говоришь что-нибудь о врачебном искусстве, а теперь, если хорошо размыслят, поверят тебе и прочие.

Выслушав это, все согласились в настоящее время вести беседу, не предаваясь пьянству, а пить так, для удовольствия.

— Итак, если мы решили, — сказал Эриксимах, — пить сколько каждый захочет, без всякого принуждения, то я подаю голос отпустить вошедшую сюда флейтистку, пусть она играет сама для себя или, когда ей угодно, для находящихся в доме женщин; мы же займемся теперь беседами между собой, а какими беседами, о том хочу предложить вам.

Тут все заговорили, объявляли свое желание и просили его предлагать. Тогда Эриксимах сказал:

— Началом моей речи будет Еврипидова Меланиппа, и мысль, которую намерен я высказать, принадлежит не мне, а вот этому Федру. Федр всякий раз надоедает мне следующим вопросом. «Не ужасно ли, Эриксимах, — говорит он, — что некоторым другим богам поэты сочинили гимны и пэаны, а Эроту, такому и столь великому богу, из числа столь многих поэтов ни один никогда не сочинял даже похвальной песни? Посмотри, если угодно, на добрых софистов: они писали прозой похвалы Гераклу и другим, равно как и добрейший Продик. Да это еще и не так удивительно: мне случилось видеть одну книгу мудрого мужа, в которой излагалась дивная похвала соли за получаемую от нее пользу; превозносимы были похвалами и многие другие того же рода предметы, и для этого употреблено немало старания; а Эрота до настоящего дня никто из людей достойно воспеть не решился. Вот как не радеют о таком боге!» Так говорит Федр, и, мне кажется, говорит хорошо. Потому и я вместе с ним желаю принести свою долю и возблагодарить Эрота; да в настоящее время нам, присутствующим, почтить этого бога, думаю, и прилично. Итак, если то же нравится и вам — предмета для настоящей беседы будет у нас довольно. Мне кажется, всякий из нас, справа и по порядку, должен сказать Эроту, насколько может, прекраснейшую похвальную речь. А начинать первому — Федру, потому что он и первый возлежит, и вместе есть отец нашей беседы.

— Никто не будет отвергать твоего предложения, Эриксимах, — сказал Сократ, — и я не откажусь, ибо утверждаю, что не знаю ничего другого, кроме предметов любовных; не откажутся и Агафон, и Павсаний, и даже Аристофан, у которого все дела — с Дионисом и Афродитой, и никто другой из всех, которых здесь вижу. Правда, мы, возлежащие последними, в этом случае находимся в неравном положении, но, если первые раскроют

предмет хорошо и достаточно, для нас это будет удовлетворительно. Итак, в добрый час! Начинай, Федр, восхвали Эрота.

То же самое при этом повторили и все прочие и приказывали, что приказывал Сократ. Но всего, что высказано каждым, не помнил хорошо Аристодем; да и я помню не все слышанное от Аристодема. Но что особенно казалось мне стоящим запоминания, то я и перескажу. Первый, повторяю, ораторствовал Федр, начав свою речь откуда-то издалека, а именно что Эрот был бог, между людьми и богами высокий и дивный как во многих других отношениях, так и по отношению к его рождению.

— Важно то, — сказал он, — что Эрот из богов особенно древен, а доказывается это тем, что нет ни одного — ни прозаика, ни поэта, — который говорил бы о его рождении. Гесиод сказал, что прежде был Хаос, а потом:

Широкогрудая Гея, всех безопасное лоно,
И Эрот...

После Хаоса, говорит, явились эти два — Гея и Эрот. А Парменид учит, что Генеса (рождение).

Первым из всех богов беременела в мысли Эротом.

С Гесиодом согласен и Акусилай. Таким образом, многие сходятся в убеждении, что Эрот — бог самый древний. А будучи самым древним, он есть виновник величайших для нас благ, ибо я не могу сказать, что было бы большим благом для первого юного возраста, как не достойный возлюбленный, а для возлюбленного — как не любимое дитя. Ведь что должно руководить людьми, которые намереваются всю свою жизнь провести хорошо, того ни родство, ни почести, ни богатство и ничто другое не в состоянии доставить им так прекрасно, как Эрот. Но что я имею в виду? В делах постыдных — стыд, а в похвальных — честолюбие; ибо без этого ни город, ни частный человек не могут совершать дел великих и прекрасных. Утверждаю, что человек любящий, будучи обличен в каком-нибудь постыдном поступке или перенесши от кого-нибудь обиду, по невозможности отомстить не станет так мучиться ни перед глазами отца, ни перед друзьями, ни перед другим кем-либо так, как перед возлюбленным. То же самое замечаем и в возлюбленном: и он особенно стыдится любимого, когда попадается в деле постыдном. Поэтому если бы представился какой способ составить город или войско из влюбленных и возлюбленных, то они как нельзя лучше управляли бы им, воздерживаясь от всего постыдного и уважая друг друга. Сражаясь вместе, они и при своей малочисленности одерживали бы победу, можно сказать, над всеми людьми; потому что человек любящий в глазах своего любимого, больше чем в глазах всякого другого, не захотел бы оставить строй или бросить оружие, но скорее решился бы много раз умереть, чем показаться ему. А оставить-то любимого или не помочь ему в опасности — да нет такого дурного человека, чтобы его не воодушевил к мужеству сам Эрот, сделав подобным мужественной породе. И действительно, некоторым героям, как говорит Гомер, сам бог внушал отвагу, но такую отвагу рождает из себя и внушает любящим именно Эрот.

Одни любящие решаются умереть друг за друга, решаются не только мужчины, но и женщины. Достаточное свидетельство этого рода представляет грекам дочь Пелия Алкестида, которая решилась одна умереть за своего мужа, тогда как у него были отец и мать, которых она, ради любви, настолько превосходила дружбой, что показала всем: они лишь по имени являются своему сыну родственниками. Совершив такое дело, она была расценена как вершительница прекрасного не только людьми, но и богами. И если из мно-

гих, сделавших много прекрасного, боги только некоторым, весьма немногим, оказали такую честь, что отпустили их души из преисподней, то ее душу с радостью отпустили за этот поступок. Таким образом, усердие и добродетель в любви пользуются уважением и у богов. Зато выслали они из преисподней Орфея, сына Эагра, не позволив ему достигнуть цели, но показали только один призрак жены, за которой он приходил, а самой не показали; ибо открылось, что, как певец под звуки кифары, он был изнежен и не решился ради любви умереть, как Алкеста, но ухитрился проникнуть в преисподнюю живым. За это-то именно боги и назначили ему наказание и сделали так, что смерть его произошла от женщин. Наоборот, они почтили и послали на Острова Блаженных сына Фетиды, Ахиллеса, который, узнав от своей матери, что он умрет, если убьет Гектора, а если не убьет, то возвратится домой и скончается в старости, решился избрать первое — помочь любезному Патроклу и, с местью в душе, не только умереть за друга, но и по смерти друга. После того чрезвычайно обрадованные боги отлично почтили его за то, что он настолько дорожил своим любящим другом. Эсхил болтает вздор, утверждая, будто Ахиллес любил Патрокла. Ведь первый был красивее не только последнего, но и всех героев, притом у него не имелось и бороды; он, как говорит Гомер, находился еще в ранней молодости. Боги, конечно, особенно уважают это мужество ради любви, однако же более удивляются, чувствуют удовольствие и благотворят, когда возлюбленный любит любящего, чем когда любящий любит возлюбленного, потому что любящий божественнее последнего — он боговдохновен. Поэтому и Ахиллеса почтили они больше, чем Алкесту, — послали его на Острова Блаженных.

Итак, я говорю, что Эрот есть самый старший из богов, самый почтенный и самый способный наградить людей мужеством и счастьем — как живущих, так и умерших.

Вот какую речь сказал Федр, а после Федра говорили другие, речи которых Аристодем вспомнить не мог и потому, оставив их, передал речь Павсания. Павсаний начал так:

— Нехорошо, мне кажется, Федр, изложил ты нам свою речь, если она просто-напросто состоит в одной похвале Эроту. Пускай уж так, если бы Эрот был один, а то он ведь не один; если же не один, то правильнее будет предварительно сказать, которого из них надобно хвалить. Итак, я постараюсь поправить это: сперва скажу, которого Эрота должно хвалить, а потом превознесу его похвалами, достойными бога. Все мы знаем, что без Эрота нет Афродиты, поэтому если бы Афродита была одна — один был бы и Эрот, а так как первых две, то, по необходимости, два и последних. Да и как богинь не две? Ведь одна-то старшая, не имеющая матери, дочь Урана, которую и называем небесною; а другая — младшая дочь Зевса и Дионы, которой имя — всенародная. Поэтому необходимо и Эрота, помощника последней, правильно называть всенародным, а того — небесным. Итак, хвалить следует, конечно, всех богов, однако ж нужно постараться сказать, которому что свойственно.

Всякое дело таково, что, совершаемое само по себе, оно ни прекрасно, ни постыдно. Например, то, что делаем мы теперь — пьем, поем, разговариваем, — само по себе не имеет ничего прекрасного, но дело наше выйдет таким, смотря по тому, как сделается: если будет делаться хорошо и правильно — окажется прекрасным, а неправильно — постыдным. То же самое и в любви: не всякий Эрот прекрасен и достоин похвалы, а только тот, который внушает любить хорошо.

Итак, спутник всенародной Афродиты поистине есть всенародный Эрот, и способен он на все, что угодно; и вот его-то любят люди дурные. Такие

люди любят не менее женщин, как и мальчиков; потом, в тех, кого любят, смотрят больше на тела, чем на души; и, наконец, любят, насколько это возможно, тех, кто поглупее, имеют в виду лишь совершить дело, не заботясь о том, хорошо ли это будет или нет. Отсюда приходится им делать то, что случится, — иногда доброе, иногда противоположное этому, ибо их любовь — от той богини, которая гораздо моложе, чем другая, и которая принимает участие в рождении детей мужеского и женского пола. Напротив, небесная любовь — от богини небесной, принимающей участие не в женском поле, а только в мужеском (это-то и есть любовь к мальчикам), следовательно, от старшей, непричастной сладострастию. Потому-то воодушевленные этим Эротом обращаются к полу мужескому, по природе сильнейшему, и любят то, в чем больше ума. Влекомых действительно этим Эротом можно узнать и по самой любви их к мальчикам; потому что последние становятся любезными им по природе не прежде, как став разумными, что сближается с возрастом совершеннолетия. С того времени, думаю, они готовы бывают любить мальчиков так, чтобы обращаться с ними во всю жизнь и жить сообща, а не обманывать юношу, овладев им еще в возрасте несмышленом, чтобы потом посмеяться над ним и перебежать к другому. Должно даже постановить закон, запрещающий любить малолетних, чтобы на дело неизвестное не тратить слишком много сил; ибо неизвестно, ко злу или к добру пойдет рост мальчиков относительно души и тела. Достойные люди и сами по себе охотно исполняют этот закон; но должно принуждать к сему и тех всенародных любителей, как принуждаем их, сколько можем, не любить свободных женщин. Ведь эти-то люди бесчестят любовь настолько, что некоторые осмеливаются говорить, будто постыдно оказывать ласки любящим. А говорят-то они подобным образом, видя насилие и неправду, творимую как раз этими людьми, потому что всякое дело, совершаемое не совсем благопристойно и законно, по справедливости вызывает порицание.

Притом закон касательно любви в других городах понять легко, потому что там он определяется просто, а здесь и в Лакедемоне труден он для определения. В Элиде, например, и в Беотии, где нет привычки к мудреным речам, закон говорит просто, что дозволено оказывать ласки любящим. И никто, ни юноша, ни старец, не скажет, что это дело постыдное, — не скажет потому, думаю, чтобы не иметь нужды убеждать молодых людей речами, в которых там несильны. Напротив, по всей Ионии и везде в других странах, какие только подвластны варварам, это считается постыдным. Ведь у варваров, при их тирании, любовь постыдна в той же мере, в какой постыдна философия и гимнастика. Ведь для правителей, думаю, вредно, когда их подданные имеют высокие помыслы, крепкую дружбу и общение, между тем как Эрот именно это и любит внушать. Здешние тираны познали это на собственном опыте: ведь известно, что любовь Аристогитона и дружба Гармодия, получив силу, уничтожили их власть.

Итак, где принято, что постыдно оказывать ласки любящим, там это произошло от худого качества законодателей, от своекорыстия правителей и от слабости подвластных, а где думают просто, что это хорошо, там такое правило бездействием своей души допустили законодатели. Здесь закон в этом отношении гораздо лучше, но его, как я сказал, нелегко продумать. Здесь господствует мысль, что лучше любить, как говорят, открыто, чем тайно, и любить особенно самых благородных и добрых, хотя бы они были и не так красивы, как другие, тем более что любящий поддерживается удивительным ободрением, проистекающим от всех, как будто бы он делает не что-нибудь постыдное; так что, если ему сопутствует успех в

любви, это кажется хорошим делом, а нет — постыдным. Да и обычай дал любящему право стараться одерживать победы и хвалиться совершением чудных своих дел. А кто осмелился бы действовать, преследуя что-нибудь другое, и совершать иное, кроме этого, тот навлек бы на свою философию великое негодование. Ведь если бы, намереваясь получить от кого-нибудь деньги, или правительственную власть, или иную силу, захотел он делать то, что делают любящие в отношении к своим любимцам — а любящие разливаются в упрашиваниях и мольбах, дают клятвы, лежат у дверей, решаются на такую рабскую службу, какой не несет ни один раб, — то ему воспрепятствовали бы в этом и друзья, и враги: последние стали бы порицать его за угодничество и низость, а первые отчитывать и стыдиться тебя. Напротив, любящий, делая все подобное, слышит одобрение; да и закон позволяет ему такие дела без укоризны, как будто бы он совершал что-нибудь вполне прекрасное. Важнее же всего то, что, поклявшись, как говорят многие, он один получает от богов прощение в клятвопреступлении, потому что в любви, полагают, нет клятвы. Таким образом, любящего, по сути здешнего обычая, облекают всеми правами и боги, и люди. Так, исполняясь этой мыслью, можно в нашем городе почитать делом вполне прекрасным — любить и быть другом любящих. Если же отцы, ставя над любимыми педагогов, не позволяют им разговаривать с любящими и педагогу приказывают смотреть за этим, а сверстники и друзья, видя что-либо такое, начинают порицать их, старшие же не мешают их порицанию и не бранят за то, что они говорят неправильно, то, взирая на это, можно опять подумать, что такое дело считается здесь очень постыдным.

Между тем все дело состоит в следующем: несомненно то, что сказано вначале, то есть что это дело само по себе ни прекрасно, ни постыдно, но если совершается прекрасно — прекрасное, а постыдно — постыдное. Совершать его постыдно — значит оказывать ласки человеку дурному и дурно, а совершать прекрасно — значит благоприятствовать доброму и добрым способом. Дурной человек есть тот всенародный любитель, любящий больше тело, чем душу, потому что и сам непостоянен, и не любит ничего постоянного. Коль скоро тело отцвело — он тотчас улетает от любимого, осрамив его множеством слов и обещаний. Напротив, любитель доброго нрава остается на всю жизнь, так как он слит с постоянным.

Этих-то наш обычай велит хорошенько испытывать и одним оказывать ласки, а других избегать, за одними следовать, а от других удаляться. Он установил даже пробы и меры, чтобы узнать, к которым относится любящий и к которым любимый. По этой-то причине, во-первых, постыдным признается делом уступать скоро, чтобы было время, которым многое испытывается хорошо; потом, постыдным делом признано соблазнять деньгами и политическим могуществом, даже если бы уступка и недостаток упорства происходили от притеснений или даже если бы не было отказа — в расчете получить деньги и вступить в общественные должности. Ведь все подобное кажется и нетвердо, и непостоянно, кроме того, что из такой связи не происходит благородная дружба. Итак, нашему обычаю остается один путь, которым мальчик может достойным образом угождать любящему. Мы считаем, что если поклонника, как бы сильно он ни рабствовал перед своим любимцем, никто не упрекнет в позорном угодничестве, то и для любимцев остается тот единственный вид произвольного рабства, под которым имеется в виду добродетель; ибо у нас постановлено, что кто желает служить кому-нибудь в надежде сделаться благодаря ему лучше — либо в какой-нибудь мудрости, либо в ином виде добродетели, — для того произвольное рабство не считается ни постыдным, ни ласкательным.

Оба эти обычая — о любви к мальчикам и о любви к философии и ко всякой другой добродетели — надобно соединить в один, если хотят согласиться, что ласки мальчиков — дело хорошее для любящего. Ведь когда любящий и любимый — тот и другой, ведомые обычаем, — соглашаются в том, чтобы первый за ласки мальчика платил ему, чем велит платить справедливость, а последний, следуя справедливости, помогал ему сделать себя мудрым и дельным, чтобы тот содействовал развитию его разумности и другой добродетели, а этот чувствовал нужду в получении образования и всякой мудрости, тогда, по соединении этих законов в одно, и только тогда ласки мальчика, дарованные любящему, будут делом хорошим, а больше ни в каком случае. При этом условии не стыдно быть и обманутым, а при всех других условиях, обманут ли оказывавший ласки или нет, равно стыдно. Ибо если юноша оказывал ласки любящему, рассчитывая, что он богач и ради богатства, но был обманут, не получив денег, так как обнаружилось, что любящий его — человек бедный, все равно ему должно быть стыдно. Подобный юноша является как бы обличителем самого себя, ибо он ради денег всякому готов служить всем, а это нехорошо. Таким же точно образом, если некто, оказывая ласки любящему как достойному человеку и с тем, чтобы благодаря дружбе с ним стать лучше, был обманут, потому что тот оказался человеком плохим, не стяжавшим добродетели, — этот обман был бы хорош; потому что обманутый опять как будто бы приоткрыл внутреннюю сторону своей души, а именно то, что ради добродетели-то и из желания стать лучше он готов всякому сделать все, а это тоже всего прекраснее. Итак, оказывать ласки для добродетели вполне хорошо.

Это — Эрот богини небесной и сам небесный, неоценимо полезный как городу, так и частным людям и побуждающий к добродетели как самого любящего, так и любимого им. Все же прочие суть Эроты другой богини — всенародной. Вот что я говорю тебе, Федр, об Эроте, говорю без всякой подготовки.

Когда произошла Павсаниева пауза (так выражаться учат меня наши мудрецы), рассказывает Аристодем, надлежало говорить Аристофану. Но или от пресыщения, или от чего другого возбудилась у него в тот момент икота, так что он никак не мог говорить и потому, обратившись к врачу Эриксимаху, который возлежал ниже его, сказал:

— Эриксимах! Ты должен или прекратить мою икоту, или говорить вместо меня, пока она сама не прекратится.

А Эриксимах отвечал:

— Изволь, сделаю то и другое — буду говорить вместо тебя; когда же перестанешь икать, тогда ты — вместо меня. Но между тем как я буду говорить, постарайся, если хочешь, чтобы икота твоя прекратилась, подолее задержать в себе дыхание, а не то выполощи горло водою; когда же и тут икать не перестанешь, возьми что-нибудь такое, чем можно пощекотать нос, и чихни. Если сделаешь это раз или два, то как ни сильна была бы икота — она прекратится.

— Недолго же тебе говорить, — сказал Аристофан. — Я сделаю это.

Эриксимах начал так:

— Павсаний вступил в свою речь хорошо, а окончил ее неудовлетворительно, поэтому мне кажется необходимым постараться приладить к его речи конец. Что Эротов два — это разделение мне представляется хорошим; но Эрот не в одних человеческих душах направляется к прекрасным, он стремится ко многому и в прочих вещах, как-то: в телах всех животных, в земных растениях — попросту говоря, во всех существах; и только из врачебной науки, из нашего искусства, можно усмотреть, как велик и дивен этот бог, насколько простирает он свою власть на все вещи человече-

ские и божественные. Итак, чтобы почтить Эрота, я начну свою речь из оснований, представляемых врачебным искусством.

Природа тел заключает в себе двоякого Эрота, потому что здоровое состояние тела и состояние, признаваемое болезненным, различны между собой и неподобны одно другому; а неподобные одно другому неподобного и желают, неподобное и любят. Поэтому иной Эрот в здоровом и иной в больном. Стало быть, как сейчас сказал Павсаний, что добрым людям оказывать ласки хорошо, а развратным — постыдно, так и в отношении к самим телам — добрым и здоровым частям каждого тела благоприятствовать хорошо и следует, и в этом состоит призвание врача, а худым и болезненным благоприятствование постыдно, но требуется противодействие, если кто хочет быть знатоком своего дела. Ведь врачебная наука, говоря коротко, есть знание любовных свойств тела относительно его насыщения и опорожнения. Распознающий в этом Эрота хорошего и постыдного есть самый лучший врач; а кто при этом производит перемены в делах любовных, то есть вместо одного Эрота помогает приобретать другого или у кого нет его, а надобно, чтобы он был, тому дает либо имеющегося уже может изгнать — тот отличный мастер; ибо надобно уметь делать так, чтобы самые враждебные начала в теле приходили в содружество и взаимно любили друг друга. Начала же самые враждебные суть самые противоположные, как холодное теплому, горькое сладкому, сухое влажному и все тому подобное. Родоначальник наш Асклепий, умевший восстанавливать между такими противоположностями любовь и согласие, как рассказывают поэты и чему я верю, изобрел наше искусство.

Врачебная наука, говорю я, вся управляется этим богом, равно как гимнастика и земледелие. А что касается музыки, то всякому, кто хоть немного обращал на нее внимание, известно, что с ней бывает то же самое, что и с упомянутыми искусствами, как это, может быть, хотел выразить и Гераклит, хотя в словах-то его недовольно выразительности: единое, говорит он, расходящееся само с собой, сходится вновь, подобно гармонии лука и лиры. Весьма нелепо было бы думать, будто гармонию Гераклит помещает в разногласие и даже производит ее из разногласия: он хотел сказать, может быть, то, что гармония, происшедшая из разных сперва звуков — высокого и низкого, которые потом были подстроены, — произведена музыкальным искусством, потому что из разногласных-то пока еще звуков, высокого и низкого, гармонии, вероятно, быть не может. Ведь гармония есть созвучие, а созвучие из начал разногласящих, пока они разногласят, невозможно. Притом пока начала разногласят и не согласны друг с другом, согласными представлять их нельзя; равно как и ритм происходит сперва из начал — быстрого и медленного, которые потом приводятся к согласию. Согласие всему этому, как там — врачебное искусство, так здесь доставляет музыка, внушая любовь и взаимное единение, а потому музыка есть знание любви в деле гармонии и ритма. И в самом-то строении гармонии и ритма нетрудно различить эротическое; тут нет и двух Эротов. Когда же ритм и гармонию нужно бывает рассматривать людям, которые либо сочиняют, что называется композицией) мелоса, либо пользуются правильно сочиненными мелосами и метрами, что называется обучением, тогда эта задача трудна и ее решение требует хорошего мастера.

Здесь возвращается к нам известное положение о том, что людям благонравным и тем, кто должен стать благонравнее, если еще не таков, надобно оказывать ласки и беречь их Эрота. Это Эрот прекрасный, небесный — Эрот музы небесной. А сын Полигимнии — Эрот всенародный, которого даже ради его удовольствий надобно допускать с осторожностью, к кому бы он ни допускался, и отнюдь не предаваться невоздержанности; рав-

но как и в нашей науке — очень важно правильно направить желания услугами поварского искусства, так чтобы наслаждаться предлагаемым от него удовольствием, не подвергаясь болезни.

Стало быть, и в музыке, и во врачебном искусстве, и во всем другом — человеческом и божественном — надобно, насколько это возможно, различать того и другого Эрота, потому что они есть везде. Ведь и состояние времен года находится под владычеством их обоих; и если под влиянием мирового Эрота те начала, о которых я недавно говорил, — теплое и холодное, сухое и влажное — вступают между собой в мудрую гармонию и взаимопроникновение, то приносят плодородие и здоровье как людям, так и прочим животным и растениям и ничем не вредят им; а когда над временами года владычествует Эрот невоздержанный, многое получает порчу и вред. Ведь от этого часто возникают заразные болезни и многие другие недуги, поражающие как животных, так и растения. От преувеличенности и несоразмерности любовных стремлений происходят иней, град, губительные росы: это знает наука о течении звезд и годовых времен, называемая астрономией.

Кроме того, и все жертвы, и то, над чем властвует гадание (а это и есть взаимное общение богов и людей), связаны не с чем иным, как с сохранением Эрота и исцелением. Ведь именно там обыкновенно возникает всякое нечестие, где при любом деле не оказывают должной ласки, не воздают почестей и уважения Эроту благонравному, а воздают другому — как относительно родителей, живущих и умерших, так и относительно богов. Поэтому гаданию предписано наблюдать над Эротами и врачевать; поэтому опять-таки оно есть зиждитель дружбы между богами и людьми, ибо оно знает, какая человеческая любовь стремится к законному делу и какая к нечестивому.

Итак, обширную, великую или, лучше, всевозможную силу имеет вообще всякий Эрот, но тот, который упражняется в добре с рассудительностью и справедливостью — как у нас, так и у богов, — тот одарен силой величайшей, доставляя нам всякое благополучие и позволяя нам сводить дружбу и между собой, и с превосходнейшими нас — богами.

Может быть, и я, хваля Эрота, многое пропускаю, но непроизвольно. Впрочем, если что-нибудь и опущено мной, твое дело, Аристофан, пополнить. Но ты, быть может, собираешься хвалить бога иначе, в таком случае хвали, так как икота твоя уже прекратилась.

Тут, по рассказу Аристодема, взялся говорить Аристофан и начал следующим образом:

— В самом деле прекратилась, только не прежде, как я противопоставил ей чихоту, и удивляюсь, почему это благопристойность тела требует такого шума и щекотанья, какое производится чихотою; ибо икота тотчас прекратилась, как скоро я начал чихать.

А Эриксимах сказал:

— Смотри, что ты делаешь, добряк Аристофан, собираясь говорить, смеешься надо мной и тем побуждаешь меня подстерегать твою речь, не скажешь ли чего смешного, тогда как она могла бы идти спокойно.

К этому Аристофан со смехом добавил:

— Ты хорошо говоришь, Эриксимах, будем считать, что я ничего не говорил. А следить тебе за мной не придется, ибо я не боюсь сказать что-либо смешное — это вполне соответствовало бы моей музе, — боюсь я лишь стать посмешищем.

— Откидываешь хвост, Аристофан, и думаешь уйти, — сказал Эриксимах, — однако же будь внимателен и говори так, чтобы дать отчет, тогда я, если понравишься мне, отпущу тебя.

— Но в уме-то у меня, Эриксимах, — промолвил Аристофан, — гово-

рить иначе, чем как говорили ты и Павсаний. Мне кажется, что люди нисколько не поняли силы Эрота, потому что, поняв, они воздвигли бы ему величайшие храмы и жертвенники и приносили бы драгоценные жертвы. Теперь по отношению к нему ничего такого нет, между тем надлежало бы этому быть более всего. Ведь Эрот есть человеколюбивейший из богов, попечитель людей и врач их; и если бы они исцелились, то человеческий род наслаждался бы величайшим счастьем. Итак, я постараюсь раскрыть вам его силу, а вы потом будете учителями других.

Сперва надобно вам знать человеческую природу и ее свойства, потому что в древности природа наша была не такова, какая ныне, а иная. В древние времена было три рода людей, а не как теперь два — мужеский и женский. Тогда присоединялся к ним еще третий, составленный из того и другого, от которого ныне осталось одно имя, а сам он исчез: тогда был андрогин в одном лице, и по виду и по имени общий тому и другому полу, мужескому и женскому, а теперь его нет, кроме имени, ставшим ругательным. Тогда весь образ каждого человека был шаровидный: спина и бока округлялись, рук было четыре, да и ног столько же, сколько рук; на одной шее вертелись два совершенно схожих лица, смотревшие в противоположные стороны и оба принадлежавшие одной голове; а ушей было четыре, и два детородных члена; так и все прочее сообразно с этим. Ходил он прямо, как теперь, в которую бы сторону ни захотел. Когда же нужно было ему бежать скоро, катился он как кольцо, подобно тем, кто катится клубком, поднимая ноги кверху, и упирался тогда восьмью членами тела. Три таких рода имелось потому, что род мужеский вначале был порождением Солнца, женский — порождением земли, а тот и другой свойствен Луне, так как Луна причастна обоим полам. Так шарообразны были люди и сами, и походка их, потому что уподоблялись своим родителям. Имели они также страшную силу, крепость и высокие помыслы — до того, что замышляли зло богам; и что говорит Гомер об Эфиальте и Оте, то говорится и о них, что, то есть, они решались взойти на небо с целью напасть на богов.

Тогда Зевс и прочие боги начали советоваться, что им делать, и находились в недоумении, потому что если поразить их громами, как поражены гиганты, то род их исчезнет и вместе с тем исчезнут почести богам и храмы их; а с другой стороны — как оставить такую дерзость? С трудом Зевс придумал и говорит:

— Мне кажется, я нашел средство, как людям продолжать существовать, оставив свою необузданность, став слабее. Теперь каждого из них я разрежу надвое, и они станут частью слабее, частью же полезнее для нас, потому что увеличатся количественно и будут ходить прямо на двух ногах. А если и после того окажутся дерзкими и не захотят жить смирно, я опять, говорит, разрежу их надвое, чтобы они ходили, прыгая на одной ноге.

Сказав это, разрезал он людей надвое, как разрезают ягоды рябины, когда хотят их солить, или как раздвояют яйцо волосом. И когда кого разрезал он, тотчас приказывал Аполлону лицо и половину шеи повернуть назад — к стороне разреза, чтобы, смотря на свой разрез, человек был скромнее, — и потом все это залечить. Аполлон лицо повернул и, стянув со всех сторон кожу на то место, которое ныне называется брюхом, подобно тому как стягивают кошелек, происшедшее от того одно отверстие завязал на средине брюха — а это теперь называют пупком. Выгладил он также много морщин и создал грудь, пользуясь таким орудием, каким пользуются сапожники, когда разглаживают морщины кожи на колодке; а немногие, около самого брюха и пупка, оставил в память прежнего состояния людей. Как скоро природа их была разрезана надвое, каждая половина, стремясь с вожделением к другой своей половине, сошлась с нею; обнялись они руками, сплелись

между собою и, желая срастись, умирали от голода и вообще от бездействия, потому что ничего не хотели делать одна без другой. Когда таким образом одна из половин умирала, а другая оставалась, оставшаяся искала новой и сплеталась с нею, была ли то половина целого женского пола, которую мы теперь называем женщиною, или мужского; и так все погибали. Тогда, сжалившись над ними, Зевс придумал еще одно средство — детородные их члены переставил наперед, ибо прежде они были назади, так что люди зачинали и сообщали семя не друг другу, а земле, как цикады. Переставив же детородные члены вперед, он сделал их таким образом способными зачинать друг в друге — в женщине через мужчину, с той целью чтобы, если мужчина сойдется с женщиною, они зачали и произвели плод, а когда мужчина с мужчиною, удовлетворившись случкой, — оставили это и, обратившись к делам, позаботились об иной жизни. Так вот со сколь давнего времени Эрот прирожден людям и, как возвращающий древнюю природу, стремится делать из двух одно и врачевать таким образом человеческую природу.

Итак, каждый из нас есть половинка человека, как бы обрезок, словно камбала. Мы двоица из одного, и потому каждый из нас всегда ищет другую свою половину. Обрезки, ставшие мужчинами из общего состава, который тогда назывался андрогином, склонны к женщинам, и от этого рода происходит много блудодеев, а те, что стали женщинами, любят мужчин, и от этого рода также происходят блудодеяния. Кроме того, женщины, отрезанные от женского пола, не слишком обращают внимание на мужчин, но больше расположены к женщинам, и от этого рода происходят лесбиянки. А те, кто отрезан от мужского пола, гоняются за ним. Уже в детстве, будучи дольками мужского пола, они любят мужчин, находя удовольствие лежать с ними и обниматься, и это лучшие из мальчиков и детей, так как по природе они весьма мужественны. Правда, некоторые называют их бесстыдными, но это ложь, потому что они поступают так не от бесстыдства, а от решительности, мужества и мужеподобия, любя то, что на них походит. И вот сильное доказательство: именно эти дети становятся людьми самыми способными к политическим делам. Когда же они возмужают, то сами любят мальчиков и, по природе, не думают о супружестве и деторождении, разве бывают принуждаемы к тому законом; для них же достаточно жить между собою в безбрачии. Стремясь всегда к сродному себе, такой муж, без сомнения, любит мальчиков и любим ими.

А если ему и всякому иному случается сойтись со своею половиной, то по дружбе, свойству и любви они так дивно привлекаются один другим, не хотят ни на минуту отойти друг от друга и остаются неразлучными на всю жизнь, даже не могут сказать, чего одному из них хочется от другого, ибо любовная связь им и в голову не приходит: они сошлись как бы только для того, чтобы жить вместе; душа каждого из них хочет, очевидно, чего-то иного, о чем не может сказать, а только чувствует и гадательно выражает свои желания. И пусть бы тогда, как они лежат вместе, предстал пред ними Гефест с орудиями своего искусства и спросил их: «Чего хотите вы, люди, друг от друга?» — и, когда они недоумевали бы, что отвечать, пусть он сказал бы им опять: «Не того ли желаете вы, чтобы вам быть вместе и ни днем, ни ночью не оставлять друг друга? Если таково ваше желание, то я сплавлю и сращу вас в одно, чтобы вместо двух стал один, и, пока вы живете, вы будете жить общей жизнью, как один, а когда умрете, и там, в преисподней, вместо двух вас, сообща умерших, будет один; только смотрите, к этому ли стремитесь вы и удовлетворит ли это вас, если будет получено?» Выслушав такое предложение, знаем: ни один из них не отречется от него и не обнаружит никакого другого желания, но тот и другой действительно подумают, что они слышат то самое, чего давно желают, чтобы, сошедшись и сплавившись с любимцем, из двух сделаться одним.

И причина та, что древняя наша природа была такова, что мы составляли целое, и этой страсти к целому, этому преследованию целого имя — Эрот. В древности, как я говорю, были мы одно, а теперь за неправду разделены богом: как аркадцы были разделены лакедемонянами. Итак, надобно бояться, как бы в случае нашего неблагоговейного отношения к богам нам не быть снова рассеченными и не выйти похожими на оттиснутые на стелах барельефы, как бы, разрезанные вдоль ноздрей, мы не уподобились раздвоенным игральным костям. Поэтому всякий человек должен быть благочестив пред богами, чтобы этого избежать, а другое получить, в чем начальник и вождь наш — Эрот. Никто пусть не делает противного этому, ведь противное делает тот, кто оскорбляет богов. Ведь, став друзьями и примирившись с богом, мы найдем и встретим соответственных нашей природе любимцев, в чем теперь преуспевают лишь немногие. И пусть не возражает мне Эриксимах, смеясь над этими словами, как будто я имею в виду Павсания и Агафона. Может быть, и они принадлежат к этому разряду, так как оба по природе пола мужеского, но я говорю обо всех мужчинах и женщинах и утверждаю, что тогда наш род будет блаженствовать, когда каждый, найдя однородного своего любимца, возвратится к древней природе. Если же это дело наилучшее, то по необходимости наилучшим делом сейчас будет и то, наиболее близкое к этому. А близко к этому приобретение любимца, близкого себе по уму, за что, восхваляя бога как виновника, мы по справедливости должны восхвалять Эрота, который и теперь приносит нам большую пользу, ведя нас к нашему, а на последующее время подает величайшую надежду, что, если мы будем благочестивы пред богами, возвратит нас к древней природе, чтобы, исцеленные им, мы стали блаженными и счастливыми. Вот моя речь об Эроте, Эриксимах, — сказал Аристофан. — Она не такова, как твоя; но не смейся над нею, как я просил тебя, чтобы нам послушать и прочих, что скажет каждый, особенно же что скажут остальные — Агафон и Сократ.

— Послушаюсь тебя, — сказал Эриксимах, — потому что твоя речь мне понравилась. И если бы я не знал, что Сократ и Агафон в деле любовном сильны, то очень боялся бы, не окажется ли недостатка в материале для речей последующих, так как высказано уже многое и разнообразное. Теперь же я уверен.

А Сократ на это сказал:

— Ты прекрасно потрудился, Эриксимах, но если бы находился на моем месте в настоящую минуту, а особенно на моем месте, может быть, тогда, когда скажет речь Агафон, то, конечно, испугался бы еще более и был бы точно в таком состоянии, в каком я сейчас.

— Ты хочешь заворожить меня, Сократ, — сказал Агафон, — чтобы я смешался от представления великих ожиданий собрания, что моя речь будет хороша.

— Я был бы действительно забывчив, Агафон, — отвечал Сократ, — если бы, видя твое мужество и присутствие духа, когда, взойдя на подмостки вместе с актерами и смотря на огромную массу зрителей, ты собирался показать себя в речах и нисколько не смущался, если бы мог подумать, что тебе легко смешаться пред нами — немногими лицами.

— Что же, Сократ, — спросил Агафон, — разве я так занят театром, что не знаю, во сколько раз страшнее для человека благоразумного немногие мудрецы, чем многие невежды?

— Я, конечно, сделал бы нехорошо, — отвечал Сократ, — если бы составил о тебе, Агафон, такое дикое понятие. Нет, мне очень хорошо известно, что, встречаясь с людьми, которых почитаешь мудрыми, ты больше робеешь перед ними, чем перед толпой; но таковы ли мы? Ведь мы же присутствовали и там и принадлежали к толпе. Вот если бы ты встретился

с другими мудрецами, то, думая, может быть, сделать что-нибудь предосудительное, конечно, постыдился бы их. Или полагаешь иначе?

— Ты правду говоришь, — сказал он.

— А толпы, думая сделать что-нибудь дурное, не постыдился бы?

Но тут Федр прервал его и сказал:

— Любезный Агафон! Если ты станешь отвечать Сократу, то для него будет все равно, что ни положили бы сделать присутствующие здесь, лишь бы только было с кем разговаривать, и особенно если собеседник прекрасен. Я и сам охотно слушаю, когда Сократ разговаривает, но теперь мне необходимо позаботиться о похвале Эроту и выслушать о нем речь каждого из вас. Принесите же оба вы дань богу и потом разговаривайте.

— Ты хорошо говоришь, Федр, — сказал Агафон. — Да и ничто не мешает мне предложить вам речь, потому что с Сократом придется нередко беседовать и после.

Но я намерен сперва сказать о том, как должно мне говорить, а потом уже и начну свою речь, потому что все прежде говорившие не бога, мне кажется, восхваляли, а ублажали людей ради тех благ, виновником которых для них является бог; каков же сам тот, кто подавал эти блага, никто не сказал. Прямой способ всякой похвалы по любому поводу один: раскрыть в слове, каков и виновником чего бывает тот, о ком идет речь. Поэтому-то и нам, хваля Эрота, следует сказать сперва о том, каков он, а потом о его делах.

Итак, я говорю, что Эрот, если позволительно и не преступно это сказать, блаженнее всех блаженных богов, что он есть существо самое прекрасное и самое доброе. Относительно красоты он таков: во-первых, самый юный между богами, Федр, и это слово сильно доказывает сам он, стремительно убегая от старости, которая, известно, очень быстра и гораздо скорее, чем нужно, приходит к нам. Старость Эроту ненавистна, он и близко к ней не подходит, а с юношами всегда в обращении, всегда вместе; ибо справедлива старинная пословица, что подобное постоянно стремится к подобному. Соглашаясь с Федром во многом другом, я не согласен с ним в том, будто Эрот старше Кроноса и Иапета, и говорю, что он младший между богами и всегда молод. Древние же дела богов, о которых рассказывают Гесиод и Парменид, надобно приписать Ананке (необходимости), а не Эроту, если только рассказы их справедливы; ибо будь в те времена Эрот — не было бы тогда ни оскопления, ни уз, ни многих иных насилий: по воцарении Эрота над богами воцарились любовь и мир, как теперь. Итак, он юн, да кроме того и нежен; а изображать нежность бога есть дело такого поэта, как Гомер, который Ате называет богинею, и притом нежною, говоря, что:

Нежны стопы у нее; не касается ими
Праха земного; она по главам человеческим ходит.

Прекрасное, мне кажется, привел он доказательство нежности, что не по твердому ходит она, а по мягкому месту. Этим же доказательством воспользуемся и мы применительно к Эроту, что он нежен; ибо Эрот ходит не по земле и даже не по головам, которые не слишком мягки, а по самому мягкому из существ и там обитает. Ведь он утверждает свое жилище в нравах и душах богов и людей, хотя не по порядку во всех душах, но если встречает душу, имеющую нрав жестокий, то удаляется, а когда мягкий — обитает. Итак, прикасаясь всегда и ногами, и всем к мягчайшему из мягких, Эрот по необходимости нежен. Он в высшей степени юн и нежен, но при этом и гибок, потому что иначе не мог бы ни войти во всякую «душу», чтобы скрыться в ней, ни выйти, если она жестока. Важным доказательством этой соразмерной и гибкой идеи служит благообразие, которое, по согласию всех, особенно свойственно Эроту, потому что безобразие и

Эрот всегда взаимно враждебны. О красоте краски в лице этого бога свидетельствует то, что его место на цветах; а что не цветет или отцвело — тело ли то, или душа, или что другое, — там он не садится: он сидит и остается, встречая только место цветущее и благовонное.

О красоте бога довольно и этого, хотя оставалось бы сказать еще многое. Теперь надобно говорить о добродетели Эрота. Важнейшее здесь то, что Эрот и не обижает, и не получает обиды: обида не существует для него — ни от бога, ни в отношении к богу, ни от человека, ни в отношении к человеку. Он и сам терпит не от насилия, если что терпит, ибо насилие к Эроту не прикасается; и другим, делая насилие, не делает, потому что всякий дает ему все охотно. А в чем вольному воля, то, как говорят царственные законы города, справедливо. Кроме справедливости Эрот показывает и весьма много рассудительности. Ведь рассудительность, как известно, господствует над удовольствиями и страстями, но ни одно удовольствие не бывает могущественнее Эрота. Если же они слабее, то побеждаются Эротом, и он бывает победителем. А побеждая удовольствия и страсти, Эрот должен быть особенно рассудителен. И опять что касается мужества, то Эроту не может противостоять и Арес, ибо не Арес владеет Эротом, а Эрот, сын Афродиты, как рассказывают, владеет Аресом; владеющий же могущественнее того, кем он владеет. Но, владея тем, кто мужественнее прочих, он должен быть самым мужественным из всех.

Итак, о справедливости, рассудительности и мужестве бога сказано, остается сказать о его мудрости. Постараюсь, сколько могу, не опустить здесь ничего. И во-первых, чтобы и мне почтить наше искусство, как Эриксимах почтил свое, скажу: этот бог — такой мудрый поэт, что и других делает поэтами; ибо всякий, сколь бы ни был прежде необразован, непременно становится поэтом, едва прикасается к нему Эрот. И вот доказательство, которым прилично нам воспользоваться, что Эрот — добрый поэт, если сказать вообще, во всех родах музыкального творчества: чего кто или не имеет, или не знает, того тот не может дать и другому либо научить другого. К тому же будет ли кто утверждать, что творение всех животных не есть дело мудрости Эрота, благодаря которой все рождается и живет?

А что до мастерства в искусствах, то разве не знаем, что те, кому этот бог был учителем, стали известными и славными, а те, кого он не касался, тот оставался во мраке? Ведь искусство-то стрельбы, врачевания и провещания Аполлон изобрел под руководством охоты и любви, так что и он был учеником Эрота. Под тем же руководством и музы изобрели музыку, и Гефест — кузнечество, и Афина — ткацкое мастерство, и Зевс — управление богами и людьми.

Оттого-то и устроились дела богов, что был между ними Эрот, то есть бог прекрасного, ибо на безобразное он не воздействует. Прежде Эрота, как я сказал вначале, с богами случалось, говорят, много ужасного, и это происходило от владычества Ананки, а когда этот бог родился — от любви к прекрасному произошли все блага и для богов, и для людей. Так кажется мне, Федр: Эрот первый был существом прекраснейшим и добрейшим, а потом уже послужил он причиной того же и в других. При этом приходит мне на мысль сказать и нечто стихотворное о том, что именно он творит:

Между людьми мир, спокойствие на море,
Затишье ветров, на ложе сон заботам.

Он удаляет нас от отчуждения и сближает друг с другом, устанавливает все подобные нашему собрания и бывает вождем на праздниках, в хорах, при жертвоприношениях; он распространяет кротость и изгоняет дикость, с любовью одаряет благоволением и не любит выражать неблаговоление; он

милостив к добрым, доступен мудрым, любезен богам, вожделен не имеющим его, верен получившим; он — отец роскоши, неги, удовольствий, прелестей, приманок, пожеланий; он — попечитель добрых и пренебрегатель злых; он в труде, в страхе, в желании, в слове — правитель, товарищ, защитник и добрый сберегатель; он — украшение всех богов и людей, прекраснейший и добрейший вождь, которому должен следовать всякий, кто хорошо восхваляет его и вторит той прекрасной песне, которую он поет, услаждая души всех богов и людей. Эта моя речь, Федр, — сказал он, — наполненная выражениями частично игривыми, частично серьезными, насколько это было для меня возможно, и да будет она посвящена богу.

Когда Агафон закончил, все присутствовавшие, говорит Аристодем, зашумели оттого, что юноша говорил достойно для себя и бога. А Сократ, взглянув на Эриксимаха, сказал:

— Кажется ли тебе теперь, сын Акумена, что прежний мой страх был напрасен? Не пророческое ли было недавнее мое слово, что Агафон скажет речь удивительно и что я поставлен буду в затруднение?

— Одно, кажется мне, — отвечал Эриксимах, — произнес ты пророчески, что Агафон будет говорить хорошо; другое же, что ты придешь в затруднение, — не думаю.

— Да как же не затрудняться, почтеннейший, и мне, и всякому другому, — промолвил Сократ, — намереваясь говорить после такой прекрасной и многообъемлющей речи? Начало-то, быть может, еще не столь удивительно; но что касается конца — то какой слушатель не был бы поражен красотою слов и выражений? Чувствуя сам, что не в состоянии сказать ничего и приблизительно столь хорошего, я от стыда едва не убежал бы, если бы было куда. Ведь его речь напоминает мне Горгия, так что со мною случилось именно то, что говорится у Гомера: я испугался, как бы наконец Агафон не швырнул в мою речь головою Горгия, сильного в слове, и не превратил меня в безгласный камень. И мне пришло тогда в голову, как я был смешон, согласившись принять участие в ваших похвалах Эроту и назвав себя сильным в делах любовных, тогда как нисколько не знаю, каким образом надобно восхвалять кого бы то ни было: я, по своему невежеству, думал, что о каждом восхваляемом предмете следует говорить правду, что это должно быть делом основным и что из этого, выбирая черты прекраснейшие, нужно излагать их самым приличным способом.

И слишком уже много мечтал я о себе, что заговорю хорошо, как будто бы истина об умении хвалить кого-нибудь мне была известна. А между тем не в этом, как видно, состоит хорошая похвала какой-нибудь вещи, но в том, чтобы приписывать ей все самое великое и прекрасное, такова ли она действительно или не такова. Если же в похвале окажется ложь — нет нужды, потому что наперед, как видно, было положено, чтобы каждый из нас не хвалил Эрота, а делал вид, что хвалит его. Поэтому-то, думаю, вы столь усиленно приписываете Эроту все совершенства и называете его таким виновником стольких благ, чтобы он показался прекраснейшим и добрейшим, очевидно, для тех, кто не знает его, а не для тех, конечно, которые знают. Эта похвала в самом деле хороша и почетна; но я не знал такого способа хвалить и, не зная, согласился сам принять участие в похвале: язык дал обещание, а ум — нет. Так прощай она: не буду хвалить таким образом, потому что не могу, да, не могу, а правду, если хотите, скажу, — по-моему, не ставя своей речи в сравнение с вашими, чтобы не возбудить смеха. Смотри же, Федр, нужно ли сколько-нибудь слышать и такую речь, в которой высказывалась бы об Эроте истина, и притом в таком составе слов и выражений, какой придет на мысль.

Тут Федр и другие, рассказывает Аристодем, приказали ему говорить так, как он сам находит нужным.

— Но прежде позволь мне, Федр — сказал Сократ, — спросить кое о чем Агафона, чтобы начать мне речь, согласившись с ним.

— Позволяю, — сказал Федр, — спрашивай.

После этого Сократ начал почти вот с чего:

— Ты действительно хорошо упорядочил свою речь, любезный Агафон, положив, что она сперва должна показать, каков сам Эрот, а потом — каковы его дела. Такое начало очень обрадовало меня. Но, рассмотрев так прекрасно и величественно все прочее касательно Эрота, каков он, потрудись сказать мне и следующее: таков ли Эрот, что он чей-нибудь или ничей? Спрашиваю не о том, есть ли у него мать или отец (ибо такой вопрос был бы смешон — есть ли Эрот любовь отца и матери), а так, как если бы я спрашивал об этом самом — об отце: отец есть ли отец чей-нибудь или нет? На этот вопрос ты, вероятно, отвечал бы мне, если бы хотел отвечать хорошо, что отец есть отец сына или дочери. Не правда ли?

— Конечно, — сказал Агафон.

— Не так ли и мать?

— Согласен и на это.

— Отвечай же мне еще немного более, — сказал Сократ, — чтобы узнать тебе, чего я хочу. Если бы я спросил: что брат, будучи тем самым, что он есть, чей-нибудь он брат или нет?

— Чей-нибудь, — отвечал он.

— Стало быть, брата или сестры?

— Согласился.

— Постарайся же сказать и об Эроте, — промолвил Сократ. — Эрот есть ли Эрот чей-нибудь или ничей?

— Конечно чей-нибудь.

— Сбереги же это слово для себя, — сказал Сократ, — и помни о нем, а между тем скажи: Эрот стремится ли желанием к тому, чья он любовь или нет?

— Конечно, — отвечал он.

— Тогда ли стремится желанием и любовью, когда имеет то, чего желает и что любит, или когда не имеет?

— Вероятно, когда не имеет, — отвечал он.

— Смотри же, — промолвил Сократ, — уж невероятно, а необходимо так, что желающее желает того, в чем нуждается, и не желает того, в чем не чувствует нужды. По мне-то, Агафон, это крайне необходимо, а по тебе как?

— И мне то же кажется, — сказал он.

— Ты хорошо говоришь, потому что великий хочет ли быть великим или сильный — сильным?

— По сказанному выше, это невозможно.

— Ведь тот, кто что-нибудь есть, конечно, не может нуждаться в том, что он есть.

— Твоя правда.

— Равно если бы и сильный желал быть сильным, — сказал Сократ, — и быстрый — быстрым, и здоровый — здоровым... Но может быть, кто-нибудь подумает, что такие и подобные таким, имея это, могут и желать всего того, что имеют? Я говорю с тою целью, чтобы нам не обмануться. Ведь подобным людям, Агафон, если понимаешь, иметь то, что у них есть, хотят они или не хотят, необходимо в настоящем; а этого-то кто может желать? Когда же кто скажет: я, пользующийся здоровьем, я, богатый, хочу и быть богатым, и желаю того самого, что имею, мы заметим ему: ты, человек пользующийся богатством, здоровьем и силою, хочешь иметь это и на буду-

щее время, потому что в настоящем-то, хочешь или не хочешь, а имеешь. Смотри же, когда ты говоришь: желаю настоящего, иное ли что говоришь, кроме следующего: желаю, чтобы нынешнее настоящее и на будущее время было настоящим. Не согласился ли бы он с нами?

— Согласился бы, — сказал Агафон.

— Но стремиться к тому-то, — продолжал Сократ, — что как настоящее скрывается для него во времени будущем, не значит ли стремиться к еще неготовому, к тому, чего он еще не имеет?

— Конечно, — сказал он.

— Стало быть, и этот, и всякий другой, желая неготового, желает не настоящего, желает то, чего не имеет, что он не есть сам, и в чем нуждается. И это — что-то такое, к чему направляются желание и Эрот.

— И очень, — сказал он.

— Давай же согласимся в своих положениях, — промолвил Сократ. — Не правда ли, что Эрот есть, во-первых, чей-нибудь, во-вторых, Эрот того, в чем он имеет нужду?

— Да, — сказал Агафон.

— Так вспомни же теперь, чьим в своей речи назвал ты Эрота. А если хочешь, напомню тебе я. Кажется, ты как-то так сказал, что дела богов устроены были через Эрота, ибо Эрот не может быть Эротом постыдного. Не так ли как-то говорил ты?

— Говорил, — был ответ Агафона.

— Да и хороша твоя мысль, друг мой, — промолвил Сократ, — и если это так, то иным ли чем будет Эрот, как не Эротом прекрасного, безобразного же — не будет?

— Соглашаюсь.

— Не согласились ли мы также, что он стремится к тому, в чем нуждается и чего не имеет?

— Да, — отвечал Агафон.

— Следовательно, Эрот нуждается в красоте и не имеет ее?

— Необходимо, — сказал он.

— Что же? Нуждающееся в красоте и отнюдь не получившее ее назовешь ли ты прекрасным?

— Нет, конечно.

— Так будешь ли еще держаться той мысли, что Эрот прекрасен, если это справедливо?

— Должно быть, Сократ, я нисколько не понимал того, что тогда говорил, — отвечал Агафон.

— И однако ж, говорил хорошо, Агафон, — промолвил Сократ. — Скажи еще немного. Доброе не кажется ли тебе и прекрасным?

— Кажется.

— Но если Эрот нуждается в прекрасном, а доброе прекрасно, то он, вероятно, нуждается и в добром.

— Я не могу противоречить тебе, Сократ, — сказал он. — Пусть будет так, как ты говоришь.

— Ты не можешь, конечно, противоречить истине, любезный Агафон, — промолвил тот, — а противоречить Сократу-то нет ничего трудного.

Теперь тебя-то я оставлю и скажу речь об Эроте, услышанную мною некогда от мантинеянки Диотимы, которая и в этом была мудра, и во многом другом, и, когда афиняне приносили жертву пред чумой, сделала отсрочку болезни на десять лет. Она и мне сообщила познание о делах любовных, и ее речь, применительно к тому, в чем согласились мы с Агафоном, я постараюсь раскрыть вам, говоря, сколько могу, сам по себе.

Но надобно, как и ты сделал, Агафон, сперва показать, кто такой Эрот и каков он, а потом его дела. Мне кажется, легче будет раскрыть этот предмет так, как раскрыла его некогда та иноземка, то есть задавая мне вопросы. Ведь и я говорил ей тогда почти то же, что теперь говорил мне Агафон, что Эрот — великий бог и один из прекраснейших; но она опровергла меня теми же доказательствами, какими я опроверг его, то есть что Эрот, по моим основаниям, ни прекрасен, ни добр. Я сказал ей:

— Что это ты, Диотима? Разве Эрот безобразен и зол?

А она в ответ:

— Говори лучше; неужели думаешь, будто что не прекрасно, то непременно безобразно?

— Непременно.

— Неужели же что немудро, то невежественно? Разве не знаешь, что между мудростью и невежеством есть нечто среднее?

— Что же это?

— Так ты не знаешь, что правильное мнение, которого не можешь подтвердить доказательством, не есть ни знание (ибо дело недоказанное как могло бы быть знанием?), ни незнание (потому что дело, касающееся существенного, не могло бы быть незнанием). Это-то именно правильное мнение, вероятно, и есть средина между невежеством и разумностью.

— Ты правду говоришь, — сказал я.

— Итак, что не прекрасно, того не заставляй быть безобразным, равно как того, что не добро — быть злым. Поэтому и Эрота, если соглашаешься, что он ни добр, ни прекрасен, не думай оттого почитать безобразным и злым, а чем-то средним между этими крайностями.

— Но ведь всеми признано, — сказал я, — что он великий бог.

— О всех незнающих говоришь ты, — спросила она, — или и о знающих?

— О всех вообще.

Тут она засмеялась и сказала:

— Как же, Сократ, признают его великим богом те, кто утверждает, что он даже не бог?

— Кто же это? — спросил я.

— Один — ты, говорит, другая — я.

— Что ты имеешь в виду? — спросил я.

— Легко понять, — говорит она. — Скажи мне: не всех ли богов называешь ты счастливыми и прекрасными? Или осмелишься кого-нибудь из них не назвать прекрасным и счастливым?

— Нет, клянусь Зевсом, — сказал я.

— Счастливыми же называешь не тех ли, которые обладают добром и красотою?

— Конечно.

— Между тем ты согласился, что Эрот-то, по недостатку в добром и прекрасном, желает того самого, чего ему недостает.

— Согласился.

— Как же может быть богом тот, кто не имеет прекрасного и доброго?

— Выходит, что никак.

— Видишь, что получается? — говорит она. — Эрота и ты не почитаешь богом.

— Что же бы такое могло быть — Эрот? — спросил я. — Смертный он?

— Всего менее.

— Так что же?

— Подобное прежнему, — сказала она, — среднее между смертным и бессмертным.

— А что именно, Диотима?

— Это — великий демон, Сократ, потому что все демоническое находится между богом и смертным.

— Но какая свойственна ему сила? — спросил я.

— Истолковывающая и переносящая к богам человеческое, а к людям — божественное; от людей — молитвы и жертвы, а от богов — повеления и воздаяния за жертвы. Находясь посредине, он наполняет ее собой, так что им связуется все. Через него проходит и всякое предсказание, и искусство жрецов, занимающихся жертвами, мистериями, заговорами, всяческим гаданием и чародейством.

Бог не смешивается с человеком; но всякое сношение и беседа богов с людьми как бодрствующими, так и спящими производится через него. И человек в этом отношении мудрый есть человек обуянный демоном, а мудрый в чем-нибудь ином, в искусствах ли то или в каком-либо рукоделии, бывает ремесленником. Этих демонов много, и они различны: один из них есть Эрот.

— Но кто же отец его и мать? — спросил я.

— Долго рассказывать, — отвечала она, — однако ж скажу тебе.

Когда родилась Афродита, боги устроили пир, на котором между прочими был Порос (богатство), сын Метиды. Когда они ужинали, привлеченная пированьем Пения (бедность) пришла к ним просить милостыни и стала у дверей. Порос, упившись нектаром — ибо вина тогда еще не было, — вошел в сад Зевса и, обремененный излишеством, заснул. Пения, коварно задумав в помощь своей бедности получить от Пороса дитя, прилегла к нему и зачала Эрота. Потому-то Эрот и стал спутником и слугой Афродиты, что он родился в день ее рождения и по природе был любителем красоты, а Афродита была прекрасна. Став же сыном Пороса и Пении, Эрот соответствующую наследовал и участь. Во-первых, он всегда беден и далеко не нежен и не прекрасен, каким почитают его многие, напротив, сух, неопрятен, необут, бездомен, всегда валяется на земле без постели, ложится на открытом воздухе, перед дверьми, на дорогах, и, имея природу матери, всегда терпит нужду. Но по своему отцу он коварен в отношении к прекрасным и добрым, мужествен, дерзок и стремителен, искусный стрелок, всегда строит какое-нибудь лукавство, любит благоразумие, изобретателен, во всю жизнь философствует, страшный чародей, отравитель и софист. Он ни смертен, ни бессмертен, но в один и тот же день то цветет и живет, когда у него изобилие, то умирает — и вдруг, по природе своего отца, опять оживает. Между тем богатство его всегда уплывает, и он никогда не бывает ни беден, ни богат.

Точно так же он пребывает посредине между мудростью и невежеством, потому что в этом отношении он таков. Из богов никто не философствует и не желает быть мудрым, так как каждый уже мудр; не философствует и человек, если он мудрец. Точно так же не философствуют и невежды и не желают быть мудрецами; ибо то-то и тяжко в невежестве, что, не будучи ни прекрасным, ни добрым, ни умным, невежда кажется себе достаточным, а потому, не думая, что нуждается, он и не желает того, в чем нуждается.

— Кто же философствует, Диотима, — спросил я, — если и не мудрецы, и не невежды?

— Это-то понятно и ребенку, — отвечала она, — что занимающие середину между обоими и что к ним принадлежит Эрот. Ведь мудрость направляется к прекраснейшему, а Эрот есть любовь к красоте, стало быть, Эроту необходимо любить мудрость — быть философом, и философ должен занимать место между мудрецом и невеждой. Причиной этого и здесь является его рождение — от отца мудрого и богатого, от матери же немудрой и неимущей. Итак, природа демона, любезный Сократ, такова. А то,

что ты думал об Эроте, нисколько не удивительно; судя по твоим словам, ты думал, кажется, что Эрот есть любимое, а не любящее, потому-то, думаю, Эрот и представлялся тебе прекраснейшим. Ведь любимое-то в самом деле прекрасно, нежно, совершенно и достойно блаженства, а любящее — это другая идея, которую я раскрыла.

Тут я сказал:

— Пусть так, иностранка, ты хорошо говоришь. Но если Эрот таков, то в чем полезен он людям?

— Это, Сократ, — сказала она, — я и постараюсь теперь раскрыть тебе. Эрот таков по природе, но он, как ты говоришь, есть также Эрот прекрасного. Итак, если бы кто спросил нас: для чего, Сократ и Диотима, он есть Эрот прекрасного? Или спрошу яснее: любящий прекрасное для чего любит?

— Чтобы оно досталось ему, — отвечал я.

— Но твоим ответом возбуждается следующий вопрос: что будет тому, кому достанется прекрасное?

— На этот вопрос мне сразу ответа и не найти, — сказал я.

— А если бы кто изменил его и вместо прекрасного поставил бы доброе да и спросил: представь, Сократ, что любящий любит доброе, так для чего же любит он?

— Чтобы оно досталось ему, — отвечал я.

— А что будет тому, кому достанется доброе?

— На это легче отвечать, — сказал я, — тот будет счастлив.

— Потому что счастливые, скажет, счастливы через приобретение добра. И далее уже не нужно спрашивать: для чего желающий быть счастливым хочет этого? Здесь ответ кажется полученным.

— Твоя правда, — сказал я.

— Но это желание и этого Эрота почитаешь ли ты общим для всех людей и все ли всегда хотят себе добра, или как ты думаешь?

— Так, — отвечал я, — что оно общее для всех.

— Почему же, Сократ, — спросила она, — мы говорим, что не все любят, если только все и всегда любят то же самое, но утверждаем, что одни любят, а другие — нет?

— Я и сам дивлюсь этому, — был мой ответ.

— Не дивись, — сказала она, — мы, взяв какой-нибудь вид Эрота, называем этим именем целый род, а прочие виды означаем иными именами.

— Например? — спросил я.

— Например, так: тебе известно, что творчество многообразно, ибо всему, для чьего прихода из небытия в бытие причиной является творение; так что и произведения всех искусств — творчество и производители их — творцы.

— Правда.

— Однако ты знаешь также, — продолжала она, — что они называются не творцами, а имеют другие названия: тут из всего творчества отделяется только одна часть, свойственная музыке и метру, и служит именем целого рода. Ведь творчеством называется одно это, и имеющие эту часть творчества удерживают имя творцов (поэтов).

— Правду говоришь, — сказал я.

— То же самое и об Эроте. Главное здесь то, что всякое желание добра и счастья для каждого есть величайший и лукавый Эрот; только некоторые обращаются к нему иными различными способами: занимаясь то приобретением денег, то гимнастикой, то философией, они не называются ни любящими, ни любимыми, зато, направляясь заботливо лишь к одному виду, удерживают имя целого рода, то есть имя Эрота — любящего и любимого.

— Должно быть, говоришь правду, — сказал я.

— И вот есть мнение, — говорит, — что любит тот, кто ищет своей поло-

вины, а я думаю, что Эрот не есть Эрот ни половины, ни целого, если это, мой друг, не добро; потому что люди соглашаются на отнятие у себя ног и рук, когда им кажется, что эта собственность их нехороша. Ведь и своего, думаю, никто не любит, разве когда своим называют доброе, а чужим — злое; так что все более ничего не любят, кроме блага. Или тебе кажется иначе?

— Нет, клянусь Зевсом, — сказал я.

— Итак, не следует ли просто предположить, — спросила она, — что люди любят добро?

— Да, — отвечал я.

— Но что? Не нужно ли прибавить, — говорит, — чтобы добро было для них?

— Нужно прибавить.

— И притом чтобы не только было, — говорит, — но и всегда было?

— И это прибавим.

— Следовательно, — сказала она, — Эрот в целом есть желание всегдашнего добра для себя.

— Ты говоришь весьма справедливо, — промолвил я.

— Если же это — Эрот, — сказала она, — то по какому способу и деятельности называется Эротом ревность и стремление преследующих его? Какое тут бывает дело? Можешь ли сказать?

— Если бы мог, Диотима, — отвечал я, — то не удивлялся бы твоей мудрости и не ходил бы к тебе учиться этому самому.

— Так я скажу тебе, — промолвила она, — это есть рождение в прекрасном — как по телу, так и по душе.

— Тут нужно искусство прорицателя, чтобы понять твои слова, — заметил я, — а мне не понять их.

— Но я скажу яснее, — прибавила она. — Все люди беременеют, Сократ, и телом и душой, и коль скоро наша природа достигает известного возраста, тотчас желает рождать. Рождать же может она не в безобразном, а в прекрасном, потому что соединение мужчины и женщины есть рождение. Это дело божественное, ибо зачатие и рождение являются проявлением бессмертного в смертном. Ни то, ни другое не может подойти в неподходящем. Неподходящее же для всего божественного — безобразие, а подходящее — прекрасное. Итак, красота есть Мойра и Илифия рождения; и если зачинающее приближается к прекрасному, то обнаруживает нежную расположенность, разливается в радости и рождает; если же к безобразному — помрачает лицо, скорбно сжимается, отвращается, съеживается и не рождает, но, сдерживая бремя, чувствует тяжесть. Отсюда у зачинающего и уже готового разрешиться бывает сильный трепет при виде прекрасного, потому что оно может избавить его от великих мук рождения. Так Эрот, вопреки твоему мнению, Сократ, не есть Эрот прекрасного.

— А чего же?

— Рождения и родильного плода в прекрасном.

— Пусть так, — сказал я.

— Конечно так, — промолвила она.

— Но почему рождения?

— Потому что рождение, проявляясь в смертном, являет здесь вечное и бессмертное; бессмертия же, как согласились мы выше, необходимо желать вместе с благом, если только Эрот есть желание себе добра; а отсюда необходимо следует, что Эрота надобно почитать также Эротом бессмертия.

Этому-то всему учила она меня, когда говорила о предметах любовных, и однажды спросила:

— Какая причина, думаешь, Сократ, этого Эрота и его желания? Разве не замечаешь, что к нему сильно расположены все животные, когда жела-

ют рождать? Разве не видишь, что и сухопутные и пернатые проникнуты вожделением и настроены любовно — что все они сперва стремятся смешиваться между собою, а потом заботятся о пище для своего приплода, — что и слабейшие из них готовы драться за своих детей с сильнейшими и умереть, что сами они томятся голодом, лишь бы пропитать свое порождение, и с таким же настроем делают все прочее? Люди-то, можно подумать, совершают это по внушению ума; а какая причина этих любовных порывов у животных? Можешь ли сказать?

Я опять отвечал, что не знаю. А она и говорит:

— Подумай же, можешь ли ты когда-нибудь быть сильным в предметах любовных, если этого не понимаешь?

— Но для того-то, Диотима, я, как уже говорил, и хожу к тебе, что сознаю нужду в учителях. Ты сама скажи мне как о причине этого, так и о прочем относительно дел любви.

— Так не удивляйся, — продолжала она, — если веришь, что Эрот по природе есть Эрот того, что мы многократно усвоили ему. Ведь и здесь таким же образом, как там, природа смертная по возможности старается быть всегдашней и бессмертной, а возможность ее заключается только в этом способе — через рождение оставлять молодое вместо старого; ибо и в то время, когда каждое животное называется живущим и тем же самым, как бы оно с детства и до старости удерживало свое тождество, в нем, и при этом тождестве, никогда не имеется того же самого, но всегда приходит обновление и потеря в волосах, в плоти, в костях, в крови и во всем теле. Да и не в теле только, но и в душе: ни нравы, ни привычки, ни мнения, ни желания, ни удовольствия, ни скорби, ни опасения — ничто такое никогда, у кого бы то ни было, не остается тем же, но одно рождается, другое исчезает. А еще гораздо страннее этого, что и из знаний у нас одни сохраняются, а другие исчезают и что даже в отношении к ним мы никогда не остаемся теми же, но каждое наше знание подвергается той же участи; потому что для того и нужно упражнение, что знание покидает нас — так как забвение есть удаление познания, а упражнение, запечатлевая опять новое вместо ушедшего, хранит память о знании, — и нам кажется, будто оно то же самое. Таким образом сохраняется все смертное, не в том смысле, будто бы оно всегда было совершенно тождественное себе, подобно божественному, а в том, что отходящее и стареющее оставляет по себе другое — новое, каково было само. Вот способ, Сократ, — сказала она, — которым смертное становится причастным бессмертия — как тело, так и все прочее; другой невозможен. Поэтому не удивляйся, что все чтит свое порождение, потому что всякую вещь понуждает своя забота — свой Эрот ради бессмертия.

Выслушав эту речь, я удивился и спросил:

— Пускай, мудрейшая Диотима; да точно ли так это бывает?

А она, будто какой совершенный софист, отвечала мне:

— Хорошо знай это, Сократ. Ведь если захочешь ты всмотреться и в честолюбие людей, то будешь дивиться их безумию, пока не сообразишь того, о чем я говорила, размышляя, как увлекаются они Эротом — сделаться именитыми и сохранить свою славу бессмертной во все времена, готовые ради этого подвергаться всем опасностям — еще более, чем ради детей, расточать деньги, предпринимать всевозможные труды и даже умереть. Подумай, умерла ли бы Алкестида за Адмета, умер ли бы Ахиллес после Патрокла, или поторопился ли бы своею смертию ваш Кодр за царство детей, если бы все они не думали, что память об их добродетели будет бессмертна, какой теперь мы и почитаем ее? Совсем нет, — сказала она. — Я думаю, что все знаменитые люди делают это для бессмертной добродетели и такой же славы; и чем

они лучше, тем больше, потому что любят бессмертие. Между тем, — продолжала она, — зачинающие телесно обращаются больше к женщинам и бывают последователями Эрота этим способом, думая стяжать бессмертие, память и счастье во все последующие времена через деторождение. Зачинающие же душевно, ибо есть и такие, говорит, которые беременеют в душах еще более, чем в телах, потому, собственно, что зачинать и беременеть свойственно скорее именно душе. А то ей стоит вынашивать? Разумность и прочие добродетели, породителями которых бывают все творцы и те из мастеров, которых можно назвать изобретательными. Величайшее, говорит, и прекраснейшее дело разумности есть распорядительность относительно городов и семейств, называемая рассудительностью и справедливостью. Кто, в душе будучи божественным, беременеет ими с молодых лет, тот и при наступлении возраста желает развивать их и рождать. И этот, думаю, повсюду ищет прекрасного, чтобы в нем родить, ибо в безобразном никогда не родить. Как беременеющий, он и тела любит больше прекрасные, чем безобразные; а если притом встречает прекрасную, благородную и даровитую душу, то уже очень любит то и другое и к этому человеку тотчас обращает речь о добродетели и о том, каким должен быть добрый человек, чем следует ему заниматься, и начинает его образование. Входя в связь с прекрасным, — продолжала она, — и беседуя с ним, он, думаю, развивает и рождает то, чем давно беременел, мыслит о прекрасном в глаза и за глаза и вместе с ним воспитывает рожденное, чтобы взаимное общение их получило еще большую силу и дружба сделалась еще тверже, чем через рождение обыкновенных детей, так как они уже соединились в детях прекраснейших и бессмертнейших. Да и всякий гораздо скорее согласился бы родить себе таких детей, чем обычных, смотря на Гомера и Гесиода и других отличных поэтов, которые оставили после себя такое потомство, которое доставляет им бессмертную славу и память, или, если хочешь, говорит, каких детей оставил в Лакедемоне и Ликург: это спасители не только Лакедемона, но, можно сказать, и всей Эллады. За рождение законов достойны почтения и ваш Солон, и подобные в других странах мужи, у эллинов и варваров проявившие много прекрасных дел и породившие многоразличную добродетель. За таких детей им воздвигнуто уже много храмов, а за обычных — нигде ни одного.

Вот в какие таинства любви, может быть, Сократ, и следует посвятить тебя. Что же касается той совершеннейшей и таинственной ее степени, ради которой, собственно, и существуют низшие, не знаю, способен ли ты. Сказать-то скажу и буду спрашивать тебя, — сказала она, — и не ослабею в усердии, а ты постарайся следовать за мною, если можешь. Идущий, говорит, к этому предмету правильно должен с юности начать свое шествие к прекрасным телам и притом, если руководитель руководит верно, сперва любить одно тело и здесь рождать прекрасные речи; потом сообразить, что прекрасное в каком-нибудь одном теле сродни с прекрасным в другом, и коль скоро надобно преследовать прекрасное видовое, то было бы великое безумие не почитать его одним и тем же во всех телах. Думая же так, он должен сделаться любителем всех прекрасных тел, а ту сильную любовь к одному, презрев и уничижив, ослабить. После сего следует ему прекрасное в душах ценить выше, чем прекрасное в теле, так что если бы кто, по душе благонравный, лицо имел и малоцветущее — этого довольно должно быть ему, чтобы любить его, заботиться о нем и стараться рождать в нем такие речи, которые делают юношей лучшими. Таким образом, он опять принужден будет созерцать прекрасное в занятиях и законах и видеть его как близкое себе, а красоту телесную уничижать. От занятий же ему надобно переводить любимца к знаниям, чтобы последний испытал красоту познания и, смотря уже на прекрасное многоразличное, не любил более кра-

соты в одном прекрасном или мальчике, или человеке, или занятии, будто раб, дабы, служа ему, не сделался плохим или мелочным, но, обратившись к обширному морю красоты и созерцая различные, прекрасные и величественные речи, порождал мысли в недрах независтливой философии, пока, укрепившись в этом и усилившись, не усмотрит такого одного знания, которое есть знание прекрасного самого в себе. Постарайся же теперь, говорит, слушать меня со всем вниманием, с каким только можешь.

Кто относительно предмета эротического возведен до этой степени последовательного и верного созерцания красоты, тот, в эротическом приближаясь уже к концу, вдруг увидит некое дивное по природе прекрасное — то самое прекрасное, Сократ, ради которого предпринимаемы были все прежние труды. Во-первых, оно всегда существует и ни рождается, ни погибает, ни увеличивается, ни оскудевает; потом, оно не таково, что по этому прекрасно, а по иному безобразно, либо иногда прекрасно, а иногда нет, либо для одного прекрасно, а для другого безобразно, либо там прекрасно, а здесь безобразно, либо одним прекрасно, а другим безобразно. Это прекрасное не будет представляться ему опять как бы некое лицо, или руки, или что другое причастное телу, ни как мысль или знание, ни как сущее в чем-нибудь другом, например в животном, в земле, в небе или в ином предмете, но как сущее само по себе, всегда с собой согласное. Все же прочие прекрасные вещи приходят в общение с ним, например, так, что, когда они рождаются и уничтожаются, оно не становится ни больше, ни меньше и ничего не терпит. Итак, кто, вышедши оттуда через правильную любовь к детям, начал бы созерцать то прекрасное, тот почти коснулся бы самой цели. Ведь правильное шествие — или водительство со стороны другого к предметам эротическим — в том и состоит, чтобы, начав с тех прекрасных вещей ради прекрасного, всегда подниматься выше, как бы по лестнице, — от одного к двум, от двух ко всем прекрасным телам, от прекрасных тел к прекрасным занятиям, от прекрасных занятий к прекрасным наукам, с намерением от наук перейти наконец к той науке, которая есть наука не иного чего, а того самого прекрасного, и таким образом окончательно узнать, что есть прекрасное. Тогда-то жизнь, любезный Сократ, — сказала мантинейская иностранка, — более чем когда-нибудь бывает жизненна в человеке, созерцающем само прекрасное. Если бы это прекрасное ты увидел, то и не подумал бы сравнивать его ни с золотом, ни с нарядом, ни с прекрасными мальчиками и юношами, что, видя, теперь поражаешься и готов сам, подобно многим другим, которые видят своих любезных и всегда обращаются с ними, если возможно, не есть и не пить, а только смотреть и быть вместе с предметом любимым. Так что же, говорит, если бы, думаем мы, кому досталось узреть само прекрасное, истинное, чистое, несмешанное, не оскверненное человеческою плотью, тенями цветов и другими многими смертными мелочами, — узреть само божественное, одновидное, прекрасное? Думаешь ли, говорит, что худа была бы жизнь человека, смотрящего туда, созерцающего то и обращающегося с тем, с чем должно? Не разумеешь ли, говорит, что тогда ему одному, созерцая красоту, чем можно созерцать ее, досталось бы рождать не образы добродетели, поскольку он касался бы не образа, а истинное, поскольку коснулся бы истины? Рождая же и питая добродетель истинную, этот человек не сделался ли бы любезным богу и бессмертным больше, чем кто другой из людей?

Это-то, Федр и прочие, говорила Диотима; а я верил и, уверившись сам, стараюсь уверять и других, что помощника человеческой природе лучшего, чем это стяжание — Эрот, иметь нелегко. Посему-то утверждаю, что Эрота должен чтить каждый человек; да и сам я чту дело эротическое, особенно подвизаюсь в нем и внушаю то же другим — как теперь, так и

всегда, — сколько могу, восхваляю силу и мужество Эрота. Прими же, Федр, если хочешь, эту речь за похвальное слово Эроту, а если нет — назови ее чем угодно и каким нравится тебе именем.

Когда Сократ сказал это, одни стали хвалить, а Аристофан, так как в речи Сократа указано было на его слова, намеревался что-то говорить. Но вдруг вместе со стуком в сенную дверь произошел шум, и слышен был голос как бы гуляк и флейтистки. Тут Агафон сказал:

— Мальчики! Посмотрите и, если это кто-нибудь из друзей, — зовите; а нет — говорите, что мы не пьем, но уже пошли на покой.

Спустя некоторое время на дворе послышался голос Алкивиада, который был очень пьян, и, с криком спрашивая, где Агафон, приказывал вести себя к нему. Тогда флейтистка и некоторые другие спутники взяли его, привели к нам и поставили у дверей, увенчанного густым плющом и фиалками и имевшего на голове множество лент.

— Здравствуйте, друзья, — сказал он, — примите в свою попойку человека очень пьяного. Разве уйдем мы отсюда, не обвязавши Агафона, к которому пришли? Вчера-то, говорит, я не имел возможности прийти, а теперь пришел — и вот на голове моей ленты, чтобы, сняв их с моей головы, обвязать ими голову, так сказать, человека мудрейшего и прекраснейшего. Но вы смеетесь надо мной как над пьяным? Смейтесь! Однако ж я хорошо знаю, что говорю правду. Говорите сейчас: войти мне под этим условием или нет? Будете пить со мной или не будете?

Тут все зашумели, предлагали ему войти и возлечь; да и сам Агафон звал его. И он, ведомый людьми, вошел и, снимая с себя ленты, чтобы обвязать ими хозяина, не заметил бывшего пред его глазами Сократа, но сел возле Агафона, между ним и Сократом, который, когда тот занимал место, отодвинулся. Севши же, Алкивиад стал обнимать и обвязывать Агафона; а Агафон сказал:

— Ребята, разуйте Алкивиада, чтобы возлечь ему третьим.

— Конечно, — сказал Алкивиад, — да кто же у нас тут третий-то сочашник? — И вдруг, обернувшись, увидел Сократа, увидевши же его, отскочил и вскричал: — О Геракл! Что это? Ты, Сократ, здесь, в засаде, чтобы опять подстеречь меня, как и всегда! Ты вдруг являешься там, где я менее всего ожидал твоего присутствия! Зачем ты сегодня пришел? Для чего здесь прилег? Видишь? Не подле Аристофана, который больше всех смешон и хочет смешить, — нет, ухитрился возлечь подле прекраснейшего из всех здесь находящихся.

— Агафон! — сказал Сократ. — Смотри, не защитишь ли ты меня. Любовь этого человека делает мне немало хлопот. Ведь с того времени, как он полюбил меня, нельзя мне ни взглянуть на кого-нибудь, ни поговорить с каким-нибудь красавцем; в своей ревности и зависти этот человек делает со мною чудеса — бранится и едва отводит от меня свои руки. Смотри же, чтобы он и теперь не сделал чего-нибудь; примири нас или, как скоро вздумает употребить насилие, защити, потому что я очень боюсь любовного его бешенства.

— Нет, — сказал Алкивиад, — между мной и тобой мира не будет, за это я опять стану мучить тебя. Теперь, Агафон, возврати мне, говорит, ленты, чтобы обвязать ими чудную голову этого человека, пусть он не порицает меня, что тебя-то я обвязал, а его, своими речами побеждающего всех людей — не только недавно, как ты, но и всегда, — вслед за тобой не обвязал.

Тут взял он ленты, возложил их на Сократа и занял место; усевшись же, сказал:

— Хорошо, друзья; вы, как мне кажется, трезвы — этого позволить вам нельзя, надобно пить, такое было у нас условие. И пока вы достаточно не упьетесь, распоряжение в попойке я беру на себя. Пусть же Агафон при-

несет большую, какая у него есть, чашу; или — не нужно, говорит, юноша! Принеси-ка лучше вон ту холодильную чашу, которая, на мой взгляд, вмещает в себе больше восьми котилов.

Наполнив его, он сперва выпил сам, потом велел налить для Сократа и в то же время сказал:

— Сократу, друзья, этот софизм ничего не значит: сколько поднеси ему, столько он и выпьет, а пьян никогда не будет.

Итак, когда мальчик налил, Сократ выпил. Но тут Эриксимах сказал:

— Что же это делается у нас, Алкивиад? Так-то ведь, занимаясь чашей, мы и не говорим, и не поем, а просто пьем, будто для утоления жажды.

Алкивиад же на это отвечал:

— Здравствуй, Эриксимах, лучший сын лучшего и умнейшего отца!

— То же и тебе, — промолвил Эриксимах, — да зачем пить-то?

— Как тебе угодно, надобно тебя слушаться. Врач драгоценнее многих других людей. Приказывай же что хочешь.

— Послушай-ка, — сказал Эриксимах. — Мы, прежде чем ты вошел, положили, чтобы, начав справа по порядку, каждый из нас произнес возможно лучшую похвальную речь Эроту. Вот все здесь находящиеся и говорили, но ты не говорил, а пил; поэтому должен теперь говорить, сказавши же, велеть Сократу что захочешь, а Сократ — следующему справа, и так все прочие.

— Хорошо говоришь ты, Эриксимах, — возразил Алкивиад, — но человек пьяный в произнесении речей с трезвыми не на одном уровне. Притом, почтеннейший, ужели веришь ты тому, что недавно говорил Сократ? Разве не знаешь, что все сказанное им имеет смысл противоположный? Ведь если я в его присутствии буду хвалить бога или другого человека, кроме него, — он не отведет от меня рук.

— Говори лучше, — сказал Сократ.

— Клянусь Посейдоном! — вскричал Алкивиад. — Не спорь против того, что в твоем присутствии я не буду никого хвалить.

— Так сделай, если хочешь, вот что, — сказал Эриксимах, — хвали Сократа.

— Как ты говоришь? — спросил Алкивиад. — Надобно, думаешь, Эриксимах, напасть на этого человека и помучить его пред вами?

— А у тебя что на уме? — промолвил Сократ. — Хочешь хвалить меня в смешную сторону? Или как поступишь?

— Буду говорить правду; только смотри, позволишь ли?

— Конечно, правду позволяю и приглашаю говорить.

— Не замедлю, — сказал Алкивиад, — а ты со своей стороны делай так: если я вымолвлю неправду, прерви меня и объяви, что тут ложь. Ведь по доброй воле я не солгу. Если же, говоря, буду припоминать непоследовательно — не удивляйся, потому что человеку, так нагруженному, исчислять твои странности по порядку — нелегко.

Хвалить Сократа, друзья, я намереваюсь подобиями. Может быть, он примет это в смешную сторону, но подобие будет для истины, а не для смеха. Так вот я говорю, что Сократ весьма похож на этих силенов, которые сидят в мастерских ваятелей, изображаются со свирелями или флейтами в руках и, раскрываясь пополам, дают видеть внутри себя изображения богов. Говорю также, что он походит на сатира Марсия. И по виду-то ты, Сократ, подобен им, в чем, вероятно, и сам не сомневаешься; а что подобен и в прочем, слушай далее. Насмешник ты или нет? Если не соглашаешься, предоставлю свидетелей. Не игрок ли ты на флейте? Даже более удивительный, чем Олимп, который обворожал людей силой своих уст при посредстве инструмента и песни которого иные поют еще ныне. Ведь Олимп играл на флейте, будучи научен этому искусству, говорю, Марсиа-

сом, которого песни, играет ли их хороший флейтист или плохая флейтщица, приводят человека в исступление сами собой и, как божественные, обнаруживают желание богов и людей посвященных; ты же тем только отличаешься от него, что производишь то же самое просто речами, без инструмента. В самом деле, когда мы слушаем кого другого, хотя бы иные речи говорил и хороший ритор, никому и нужды до того нет; а когда кто слушает тебя или передает какие-нибудь речи твои, то, пусть передаватель был бы и плох — женщина ли то, мужчина или дитя слушает их, — все мы поражаемся и бываем в исступлении. Да, друзья, если бы я не опасался показаться слишком пьяным, то с клятвою сказал бы вам, чтó перечувствовал сам от его речей и чтó чувствую еще ныне; потому что, когда слушаю его, сердце у меня бьется сильнее, чем у корибантов, и от речей его текут слезы. Вижу и весьма многих других, которые чувствуют то же. Слушая Перикла и иных отличных риторов, я полагал, что они хорошо говорят; однако же ничего такого не чувствовал, и не волновалась моя душа, не досадовала, зачем она находится в рабстве; напротив, этот Марсий часто настраивал меня так, что не стоит, казалось мне, жить, как я живу. И об этом, Сократ, не скажешь ты: неправда. Сознаю даже и теперь еще, что если бы и захотел слушать тебя, то не удержался бы, чтобы не чувствовать этого. Вот он заставляет меня согласиться, что, недостаточно еще радея о самом себе, я занимаюсь делами афинян, но я затыкаю уши и изо всей силы бегу от него, будто от сирены, чтобы, сидя здесь подле него, не состариться. Пред этим единственным из всех людей я чувствую то, чего никто во мне не подумал бы предполагать, — чувствую стыд в отношении к кому-нибудь. Только его я стыжусь. Сознавая свое бессилие противоречить, я, едва удаляюсь от него, тотчас поддаюсь лести и славе со стороны народа, поэтому укрываюсь от него и бегаю, а встречаясь с ним, стыжусь, что соглашался с его словами. И часто с удовольствием представлял бы я, что он не существует среди нас; но, если бы это и на самом деле случилось, хорошо чувствую, что скорбел бы гораздо более. Так я и не знаю, что мне делать с этим человеком.

От игры этого сатира то же чувствуют и многие другие, не только я, впрочем, вы уже слышали, как он похож на тех, кому я уподобил его, и какой дивной владеет он силой. Будьте уверены, что из вас никто не знает его: но я, так как уже начал, могу рассказать о нем. Вот вы видите, что Сократ расположен любить прекрасных, всегда бывает около них и поражается ими; но тут же — все ему не известно, ничего он не знает: такова его маска, не силеновская ли она? Именно силеновская! Ведь эту-то одежду надевает он сверху, как изваянный силен; внутри же, когда раскроется, вам известно, друзья-сочашники, сколько набито в нем рассудительности. Знайте, что, если кто и прекрасен, ему нет нужды; такого он презирает столько, что и не подумал бы, — будь он хоть богат, имей хоть иное какое достоинство, ублажаемое чернью. Все эти приобретения не ценит он ни во что, равно как и нас, и всю свою жизнь проводит притворяясь и подшучивая над людьми. Не знаю, видел ли кто внутри его изображения — так чтобы он был серьезен и открыт, а я некогда видел, и они казались мне такими божественными, золотыми, прекраснейшими и чудными, что приказания Сократа надлежало исполнять споро. Полагая, что он серьезно расположен был к моей красоте, я считал это находкой и черезвычайным своим счастьем — в той мысли, что, доставляя удовольствие Сократу, услышу все, что он знает, ибо удивительно, как много рассчитывал на свою красоту. Размышляя таким образом, я сперва, по привычке иметь при себе провожатого, бывал с ним не один, а потом провожатого стал отсылать и оставался наедине. Надобно ведь высказать вам всю правду. Обратите же внимание, — и если солгу, ты, Сократ, обличи. Итак, друзья, был я с ним

с глазу на глаз и, думая, что вот он заведет со мною речь о том, о чем говорят наедине любящие с любимыми, радовался. Но ничего такого не бывало: побеседовав со мною, как обыкновенно, и проведши день, он пошел домой. После того я пригласил его вместе с собой к гимнастическим упражнениям и упражнялся, надеясь, что тут сколько-нибудь успею хотя бы в этом. Разделял мои занятия и он и часто боролся со мной, когда при этом никого не было... Но к чему говорить? Ничто не помогало. Наконец, так как успеха не было, вздумал я напасть на этого человека посильнее и не отставать, раз уж взялся, но разузнать, что это значит. Итак, я приглашаю его к ужину, замышляя против него точно любовник против любезного, но и тут он не с первого зова послушал меня, а со временем. Пришедши в первый раз, он поужинал и захотел уйти, и на ту пору я, удерживаемый стыдом, отпустил его. Впоследствии же был опять замысел: когда он поужинал, я заговорился с ним до глубокой ночи и, как скоро задумал он уйти, под предлогом позднего времени, заставил его остаться. Он лег спать на скамье, которая стояла подле моей, и склонившись на которую ужинал, и, кроме нас, в комнате не спал никто другой. До этого места рассказ мой мог идти хорошо, кому бы я ни рассказывал; но отсюда — вы не стали бы меня слушать, разве по пословице «Вино и с мальчиками, и без мальчиков говорит правду», да, впрочем, и потому, что, взявшись хвалить Сократа, несправедливо было бы, мне кажется, скрыть прекрасный его поступок. Притом и я тоже страдаю от укуса змеи; а говорят, что кто страдает от этого, тот рассказывать, каково его страдание, согласится лишь укушенным, так как они одни поймут и извинят все, что под влиянием своего страдания смел он наделать и наговорить. Итак, я укушен тем, что причиняет особенно тяжкую боль, укушен в то, что чувствует укус с особенною болью, — сердцем ли, душою или каким иным именем назовите это, — поранен и укушен философскими речами, которые, когда овладеют юной и даровитой душой, впиваются в нее ужаснее ехидны и заставляют делать и говорить что угодно. Но вместе с тем я вижу Федров, Агафонов, Эриксимахов, Павсаниев, Аристодемов, Аристофанов; о Сократе и других подобных что и говорить? Все вы знакомы с философским неистовством и вакханством, поэтому все вы услышите меня и извините в том, что делал я тогда и говорю теперь. А вы, рабы или кто бы ни был иной нечистый и необразованный, закройте свои уши большими дверями.

Итак, друзья, когда лампа была потушена и слуги вышли, мне показалось, что нечего с ним церемониться, надобно прямо сказать, что думаю. Толкнувши его, я спросил:

— Спишь ты, Сократ?

— Нет еще, — отвечал он.

— Знаешь ли, что мне показалось?

— Что особенно? — спросил он.

— Мне кажется, — сказал я, — что ты один достойный меня любовник и, по-видимому, только медлишь открыться мне в этом. А я думаю так: считаю безумием не доставить тебе удовольствия и в этом, и в ином, если бы, например, нужны были тебе мое имущество или мои друзья. Ведь для меня нет ничего важнее того, чтобы стать, насколько возможно, лучше, а для этого, думаю, нет у меня помощника превосходнее тебя. Так, не доставляя удовольствия такому человеку, гораздо больше стыдился бы я пред людьми умными, чем, доставляя его, стыдно было бы мне пред толпой и безумцами.

Выслушав это, он иронически и свойственным себе образом сказал:

— Любезный Алкивиад! Ты, должно быть, в самом деле хорош, когда действительно так думаешь обо мне, как говоришь; и если я обладаю такой силой, благодаря которой ты можешь сделаться наилучшим, то видишь во мне

чрезвычайную красоту, которая несравненно превосходнее твоего благообразия. Поэтому коль уж, видя ее, ты решаешься вступить со мной в общение, обменять красоту на красоту, то думаешь воспользоваться от меня немалым — хочешь вместо мнимых прелестей приобрести истинные, замышляешь на действительное золото променять медь. Но рассматривай лучше, почтеннейший, чтобы не утаилось от тебя мое ничтожество. Да, око ума начинает смотреть остро, когда зрение глаз теряет свою силу; а ты еще далек от того.

Выслушав это, я сказал:

— По-моему, пусть так, и я ничего не говорил иного, чем думал; а ты рассуди сам с собой, что почитаешь лучшим и для тебя, и для меня.

— Это-то хорошо ты говоришь, — сказал он. — В настоящее время, рассудив, мы будем делать то, что покажется нам наилучшим в отношении и к этому, и ко всему иному.

Слушая все это и говоря, я полагал, что мои слова поранили его, будто пущенные стрелы, поэтому, встав и не позволяя ему более говорить, накрыл его моим одеялом (ибо была зима) и, легши под его плащ, обнял своими руками этого божественного и поистине удивительного человека и проспал с ним всю ночь. И об этом опять ты не скажешь, Сократ, что я лгу. После такого моего поступка как решительно победил он меня! Как презрел, осмеял, унизил мою красоту! А я думал, друзья судьи, что она-то нечто значит (ведь вы судьи Сократовой гордости). Будьте уверены, клянусь богами, что я встал, не иначе проспавши с Сократом, как если бы спал с отцом или старшим братом. После того какая, думаете, занимала меня мысль? Я почитал себя, конечно, униженным, однако же восхищался природой Сократа, его рассудительностью, мужеством и тем, что встретился с таким человеком, какого, по уму и твердости, встретить никогда не думал; так что мне не приходило даже в голову ни за что сердиться на него и лишить себя общения с ним, ни то, каким бы способом привязать его к себе. Ведь я хорошо знал, что деньгами во всяком случае еще менее можно ранить его, чем мечом Аякса; а то, чем только и думал поймать его, мне не удалось. Итак, я недоумевал и, порабощенный этим человеком, как никто другой никем другим, продолжал общаться с ним.

Все это происходило со мною прежде; потом оба мы участвовали в потидейском походе и там имели общий стол. В то время своими трудами он превосходил не только меня, но и всех других. Когда где-то запертые, что на походе бывает, мы принуждены были голодать — другие, в сравнении с его терпением, не значили ничего. Зато когда всего было вдоволь, он был способен насладиться всем в одиночку. Когда его принуждали пить, он был впереди всех, и, что особенно удивительно, пьяным никогда не видывал его никто — что докажет он, по-видимому, и сегодня. Что же касается перенесения зимнего холода — а морозы там страшные, — то он проявлял чудеса и другие, в том числе и следующее: когда однажды случился жесточайший мороз и никто не выходил из дома, или если и выходил, то не иначе как закутавшись, обувшись и обернув ноги войлоком и овечьей кожей, — он в это время вышел, имея на себе такую одежду, какую обыкновенно носил прежде, и босыми ногами ходил по льду легче, чем другие обутыми. Солдаты смотрели на него как на человека, презирающего их.

Что это так, то уж так, а что он,

Дерзкорешительный муж, наконец предпринял и исполнил

там, на походе, — стоит послушать. Как-то утром он встал и задумался, а так как дело у него не спорилось, успеха не было, то он не переставал размышлять и настойчиво исследовал, стоя на месте. Вот уже и полдень, и многие, заметив его отсутствие, рассказывали друг другу, что Сократ с раннего

утра стоял и о чем-то думал. Наконец некоторые из ионийцев, ввечеру, после ужина, так как тогда было лето, вынесши свои постели из домов, чтобы спать на открытом воздухе, стали вместе караулить, будет ли Сократ стоять и ночью. Оказалось, что он стоял до рассвета, до солнечного восхода, а потом, помолившись солнцу, пошел и скрылся из глаз!

Не угодно ли также знать, каков он в сражениях? Тут-то уже особенно надобно отдать ему справедливость, потому что, когда происходила битва, за которую военачальники дали мне награду, никто другой из людей, кроме него, не спас меня: он не хотел оставить меня, раненого, но сохранил и мое оружие, и меня самого. Я тогда же, Сократ, просил военачальников, чтобы они наградили тебя; и за это ты, конечно, не будешь порицать меня, равно как не скажешь, что я лгу. А когда военачальники, имея в виду мои заслуги, хотели наградить меня — с твоей стороны было больше усердия, чем со стороны начальникєв, чтобы я получил ее скорее, чем ты. Стоило, друзья, посмотреть на Сократа и в то время, когда войско бежало от Делии. Мне случилось тогда быть конным, а ему пешим. По рассеянии воинов, начал отступать и он вместе с Лахесом. Вот я встречаю их, вижу и тотчас возбуждаю к благодушию, говоря, что не оставлю их. Здесь мои наблюдения над Сократом были еще лучше, чем при Потидее, потому что сам я, сидя на коне, чувствовал меньше страха, стало быть, мог видеть, насколько имел он больше присутствия духа, чем Лахес; потом мне показалось, что он и здесь, как там, говоря твоими словами, Аристофан, шел величаво, с презрительным взглядом, спокойно смотря на друзей и врагов; так что для каждого и на весьма далеком расстоянии ясно было, что если тронуть этого человека — он будет сильно защищаться. Потому-то безопасно прошли и тот и другой; ибо мужей, так настроенных во время войны, почти не трогают — преследуют только тех, которые бегут без оглядки. Можно бы похвалить в Сократе и иное многое, что столь же удивительно; но те иные его дела, может быть, нашлись бы и в ком другом, а по этим нет подобного ему между людьми — ни из древних, ни из современных, — эти достойны всякого удивления. Ведь каков был Ахиллес, таким могут изображать и Брасида, и иных; и опять — каков Перикл, такими описываются и Нестор, и Антенор, а есть и другие, которых изображают подобными чертами. Но каков этот человек по странной своей природе и каковы его речи — такого, хоть ищи, не найдешь и приблизительно похожего ни между нынешними, ни между древними, разве уподобишь его тем, о ком я говорю, — уподобишь и самого, и речи его не из людей кому-нибудь, а силенам и сатирам. В самом деле, в начале своего рассказа я пропустил, что и речи его очень походят на открытых силенов. Ведь кто захотел бы слушать рассуждения Сократа, тому они сперва показались бы очень смешными: внешней одеждой их служат такие слова и выражения, что походят на кожу насмешника сатира; потому что он толкует о больших ослах, о каких-то медниках, да о сапожниках, да о кожевниках и, по-видимому, всегда говорит то же через то же, его речами всякий человек неопытный и бездумный стал бы смеяться. Но кто заглянет в эти речи открытые и проникнет внутрь их, тот сперва найдет отлично умными, потом божественными, заключающими в себе множество изображений добродетели и простирающимися на многое, особенно же на все то, что должен созерцать человек, желающий быть добрым и честным.

Вот, друзья, то, что я хвалю в Сократе; примешаны в моей речи вам и нанесенные мне оскорбления, за которые я порицаю его. Впрочем, он наносил их не мне одному, но и Хармиду, сыну Главкона, и Эвтидему, сыну Диоклея, и весьма многим иным, обманывая которых, будто любовник, вместо любящего становился скорее сам любимым. Говорю это и тебе,

Агафон: не обманывайся им, но, зная, что мы терпели, будь осторожен, чтобы ты, по пословице, не оказался умен задним умом, как ребенок.

Когда сказал это Алкивиад, признание его в том, что он как будто и теперь еще любит Сократа, пробудило смех. А Сократ проговорил:

— Ты, Алкивиад, мне кажется, трезв, потому что иначе, прикрываясь таким хитрым оборотом, не решился бы утаивать цель, для которой все это произнес и которую в конце сам же указываешь, говоря будто мимоходом, что словами своими ты имел в виду поссорить меня с Агафоном — в той мысли, что я должен любить тебя и никого другого, а Агафон должен быть любим тобою и никем другим. Но ты не утаился: эта сатировская и силеновская твоя драма сделалась явной. Пусть, любезный Агафон, она не будет иметь успеха; распорядись так, чтобы никто не поссорил меня с тобою.

А Агафон на это сказал:

— Ты, должно быть, Сократ, в самом деле говоришь правду — заключаю это из того, что и возлег он посредине между мною и тобою, желая разделить нас. Но это ему не удастся; пойду к тебе и возлягу.

— Конечно, — сказал Сократ, — возляг здесь, ниже меня.

— О Зевс! — воскликнул Алкивиад. — Что я опять терплю от этого человека! Он везде решается опережать меня. Но если уж не иначе, почтеннейший, то позволь Агафону возлечь хоть между нами.

— Да невозможно, — сказал Сократ, — ведь ты хвалил меня, так теперь я должен хвалить его как возлежащего у меня справа. Если же Агафон будет возлежать за тобой, то ему придется хвалить опять меня, прежде чем он будет хвалим мною. Оставь же, добряк, и не завидуй моим похвалам, направляемым к юноше, потому что мне очень хочется хвалить его.

— Увы, Алкивиад! — воскликнул Агафон. — Никак не могу здесь остаться, но тотчас же перемещусь, чтобы выслушать похвалу от Сократа.

— Да, уж обыкновенно так, — промолвил Алкивиад. — В присутствии Сократа привлечь к себе красавцев другому нельзя. Вот и теперь нашел же он причину, да еще какую уважительную, — поместить за собой этого.

Тут Агафон встал, чтобы лечь за Сократом; но вдруг у дверей явилась огромная толпа гуляк и, так как двери, после того как кто-то вышел, оставались незатворенными, ввалилась прямо к ним и возлегла. Тогда поднялся большой шум, был брошен всякий порядок и все принуждены были пить много вина. Поэтому Эриксимах, Федр и другие некоторые, говорит Аристодем, пошли домой, а сам он заснул и спал очень долго, потому что ночь была длинная. Проснулся он уже по наступлении дня, при пении петухов, и, проснувшись, увидел, что одни спали, другие ушли; бодрствовали только Агафон, Аристофан и Сократ и пили из большого фиала по порядку справа. При этом Сократ разговаривал с ними; но тех речей, говорил Аристодем, я не припомню, потому что от дремоты начала их не слышал. Главное, Сократ заставлял их согласиться, что один и тот же человек может уметь написать комедию и трагедию и что по искусству трагик есть комик. Принуждаемые к согласию, они наконец от дремоты не могли достаточно за ним следовать, и сперва заснул Аристофан, а потом, по наступлении уже дня, и Агафон. Сократ же, усыпив их, встал и ушел; последовал за ним, по обычаю, и я. Мы отправились в Ликей, где он умылся и, проведя день по своему всегдашнему обычаю, ввечеру возвратился домой и успокоился.

Федр, или О любви

В диалоге участвуют:

ФЕДР, СОКРАТ

Сократ. А, любезный Федр! Куда и откуда?

Федр. От Лисия, сына Кефала, Сократ; иду прогуляться за городской стеной: я ведь провел у него все время, с самого утра. А по дорогам прогуливаюсь потому, что исполняю предписание моего и твоего друга Акумена: он говорит, что прогулка там не столь утомительна, как в дромах.

Сократ. Акумен говорит хорошо, друг мой. Так Лисий уже в городе?

Федр. Да, у Эпикрата, в том доме Морихия, что подле олимпийского храма.

Сократ. Чем же вы там занимались? Уж конечно, Лисий угощал вас речами.

Федр. Узнаешь, если имеешь досуг идти и слушать меня.

Сократ. Как, разве ты думаешь, что для меня, говоря словами Пиндара, не выше и самого недосуга слушать о твоей беседе с Лисием?

Федр. Так иди же.

Сократ. Лишь бы говорил.

Федр. Изволь, Сократ. Да это как раз и пристало бы тебе послушать, потому что предмет нашей беседы — не знаю, уж отчего так получилось, — случился любовный. Лисий, видишь ли, написал, каким образом одного красавца сманивал человек, в него не влюбленный. Но хитрость-то именно в следующем: он говорит, что должно быть благосклонным более к тому, кто не любит, нежели к тому, кто любит.

Сократ. О благороднейший человек! Если бы он еще написал, что лучше быть благосклонным к бедному, чем к богатому, лучше к старику, чем к молодому, и так обо всем, что выгодно для меня и для многих из нас! Подобные речи как были бы любезны и полезны народу! Теперь у меня такая охота слушать, что если бы ты свою прогулку сделал даже к Мегаре и, дошедши до ее стен, по совету Геродика, предпринял обратный путь, то и тогда я не отстал бы от тебя.

Федр. Что ты это говоришь, почтеннейший Сократ? Могу ли я, человек простой, надлежащим образом припомнить все, что Лисий, превосходнейший из нынешних писателей, сочинял долго и на досуге? Куда уж мне! Хотя, конечно, я более хотел бы этого, чем большого богатства.

Сократ. О Федр, если я не знаю Федра, то забыл и себя; но нет — ни то ни другое. Мне очень хорошо известно, что, слушая речь Лисия, он слушал ее не один раз, но приказывал повторять себе многократно, и Лисий охотно повиновался. Ему и этого было мало; наконец он взял свиток, пересмотрел все, что особенно хотел, просидел над этой работой с самого утра и потому, клянусь собакой, изучив наизусть все сочинение, если только оно не слишком длинно, и утомившись, как мне кажется, пошел прогуляться. Пошел он за городскую стену, чтобы предаться размышлению, но встретился с человеком, который страдает недугом слушания речей,

увидел его — увидел и, обрадовавшись, что найдет в нем такого же поклонника, приказал ему идти с собой. Когда же этот любитель речей стал просить его пересказать слышанное, он начал жеманиться, как будто бы ему не хотелось; а окончил бы тем, что пересказал бы и насильно, если бы не слушали его по доброй воле. Итак, сделай теперь, Федр, по моей просьбе то, что весьма скоро сделаешь ты и без просьбы.

Федр. Для меня и в самом деле гораздо лучше пересказать тебе как могу. И ты, кажется, не оставишь меня, пока я как-нибудь не закончу своего рассказа.

Сократ. Да и очень справедливо тебе кажется.

Федр. Я так и сделаю. Но ведь слова-то, в самом деле, Сократ, я всего менее заучил, а мысли о том, какие преимущества на стороне влюбленного и невлюбленного, заметил почти все и, начиная с первой, в общих чертах и по порядку изложу тебе каждую.

Сократ. Покажи наперед, любезный, что ты там держишь в левой-то руке, под плащом. Я догадываюсь, что это-то и есть у тебя та самая речь. А если так, то вот какое имей обо мне понятие: сколько я ни люблю тебя, но не допущу, чтобы ты учил меня и в присутствии Лисия. Ну-ка покажи.

Федр. Перестань, Сократ. Ты лишаешь меня надежды испытать с тобой свои силы. Но где же нам расположиться для чтения?

Сократ. Повернем сюда и пойдем по берегу Илиса, а потом сядем себе в тиши, где понравится.

Федр. Кстати, кажется, случилось, что я босиком: ты-то уж всегда так. Освежая ноги водою, мы будем идти с большею легкостью и приятностью, особенно в это время дня и года.

Сократ. Иди же вперед и смотри, где бы нам присесть.

Федр. Видишь ли тот высокий платан?

Сократ. Так что же?

Федр. Под ним есть тень и легкий ветерок, на той мураве мы можем сесть, а если захотим, то и лечь.

Сократ. Ступай же.

Федр. Скажи мне, Сократ, не здесь ли то место на Илисе, с которого, говорят, Борей похитил Орифию?

Сократ. Да, говорят.

Федр. Так неужели здесь? Воды действительно приятны, чисты и прозрачны, так что только девицам и резвиться в них.

Сократ. Не здесь, а ниже, стадии две или три не доходя до храма Агры. Там, кажется, есть и жертвенник Борею.

Федр. Что-то не заметил. Но скажи, ради Зевса, Сократ, думаешь ли ты, что это предание справедливо?

Сократ. Не было бы странно, если бы я, подобно людям мудрым, и не верил ему. Умствуя, как они, я сказал бы, что Борей был ветер, который, когда Орифия резвилась с Фармакеей на ближних скалах, низверг ее оттуда. Это-то и подало повод говорить, что покойница увлечена Бореем, иначе, с Аресова холма; ведь рассказывают и так, что он похитил ее не отсюда, а оттуда.

Я думаю, Федр, что для подобных детских сказок нужен человек очень сильный, трудолюбивый и не слишком избалованный счастьем, по той единственно причине, что, кроме сего, ему надобно еще трудиться над исправлением вида гиппокентавров, потом химер, за которыми нахлынет целая стая горгон, пегасов и других необыкновенных природ, ужасающих своим множеством и своею уродливостью. Если бы неверующий, пользуясь какою-то дикою мудростью, захотел басне о каждом из этих чудовищ придать некоторое правдоподобие, то ему понадобилось бы много досуга,

а у меня для этого его вовсе нет. Причина та, друг мой, что я еще не могу, по смыслу дельфийской надписи, познать самого себя, а ведь смешным представляется, не зная этого, исследовать чужое. Итак, оставляя подобные предания в покое и веря тому, что о них думают, я, как сейчас сказано, рассматриваю не это, а себя: зверь ли я, много сложнее и яростнее Тифона, или животное кротчайшее наипростейшее, носящее в своей природе какой-то жребий божественности и незлобия. Но позволь мне прервать свою речь, друг мой; не это ли то дерево, к которому ты вел нас?

Федр. Да, это самое.

Сократ. Клянусь Герой, прекрасное убежище! Этот платан очень развесист и высок, рост и тень этого агнца превосходны — и какова же сила его цвета! Он может распространять благовония по всему месту. Или опять — этот текущий из-под платана игривый источник столь холоден, что прохлада его вод ощутима даже для ноги. Судя по девическим изображениям и статуям, можно полагать, что это место было посвящено каким-нибудь нимфам и Ахелою. Сверх того, если угодно, как приятен и сладок здесь ветерок! Его летний шелест вторит хору цикад. Но всего роскошнее эта мурава; легкая покатость ее обещает склоненной голове удобное положение. Отличный проводник ты, любезный Федр!

Федр. А ты-то, чудак, представляешься чрезвычайно странным. Ты просто говоришь так, что походишь не на местного жителя, а на какого-нибудь иностранца, которому нужен проводник. Как же можно не отправляться из города в окрестности и даже, кажется, вовсе не выходить за его стену!

Сократ. Извини, почтеннейший, я ведь любознательный, но поля и деревья не хотят ничему научить меня, а люди — в городе. Вот ты-то, кажется, нашел средство вывести меня за город; потому что ты, подобно тому как ведут за собой голодную скотину, показывая ей зеленую ветвь или какой-нибудь плод, показываешь мне речи в свитке и, по-видимому, намерен водить меня по всей Аттике куда угодно. Впрочем, пришедши теперь сюда, я думаю лечь. А ты, избрав положение, удобнейшее для чтения, начинай читать.

Федр. Так слушай:

«О моих делах ты знаешь и, как я думаю, слышал, что они будут полезны нам, если это состоится. Надеюсь, что ты не отвергнешь моей просьбы — именно потому, что я не влюблен в тебя. Влюбленные, когда страсть умолкает, раскаиваются в добрых своих делах, а у невлюбленных нет времени, в которое надлежало бы им раздумывать, — оттого что они всего лучше заботятся о домашнем, делают добро не по необходимости, а произвольно, сколько позволяют им силы.

Притом влюбленные наблюдают, что худого произошло у них из-за любви и что сделали они хорошего, и, присоединяя к этому понесенные хлопоты, думают, что их любимцам давно уже воздана должная благодарность. Напротив, невлюбленные по этой самой причине не могут ни выдвинуть предлогом нерадение о домашних, ни считать понесенные хлопоты, ни искать в этом причин размолвки с ближними; так что, отклонив столько зол, им не остается ничего более, как усердно делать все, что признают они для себя приятнейшим.

Притом опять, если влюбленных надобно высоко ценить, потому что они, как говорят, слишком любят тех, в кого влюблены, и что, в угоду своим любимцам, готовы словом и делом ненавидеть всех прочих, то легко понять, что те же самые влюбленные, если слова их справедливы, каждого из будущих своих любимцев предпочтут настоящим, причем даже в том случае, если тот захочет причинить им зло. Да и как можно подобное дело вверять человеку, впавшему в столь великое несчастье, что его никакой опытный человек

не мог бы отвратить? Ведь они и сами признаются, что более страдают, чем мыслят здраво, и, зная худое состояние своих мыслей, не имеют силы владеть собой. Как же могут здравомыслящие почитать хорошим то, чего желают такие больные? К тому же если бы ты захотел избрать самого лучшего из влюбленных, то избирал бы из немногих, а избирая из прочих, кто для тебя пригоднее, будешь избирать из многих. Ведь гораздо более надежды встретить человека достойного дружбы в толпе многочисленной.

Если же ты боишься установившегося обычая, то есть как бы люди, узнав об этом, не стали поносить тебя, то влюбленные, думая, будто и другие завидуют им, как сами они друг другу, вероятно, с высокомерием расскажут и тщеславно откроют всем, что они недаром хлопотали; напротив, невлюбленные, будучи лучше их, вместо людской молвы изберут самое лучшее.

И еще, влюбленных по необходимости замечают, видя, как они и с какою заботливостью следуют за любимцами; так что, когда им случится разговаривать между собой на виду у людей, все думают, что разговор у них либо о прошедшей, либо о будущей страсти; напротив, невлюбленных никто не станет винить за беседу, зная, что нужно же говорить о дружбе или о каком ином удовольствии.

Притом если страшит тебя мысль, что нашей дружбе трудно быть постоянной и что в случае нашего разлада, хотя бы и от другой причины, мы оба подвергнемся неприятностям, то еще более, конечно, должен ты страшиться влюбленных, представляя, что потеря всего для тебя драгоценного нанесет величайший вред тебе одному. Ведь они огорчаются всякой безделицей и думают, что все направлено к их вреду, а потому удаляют своих любимцев от обращения с другими, боясь, что они найдут в ком-нибудь либо богача, который превосходит их своими деньгами, либо ученого, который выше их по уму, — вообще опасаются силы каждого, кто приобрел какое-нибудь благо. Внушая тебе держаться вдали от подобных людей, они ставят тебя вне дружеского общества; а когда ты, имея в виду свое, станешь размышлять лучше их — выйдет размолвка. Напротив, те, которые выиграли желаемое дело не любовью, а добродетелью, не будут завидовать общающимся с тобой людям, а возненавидят не желающих этого в той мысли, что последние оказывают тебе презрение, а первые — услужливость. Следовательно, есть надежда, что отсюда произойдет гораздо более дружеских, чем враждебных чувств.

Сверх того, многие из влюбленных обретают страсть к телу, прежде чем узнали нрав и разведали о других свойствах, так что им еще не известно, захотят ли они остаться друзьями и тогда, когда страсть умолкнет. Что же касается до невлюбленных, то и прежде, будучи дружны, они делали это; а потому невероятно, чтобы их дружбу уменьшило такое дело, из которого для них проистекает удовольствие, скорее она останется памятником для будущего.

К тому ж, вверившись мне, ты, должно быть, сделаешься лучше, чем вверившись влюбленному; потому что влюбленные кроме истинно хорошего хвалят всякое слово и дело, частично из боязни быть отвергнутыми, а частично оттого, что под влиянием страсти и сами-то хуже понимают.

Ведь любовь показывает вещи так: несчастным она представляет в мрачном виде и то, что в других не возбуждает никакой скорби, а счастливых заставляет хвалить и не достойное удовольствия. Посему о любимых гораздо приличнее жалеть, чем завидовать им.

Если же ты вверишься мне, то я буду обращаться с тобой не служа только настоящему удовольствию, но думая и о будущей пользе, не подчиняясь любви, но владея собой, не ссорясь особо из-за безделицы, но гневаясь легко и лениво даже за проступки важные, прощая невольные преступле-

ния и стараясь отклонить от произвольных. Все это будет ручаться за долговременность нашей дружбы.

Если же тебе кажется, что дружба не может быть прочна без любви, то заметь, что мы не дорожили бы, следовательно, ни сыновьями, ни отцами, ни матерями и не имели бы верных друзей, с которыми соединяемся не этою страстью, а иными отношениями.

Притом если должно быть благосклонным особенно к людям, имеющим нужду, то из прочих приличнее делать добро не самым лучшим, а тем, которые более нуждаются, потому что за избавление себя от величайшего зла они воздадут и величайшую благодарность. Стало быть, на частный праздник надобно приглашать не друзей, а просителей и людей, имеющих нужду в утолении голода: они будут и ласкать тебя, и ухаживать за тобой, и провожать тебя до дверей, и обнаруживать тебе свое удовольствие, и выражать немалую благодарность, и желать всех благ.

Впрочем, следует быть благосклонным к людям, может быть, не слишком нуждающимся, а к тем, которые имеют более возможности благодарить тебя, не к любящим только, а к стоящим дела, и не к тем, которые будут наслаждаться твоей красотою, а к тем, которые поделятся с тобой своим имуществом, когда ты постареешь. Это не те, что, сделавши дело, будут хвастаться перед другими, а те, что, удерживаясь стыдом, постараются перед всеми хранить молчание. Это не кратковременные твои угодники, а друзья — неизменные и на всю жизнь. Оставив страсть, они не будут искать предлога к ссоре, но станут проявлять свою добродетель и тогда, когда красота увянет.

Помня все доселе сказанное, заметь и то, что влюбленных друзья вразумляют, так как они позволяют себе действительно злое дело; а невлюбленных никто из домашних и никогда не бранит, что будто бы этим они делают себе зло.

Может быть, ты спросишь меня, всем ли невлюбленным я тебе советую оказывать благосклонность; но ведь и влюбленный, думаю, не приказывает тебе быть одинаково расположенным ко всем влюбленным, потому что и здравое размышление не позволяет почитать каждого достойным равной благосклонности, да и невозможно тебе успеть в своем желании скрыться от других. Надобно, чтобы из этого дела не вытекало никакого вреда и чтобы польза была обоюдная.

Теперь я сказал все, что, по моему мнению, сказать надлежало; если же ты желаешь еще чего, что почитаешь пропущенным, то спрашивай».

Что, Сократ, как тебе кажется речь? Не правда ли, что черезвычайная по всему, а особенно со стороны языка?

Сократ. Чудесная, друг мой, я поражен, и притом глядя на тебя, Федр, смотря, как ты во время чтения будто бы таял от чтения. Будучи уверен, что такие вещи известнее тебе, чем мне, я следовал за тобой; а следуя за твоей восторженной головой, и сам приходил в восторг.

Федр. Ну, ты, уж кажется, шутишь?

Сократ. Как думаешь, я шучу, а не серьезно говорю?

Федр. Вовсе нет, Сократ. Но, ради Зевса, покровителя дружбы, скажи по правде, кажется ли тебе, что кто-нибудь другой из греков может рассуждать о том же предмете более и лучше?

Сократ. Что? Значит, я и ты должны теперь хвалить эту речь уже не за одну ясность, круглоту и точность выражений, но и за то, что писатель сказал в ней все нужное? Если надобно, доставим тебе это удовольствие, хотя последнего свойства в ней я, по своему тупоумию, не заметил. Ведь мое внимание, действительно, было обращено на одну ораторскую ее сторону, а в этом-то отношении и сам Лисий, думаю, не признал бы себя дос-

таточным. Да и действительно, мне показалось, Федр, если ты не иначе понимаешь дело, что Лисий об одном и том же говорит два-три раза, значит, он не слишком способен рассуждать об одном и том же много или, быть может, он просто не заботился об этом. По-видимому, он забавлялся, стараясь показать, что умеет об одном и том же говорить и так, и иначе, и в обоих случаях отлично.

Федр. Пустяки, Сократ; это-то особенно и следует взять в расчет. Лисий в своем предмете не упустил из виду ничего, о чем стоило сказать; так что к сказанному им невозможно прибавить что-либо иное, достойное большей и длиннейшей речи.

Сократ. Все еще не могу поверить тебе. Если я соглашусь с тобой, то меня обличат мудрые мужчины и женщины древности, говорившие и писавшие о том же предмете.

Федр. Кто же это? Где ты слышал что-нибудь лучше этого?

Сократ. Вдруг теперь сказать не могу; но явно, что от кого-то слышал — либо от прекрасной Сапфо, либо от мудрого Анакреонта, либо от какого-нибудь повествователя. Но к чему догадки? Грудь моя как-то полна, почтеннейший, и я чувствую, что сам, кроме сказанного, могу сказать иное и не хуже. А так как самому мне никогда бы не придумать подобных мыслей — это дело известное, сознаюсь в своем невежестве, — то остается, думаю, заключить, что я почерпнул их из каких-то чужих источников и через слух влил их в себя, как в сосуд, а потом, по тупости памяти, и забыл, как и от кого слышал их.

Федр. Прекрасно сказано, благороднейший человек. Но если, несмотря на мою просьбу, ты не можешь припомнить, от кого и как слышал свои мысли, то сделай же, что говоришь: обещай, не повторяя написанного в этом свитке, сказать о том же предмете иное, что было бы лучше и не менее; а я обещаю, по примеру девяти архонтов, поставить в Дельфах золотое, во весь рост изображение не только самого себя, но и тебя.

Сократ. Ты прелюбезный и как будто в самом деле золотой Федр, когда понимаешь мои слова так, что Лисий во всем ошибся и что вместо всего этого можно сказать другое. Такой неудачи не случается, думаю, и с самым плохим писателем. Пример тут же, в самом содержании речи. Кто говорит, что лучше быть благосклонным к нелюбящему, нежели к любящему, тот упустит ли, думаешь, из виду хвалить благоразумие одного и порицать безумие другого? Ведь это необходимо, и неужели тут можно высказать нечто иное? Нет, я полагаю, что это-то надобно допустить и простить говорящему. В подобных речах должно хвалить не изобретение, а расположение; напротив, где такой необходимости не представляется и где изобретение было трудно, там кроме расположения ценится и изобретение.

Федр. Соглашаюсь с твоим мнением, потому что ты говоришь последовательно. Скажу же и я так: даю тебе предложение, что любящий страдает более нелюбящего, и если ты скажешь об этом что-нибудь иное, большее и достойное большего развития, чем сказал Лисий, то стоять тебе вычеканенным в Олимпии, близ священного приношения Кипселидов.

Сократ. Ты серьезничаешь, Федр, полагая, что я, по поводу твоей любви, решился шутить над тобой; ты таки думаешь, что я и в самом деле намерен сказать нечто другое, более разнообразное, чем сказал мудрый Лисий.

Федр. Что касается до этого, друг мой, то ты попал в свою же ловушку: тебе не остается ничего более, как говорить сколько можешь. А чтобы избавиться от необходимости вымышлять грубые остроты комиков и обмениваться ими, то поберегись и не заставляй меня повторить собственные твои слова: «Если я, Сократ, не знаю Сократа, то забыл и себя», также:

«Хотел бы говорить, да жеманится». Подумай-ка, ведь мы не уйдем отсюда, пока ты не выскажешь всего, чем, как признался, полна твоя грудь. Здесь мы одни в пустом месте; я сильнее и моложе тебя — так из всего этого ты поймешь смысл моих слов. Не дожидайся же принуждения, лучше говори по собственной охоте.

Сократ. Ох, почтеннейший Федр! Ведь я покажусь смешным, когда со своим простоумием и без приготовления буду состязаться с отличным писателем.

Федр. Знаешь ли что? Перестань притворяться передо мной, ведь у меня есть нечто, что заставит тебя говорить.

Сократ. Ты не скажешь такого.

Федр. Так скажу же, вот тебе честное слово! Даже клянусь тебе кем? Которым богом? Ну хочешь — этим платаном, а? Не произнеси ты речи в сравнение с Лисиевой — никогда никакой другой и ничьей не покажу тебе и не прочитаю.

Сократ. Ах злодей! Умел же найти средство заставить любителя речей исполнять свою волю!

Федр. Ну как еще увернешься?

Сократ. Как более, если уж ты так поклялся? Могу ли удержаться от такого лакомства?

Федр. Говори же.

Сократ. Знаешь ли, что я сделаю?

Федр. Что такое?

Сократ. Буду говорить закрыв глаза, чтобы как можно скорее закончить и чтобы, не смотря на тебя, не заикаться от стыда.

Федр. Только говори, а там делай что хочешь.

Сократ. Придите же, о музы Лигурии, получившие это прозвание либо от вида своих песнопений, либо от музыкального поколения лигуров, придите и помогите мне начать свое слово, к произнесению которого принуждает меня этот превосходный человек. Пусть друг его, и прежде казавшийся ему мудрым, теперь покажется еще мудрее.

Итак, был себе мальчик или, лучше, изнеженный ребенок, очень красивый. Его окружало великое число друзей, из которых один отличался особенной хитростью. Любя мальчика, как и другие, он уверял, что не любит его, и однажды начал доказывать, что к нелюбящему надо иметь больше благосклонности, чем к любящему. Вот что говорил он:

Людям, приступающим с размышлением к какому-нибудь совещанию, мальчик мой, всегда необходимо для начала узнать, о чем будет совещание, а иначе погрешности неизбежны. Между тем многие и не замечают, что им неизвестно существо каждого из предметов. Почитая себя знатоками, они не хотят при самом начале понять силу вопроса и оттого впоследствии расплачиваются, то есть бывают не согласны ни с самими собой, ни с другими. Итак, я и ты не должны подвергаться тому, в чем упрекаем прочих, но, когда предложен нам вопрос, кого лучше избрать себе другом — любящего или нелюбящего, мы обязаны наперед условиться в понятии, что такое любовь и в чем состоит она, а потом, приняв это понятие за основание, смотря и ссылаясь на него, исследовать, полезна ли она или вредна.

Всякий знает, что любовь есть некоторая страсть; известно также, что страсть к прекрасному свойственна и нелюбящему; итак, чем отличить любящего от нелюбящего? Надобно заметить, что в каждом из нас есть господствующие и руководительные идеи, вождению которых мы повинуемся: одна — врожденная страсть к удовольствиям, другая — приобретенное мнение, влекущее к наилучшему. Эти идеи у нас бывают то согласны, то враждебны между собой, и иногда одна из них берет перевес, иногда

другая. Если пересиливает мнение и разумно ведет человека к наилучшему, то такому перевесу мы даем имя рассудительности, а когда овладевает им страсть и бессмысленно влечет его к удовольствиям, управляющую им силу называем необузданностью. Впрочем необузданность имеет много названий, потому что она многочисленна и разновидна; и какой из ее видов в человеке особенно проявляется, такое получает он и имя, а названия хорошего и почтенного не удостаивается. Например, страсть к еде, получая перевес над расположением к наилучшему и над всеми другими страстями, называется обжорством и сообщает свое имя тому, кто ее имеет. Явно также, какое название дает человеку господствующая страсть к пьянству, когда она управляет им. Вообще, очевидно, каковы должны быть имена родственных с этими страстей, когда какая-нибудь из них становится владычествующей.

Причина, почему предварительно говорится обо всем этом, явствует почти сама собой: сказанное как-то яснее того, что не сказано. Страсть, чуждая ума и получившая перевес над мнением, стремящимся к правому; страсть, влекущаяся к удовольствию красоты и сильно укрепляющаяся от течения в нее других, сродных с нею страстей, направленных к красоте телесной, страсть, побеждающая вождением и заимствовавшая свое имя от самой силы, — эта страсть есть любовь.

Не замечаешь ли и ты, любезный Федр, как я, что во мне действует божественное вдохновение?

Федр. В самом деле, Сократ, ты, против обыкновения, так и увлекаешься каким-то потоком речи.

Сократ. Слушай же меня и молчи. Видимо, это место действительно священное, а потому не удивляйся, если во время своей речи и я часто буду пленником нимфы. Ведь и теперь-то сказанное почти уже звучит дифирамбом.

Федр. Весьма справедливо.

Сократ. А все ты причиной. Однако ж слушай далее, иначе наитие, пожалуй, и оставит меня. Да об этом пусть печется бог, а мое дело — продолжать беседу с мальчиком:

Хорошо, мой милый; теперь предмет нашего совещания высказан и определен. Будем же, смотря на него, говорить о прочем, то есть что полезного или вредного получит от любящего и от нелюбящего тот, кто им уступает?

Кто покорствует страсти и служит удовольствию, тому необходимо сделать своего любимца для себя самым приятным. Больному же все приятно, что не противится; а что лучше его или равно ему, то враждебно. Поэтому любящий не потерпит, чтобы его любимец был либо лучше его, либо равен ему, но приготовит в нем лицо ниже и хуже себя. А ниже умного бывает невежда, ниже мужественного — трус, ниже говоруна — бессловесный, ниже быстрого — медленный. Если в любимце находится столько или более умственных недостатков, частично приобретенных, частично врожденных, то любящий необходимо радуется последним, первые же старается скорее создать, чем лишиться настоящего удовольствия.

Таким образом, он непременно бывает завистлив и становится причиной великого вреда, запрещая любимцу входить во многие полезные сообщества, через которые он мог бы развиться в мужа, — а еще более вредит ему, запрещая те беседы, благодаря которым он развил бы свой ум. Именно такова божественная философия: от нее любящий непременно гонит прочь своего любимца, боясь, как бы он не одумался. Вся его забота клонится к тому, чтобы последний ничего не знал и чтобы, видя только любящего, был для него самым приятным, а для себя самым вредным. Итак, что касается ума, то человек, одержимый любовью, есть попечитель и товарищ, ни к чему не годный.

После этого надобно рассмотреть, каково попечение его о состоянии тела, как заботится о покорном себе теле тот, для кого необходимо приятное предпочитать доброму. Мы увидим, что он преследует какого-нибудь неженку, а не черствого, воспитанного не под солнечными лучами, а в густой тени, не знакомого с мужскими трудами и сухим потом, но привыкшего к нежной и женоподобной жизни, украшающегося чужими красками и косметическими средствами, за недостатком собственных, и любящего все в этом роде. Дело ясное, о котором не стоит более и говорить. Мы определим это одной общей чертою и потом перейдем к другому. Ведь при взгляде на подобное тело — как на войне, так и в иных нужных и важных случаях — враги делаются смелее, а друзья и сами любящие робеют. Истина ясная, оставим ее.

Теперь следует сказать, какую пользу или вред доставляет сообщество и попечение любящего по отношению к имуществу любимца. Всякому, без сомнения, известно, а особенно любящему, что он более всего желал бы видеть своего любимца лишенным самых милых, самых добрых и самых божественных достояний, то есть желал бы видеть его без отца, без матери, без родственников и друзей, которых считает помехой для себя и укором за сладкое с ним обращение. Что же касается больших денег или другого имения, то владеющего этим, думает он, нелегко поймать, а если он и пойман, то нелегко делается ручным. Оттого любящий по всей необходимости завидует любимцу, когда тот богат, и радуется, когда он лишился имения. Кроме того, ему хотелось бы, чтобы любимец его как можно долее оставался безбрачным, бездетным и бездомным, потому что он желает как можно долее наслаждаться приятностью своего обращения с ним.

Есть тут много и других зол, но какой-то демон примешал к ним удовольствие в настоящем, подобно тому как к лести — страшному зверю и великой гибели — природа примешала какую-то тонкую приятность. Можно порицать площадную женщину как существо вредное; можно порицать и иное подобное тому в нашей всякой всячине, что, однако ж, ежедневно доставляет нам особенное наслаждение; но любящий для любимца не просто вреден, он и по ежедневному обращению с ним всего несноснее. Ведь есть старинная пословица, что возраст возрасту рад, потому, думаю, что равенство лет, располагая людей к подобным удовольствиям, через то рождает в них дружбу; впрочем, и их связь все-таки наконец насыщается. Но что сказать о необходимости, которая считается тяжелой для всякого и во всем? А между тем ею-то особенно, кроме неравенства лет, любящий связывает любимца. Старик, обращаясь с молодым, добровольно не оставляет его ни днем ни ночью, но возбуждается необходимостью и тревогой такой страсти, которая, посредством непрестанного прилива удовольствия, направляет к любимцу и его зрение, и слух, и осязание, и все чувства, так что, прильнув к нему, он всецело к его услугам. И при всем том последний-то какое получает отсюда утешение, какую радость, чтобы подобное препровождение времени не надоело ему до крайности? Какая радость смотреть на старое и некрасивое лицо, обставленное всем прочим, о чем и говорить и слушать неприятно, да еще, по требованию необходимости, и прикасаться к нему? Что за удовольствие — остерегаться караульных, подсматривающих за ним всегда и во всяческих отношениях, слушать неблаговременных и приторных хвалителей или принимать укоризны, которые и от трезвого несносны, а от пьяного, кроме того, еще срамны, потому что пьяный позволяет себе невыносимую и слишком откровенную дерзость?

Притом влюбленный, пока любит, бывает вреден и неприятен, а оставив любовь, впоследствии становится еще неверным в отношении к тому, кого прежде едва мог удерживать в несносном обращении с собой множе-

ством клятв и просьб, соединенных со многими обещаниями и питавших надежду на будущие блага. В то время когда эти обещания надлежало бы выполнить, он, вместо любви и неистовства, находит в себе другого начальника и повелителя, то есть ум и рассудительность, и, переменившись, забывает о любимце. Последний, разговаривая с ним будто с прежним, напоминает ему о всех делах и словах и требует себе благодарности; а он от стыда и сказать не смеет, что переменился, да и не знает, как теперь, под руководством ума и рассудительности, выполнить клятвы и обещания тогдашней безумной власти, как сделать прежнее, не делаясь похожим на прежнего и опять — тем же самым. Таким образом, вот он и беглец. Не связываясь более необходимостью страсти, бывший любовник изменяется и бежит, остракон перевернулся, — а тот с негодованием и проклятиями преследует его, вовсе не зная поначалу, что надобно оказывать благосклонность не тому, кто любит и неизбежно бывает безумен, а лучше тому, кто не любит, да имеет ум; в противном случае ему придется отдать себя человеку неверному — брюзгливому, завистливому, неприятному, вредному, и для имущества и для состояния тела, — а еще более вредному по отношению к воспитанию души, драгоценнее которой нет и не будет ничего ни для людей, ни для богов. Тебе, мальчик, надобно заметить и узнать то, что дружба любовника не соединена с благожелательством, но служит насыщению влюбленного, как пища.

Как волки любят ягнят, так любовники мальчиков любят.

Вот и все, Федр; более не услышишь от меня, здесь да будет конец моей речи.

Федр. А ведь я думал, что она на половине, что ты будешь говорить еще о благосклонности к нелюбящему и покажешь происходящие из этого выгоды. Зачем же остановился, Сократ?

Сократ. Заметил ли ты, почтеннейший, что я говорю уже героическими стихами, а не дифирамбами, хотя только то и делал, что порицал? Так что же мне, по твоему мнению, придется делать, когда я начну хвалить другого? Разве ты знаешь, что нимфы, влиянию которых я умышленно подвергнут тобой, сами вдохновят меня? Скажу коротко: противоположное тому, за что мы порицали одного, находится в другом. К чему много слов? Довольно сказано об обоих, пусть моя речь претерпит то, что следует ей претерпеть. Теперь я перехожу на другой берег реки, прежде чем ты принудишь меня к чему-нибудь большему.

Федр. Только не прежде, Сократ, чем пройдет зной. Разве не видишь, что почти полдень, и притом так называемый жгучий? Подождем же здесь и поговорим о прежнем предмете, а когда будет прохладнее — пойдем домой.

Сократ. Если дело зайдет о речах, то ты, Федр, божественный, просто дивный человек. Мне кажется, из всех произнесенных в твое время речей никто не произвел их столько, сколько ты, либо сам говоря, либо каким-нибудь образом заставляя говорить других. Исключаю из этого сравнения одного только Симмия Фиванского; прочие же далеко ниже тебя. Вот и теперь опять ты, кажется, будешь причиной того, что я скажу нечто вроде речи.

Федр. О, это не объявление войны! Но как и что такое скажешь ты?

Сократ. Лишь только я подумал, мой милый, перейти через реку, вдруг явилось мне то божественное, столь привычное знамение; а оно всегда удерживает меня, как скоро я располагаюсь что-нибудь сделать. Словно бы послышался в то мгновение некий голос, запрещавший переходить, прежде чем очищусь от греха против божества. Видимо, и я прорицатель, конечно, неважный, однако ж, как и плохие грамотеи, хотя бы для себя одного дос-

таточный. Теперь хорошо знаю свой грех. Так вот, друг мой, и душа есть нечто провещевающее. Меня что-то тревожило и тогда еще, когда я говорил речь; меня, по примеру Ивика, пугала мысль, как бы не приобрести чести от людей ценой заблуждения касательно богов. Теперь я чувствую свою вину.

Федр. Так что же ты скажешь?

Сократ. Ужасную речь, Федр, ужасную! Ты сам подал повод и заставляешь меня говорить ее.

Федр. Как так?

Сократ. Безумную и даже нечестивую; а такой речи что может быть ужаснее?

Федр. Конечно, ничего, если только говоришь правду.

Сократ. Да как же? Эроса не признаешь ли ты сыном Афродиты и одним из богов?

Федр. Полагают.

Сократ. Но полагает не Лисий и не твоя речь, которую ты произнес моими завороженными тобой устами. Если Эрос есть то, что действительно есть, а именно бог или нечто божественное, то он не какое-нибудь зло. Между тем в обеих своих речах мы представили его чем-то злым. Стало быть, по отношению к нему наши речи согрешили. И глупость-то их довольно еще тонка: не заключая в себе на самом деле ни здравого смысла, ни уважения к истине, они еще тщеславились собой, будто дельные, и обманывали нас как людей ничтожных. Итак, мне необходимо очиститься, друг мой. Древний же способ очищения тех, кто погрешил в учении о богах, известен был не Гомеру, а Стесихору. Лишенный зрения за то, что порицал Елену, Стесихор не был так недогадлив, как Гомер, но, обладая талантом музыкальным, тотчас узнал причину своего несчастья и немедленно сказал:

Нет, мой неверен стих,
Ты на разубранный корабль не восходила,
В Пергам троянский не плыла.

И, написав всю покаянную песнь, так называемую палинодию, он вдруг прозрел. В настоящем случае я буду умнее их именно тем, что, не ожидая, пока понесу наказание за порицание Эроса, постараюсь произнести ему палинодию — уже с открытой головой, а не как прежде, закрывшись от стыда.

Федр. Для меня, Сократ, ничего не может быть приятнее этих слов.

Сократ. Значит, и ты тех же мыслей, добрый мой Федр, что наши речи — моя и прочитанная тобой в свитке — обе бесстыдны. Если бы какой-нибудь благородный человек кроткого нрава, любящий кого-нибудь или некогда любимый, случайно услышал от нас, что любовники за безделицу платят величайшей ненавистью и своим любимцам завидуют и вредят, то разве не подумал бы, что он слышит людей, воспитанных, вероятно, между матросами, которые не имеют истинного понятия о любви благородной, и разве согласился бы с нами в том, в чем мы порицаем Эроса?

Федр. Может быть, Сократ, клянусь Зевсом.

Сократ. Итак, стыдясь подобного человека и боясь Эроса, я хочу горечь прежних нелепостей заглушить сладостью нового слова. Советую и Лисию как можно скорее написать, что ради подобных побуждений надобно оказывать благосклонность более любящему, чем нелюбящему.

Федр. Поверь, что так и будет. Когда ты скажешь похвальное слово любовнику, я непременно заставлю и Лисия написать речь о том же предмете.

Сократ. Верю, пока ты будешь тот же, кто теперь.

Федр. Так говори смело.

Сократ. Но где тот мальчик, к которому я обращался? Надобно, чтобы

он слушал меня; в противном случае, пожалуй, поспешит оказать благосклонность нелюбящему.

Федр. Он очень близко возле тебя всякий раз, когда пожелаешь.

Сократ. Итак, заметь, прекрасный мальчик, что прежняя речь принадлежит Федру, сыну Питокла из Мирринуса; а теперь я произнесу слово Стесихора Евфемова, гимерейца. Оно гласит следующее. Та речь несправедлива, которая говорит, что когда есть возлюбленный, ему надобно быть более благосклонным к нелюбящему, надобно будто бы потому, что первый находится в состоянии исступления, а последний — в здравом уме. Это было бы сказано хорошо, если бы исступление мы могли просто считать злом; но оно иногда бывает даром божиим и в этом случае становится источником величайших благ. Например, хотя дельфийская прорицательница и додонские жрецы находились в состоянии исступления, они делали весьма много добра и частным людям, и вообще Греции, а в состоянии спокойного размышления или мало, или вовсе ничего. Если бы мы стали говорить о Сивилле и всех других, кто, обладая божественным даром пророчества, верно предсказал многим и много такого, что исполнилось в будущем, то нам пришлось бы говорить долго о том, что всякому известно. Впрочем, нельзя не сослаться и на свидетельство древних, которые, устанавливая значение имен, не считали исступления чем-то постыдным или бесчестным, иначе прекрасного искусства судить о будущем не назвали бы исступлением («манией»): очевидно, оно хорошо (если дается богом), когда получило такое имя. Между тем наши современники по неопытности вставили в это слово букву «тау» и предсказание у них стало мантикой (гаданием). Подобным образом угадывание будущего, совершаемое умными людьми по полету птиц и по другим знакам, древние называли «ойнононистикой», так как здесь человеческому разумению присоединяется «нус» («ум») и «история» («знание»), а нынешние почтили ради вышности это слово омегой и говорят: «ойноистика». Так вот, насколько совершеннее и почтеннее пророчество в сравнении с гаданием по птицам — здесь и имя лучше, и дело в сравнении с тем делом, — во столько же исступление, даруемое богом, по понятию древних, лучше здравомыслия, бывающего в людях.

Случалось также, что, когда какие-либо семьи, вследствие древнего гнева богов, подвергались болезням и величайшим бедствиям, среди них являлось исступление и, пророчествуя, указывало, кому требовалось, избавление. Оно прибегало к молитве и служению богам, удостаивалось очищения и освящения и возвращало здравие на время настоящее и будущее всякому, кто имел его, избавляя от страданий собственно исступленного и одержимого.

Третий род одержимости и исступления бывает от муз: овладевая нежной и девственной душой, возбуждая и восторгая ее к одам и другим стихотворениям и украшая в них бесчисленные события старины, это исступление дает уроки потомству. Кто идет к вратам поэзии не исступленный музами — в той мысли, что и одно искусство сделает его поэтом, — тот и сам несовершенен, и его поэзия, как произведение рассудочного человека, исчезает перед поэзией исступленного.

Вот как много, да еще и более, прекрасных дел производит исступление, когда оно ниспосылается богами! Итак, мы не боимся его и никакая речь не заставит нас своими угрозами избрать в друзья человека здравого, предпочтительно перед имеющим исступленный ум. Пусть она торжествует победу, доказывая, что боги не к добру посылают любовь в сердце любящего и любимого; мы докажем противное, что исступление дается богами ради величайшего благополучия. Впрочем, наши искусники этому доказательству не поверят, а поверят ему мудрецы. Мы сперва вникнем в божественную и

человеческую природу души и постараемся верно уразуметь ее в состоянии действия и страдания. Начало нашего доказательства следующее:

Всякая душа бессмертна, ибо то, что движется, всегда бессмертно; а то, что сообщает движение другому и само движется от другого, — в том прерывистость движения соединяется с прерывистостью жизни. Итак, одно только движущееся само по себе, поскольку оно не оставляет себя, никогда не перестает двигаться и даже служит источником и началом движения других движущихся предметов. Но начало не имеет начала, потому что от начала должно было произойти все, что произошло, самому же началу произойти не из чего; а если бы оно произошло из начала, то уже не было бы таковым. Если же начало не имеет начала, то не может и разрушиться, потому что, разрушившись, оно и само не произойдет из другого и другое не произойдет из него; поэтому все должно произойти из начала. Итак, начало движения движется само по себе: это само движимое не может ни прейти, ни разрушиться; иначе за его разрушением следовало бы падение и остановка всего неба, всего рождения, и не было бы уже причины, по которой движимое снова пришло бы в движение.

Если же самодвижное мы назвали бессмертным, то никто не постыдится сказать, что такова сущность души, что так и надобно понимать ее, потому что всякое тело, движимое извне, не одушевлено; а движущееся изнутри, само из себя, называется одушевленным, что и составляет природу души. Поскольку это так и самодвижимое есть не что иное, как душа, то душа безначальна и бессмертна.

О ее бессмертии — довольно; теперь скажем о ее идее. Исследовать, какова эта идея, есть дело божественное и требующее долгого времени, а показать, чему она подобна, — человеческое и более краткое. Итак, возьмемся за последнее.

Мы уподобим ее нераздельной силе крылатой парной колесницы и возничего. Кони богов и все возничие сами по себе, конечно, добры и произошли от благородных; а у других это смешано. Во-первых, это наш правитель правит конями; во-вторых же, один из коней у него прекрасен и добр, да и произошел от таких же родителей; а другой и произошел от противоположных тому, и сам по себе инаков. В результате управление нами по необходимости затруднительно и неудобно.

Теперь постараемся высказать, откуда получило свое имя смертное и бессмертное существо. Вся душа печется о всяком неодушевленном: она обтекает целое небо и, по различию мест, является в различных видах. Душа совершенная и пернатая носится в воздушных пространствах и обустраивает весь мир, а растеряв перья, влечется вниз — до тех пор, пока не встретится с чем-нибудь твердым, где, нашедши себе жилище и тело и двигаясь собственной силой, называется в целом составе существом, сложенным из души и тела, и получает имя смертного.

Понятия же о бессмертном нельзя приобрести никаким умозаключением. Не видав и достаточно не разумея бога, мы представляем его каким-то бессмертным существом, имеющим также тело и душу; только тело и душа в нем вечно соединены между собой. Впрочем, пусть это будет и зовется так, как угодно богу. Мы обратимся к причине, по которой душа лишилась перьев или полиняла. Причина эта следующая:

Сила пера состоит обыкновенно в том, чтобы тяжелое поднимать на высоту, в пространство воздуха, где обитает поколение богов. И так как душа более, чем телесному, причастна божественному, божественное же есть прекрасное, мудрое, доброе и все тому подобное, то этим-то особен-

но питаются и взращиваются крылья души, а от постыдного, злого и противного высшему они ослабевают и гибнут.

Итак, великий вождь на небе, Зевс, едет первый на крылатой своей колеснице, устраивая везде порядок и объемля все своею заботливостью. За ним следует воинство богов и гениев, разделенное на одиннадцать отрядов; потому что одна только Гестия остается в жилище богов, прочие же, в числе двенадцати, поставленные начальниками, предводительствуют каждый вверенным себе отрядом.

И какое множество восхитительных зрелищ в пределах неба! Сколько там путей, по которым протекают блаженные боги, исполняя всякий свое дело! Следуют же они за Зевсом, поскольку всегда хотят этого и могут, так как ненависть находится вне сонма богов.

Но, отправляясь на праздник и пир, они поднимаются к вершине по эгиде небесного свода. А уж там колесницы богов, послушные их управлению, катятся ровно и легко, а прочие же с трудом, потому что конь, причастный злу, не будучи должным образом выращен возничими, как-то тяжел, порывается и тяготеет к земле. Отсюда в душе рождаются беспокойство и упорная борьба.

Души, называемые бессмертными, достигнув вершины и выйдя за пределы неба, становятся на хребте его. Стоя на нем, они вращаются вместе с небесным сводом и созерцают занебесное.

Наднебесного пространства, вероятно, не воспел никто из здешних поэтов и никогда не воспоет, как надобно. Оно таково — осмелимся уж наконец высказать истину, особенно когда говорим об истине, — оно есть сущность бесцветная, необразная, неосязаемая, действительно сущая и созерцаемая одним правителем души — умом; род истинного знания только около нее имеет свое место.

Итак, мысль бога, питающаяся умом и чистым веданием, и мысль всякой души, любящей принимать должное, радуются, что по временам видят сущее, и, усматривая истину, насыщаются и наслаждаются ею, пока вращающаяся орбита не придет опять в то же положение. Во время этого кругооборота она созерцает справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание, и не такое, какое рождается или заключается одно в другом, как это бывает теперь у нас, но знание, находящееся в истинно сущем. Насладившись созерцанием тех истинно сущих предметов, она снова спускается во внутреннюю часть неба и идет домой. По возвращении же ее возничий, поставив коней к яслям, дает им амброзии и, сверх того, поит их нектаром.

Такова жизнь богов. Что же касается до прочих душ, то одни из них, те, кто лучше иных следует за богами и, подражая им, проникает головою возничего во внешнее место и увлекается небесным сводом, но им не дают покоя кони, и они с трудом созерцают сущее; а другие то проникают, то опускаются и, понуждаемые конями, иное видят, иного — нет. Некоторые же, наконец, сколь сильно они ни хотят подняться вверх, от слабости погружаются, падают стремглав, попирают, давят друг друга и стараются войти в мир явлений одна прежде другой. Отсюда — волнение, толкотня и черезвычайно обильно выступающий пот. Многие из них в этом случае, от глупости возничих, становятся калеками, многие сильно ломают крылья, а все вообще, после таких трудов, остаются не посвященными в созерцание сущего и идут питаться пищей мнения.

Но отчего это великое стремление видеть поле истины и то, где она находится? Оттого, что приличная пища благороднейшей части души добывается только с той пажити и природа пера, облегчающая душу, питается только той пищей. Да таково и определение Адрастеи, что, следуя по сто-

пам бога и отчасти видя истину, душа до другого кругообращения остается благополучной и если всегда может делать то же, то никогда не повредится. Напротив, когда, не имея силы следовать за богом, она ничего не видит и, подвергшись какому-нибудь бедствию, помрачается забвением и злом, так что тяжелеет и, отяжелев, роняет перья и падает на землю, тогда есть закон — при первом рождении не поселять ее ни в какую животную природу. Много созерцавшую определено вводить в зародыш человека, имеющего быть или философом, или любителем прекрасного, или каким-либо музыкантом, или поклонником красоты, вторую за тем — в будущего законного государя, либо в военачальника, либо в правителя; третью — в политика, в домостроителя или в добытчика; четвертую — в трудолюбивого гимнаста либо в будущего врачевателя тела; пятую — в человека, имеющего вести жизнь прорицателя или посвященного; шестая будет прилична поэту или иному миму; седьмая — художнику либо земледельцу; восьмая — софисту или народному льстецу; девятая — тирану. И во всех этих состояниях, живя праведно, она получает лучшую участь, а неправедно — худшую.

Но в состояние, из которого вышла, каждая возвратится не прежде, чем через десять тысяч лет; потому что до того времени она не окрылится, разве что то будет душа человека, без хитрости философствующего или философски любящего юношей. Такие души, если они трижды сряду избирали одну и ту же жизнь, за три своих тысячелетних кругооборота наконец окрыляются и в трехтысячном году отходят; прочие же, совершив первый период, являются на суд, и по приговору суда одни из них, сошедши в подземные жилища, получают там наказание, а другие возводятся судом на некое небесное место и живут в соответствии с тем, как жили в образе человека. В тысячном же году те и другие отправляются для получения и избрания второй жизни и избирают, какую каждая хочет. Тогда человеческая душа переходит и в жизнь животного, а из животного, бывшая некогда человеческой, — опять в человека, потому что никогда не видавшая истины не получит этого образа. Ведь человек должен познавать истину под формой так называемого эйдоса, который составляется из многих чувственных представлений, приводимых рассудком воедино, а это делается через воспоминание о том, что душа знала, когда сопровождала бога, и, презирая все называемое ныне существующим, приникала мыслью к истинно сущему. Потому-то достойно окрыляется только мысль философа, так как его воспоминание по мере сил всегда направлено на то, чем божествен бог. Пользуясь правильно такими-то воспоминаниями, человек достигает полного посвящения и один бывает истинно совершенен. Правда, чуждый житейских забот и преданный божественному, он терпит укоризны толпы как помешанный, но толпа не замечает, что он пребывает в состоянии исступления.

Так вот куда привела нас речь о четвертом роде исступления! В нем находится тот, кто, видя здешнюю красоту и воспоминая о красоте истинной, окрыляется и, окрылившись, пламенно желает лететь ввысь. Еще не имея сил, он уже, подобно птице, смотрит вверх, а о дольнем не заботится, как будто и в самом деле безумен. Такой восторг, по самому происхождению своему, лучше всех восторгов — и для того, кто сообщает его, и для того, кому он сообщается. Причастный такому исступлению любитель прекрасного называется влюбленным. Всякая человеческая душа, как сказано, по природе своей созерцала сущее, иначе и не вошла бы в это животное.

Но вспоминать на основании здешнего о тамошнем легко не для всякой души; это нелегко и для тех, чье созерцание там было кратковременным, и для тех, кто, ниспав сюда, подвергся бедствию, то есть, под влиянием чего-то чуждого уклонившись к неправде, забыл о виденных им некогда священ-

ных предметах. Остается немного душ, у которых еще довольно памяти, да и те, видя какое-нибудь подобие тамошнего, так поражаются им, что выходят из себя и, не имея достаточно разборчивого чувства, сами не понимают, что значит их страсть. Притом в здешних подобиях вовсе нет отблеска справедливости, рассудительности, как и всего другого, что для души драгоценно. Приступая к образам с тусклыми своими орудиями, совсем не многие, да и то с трудом, созерцают вид того, что изображено.

Восхитительно было зреть красоту тогда, когда, вместе со счастливым хором следуя — кто за Зевсом, а кто за кем-либо другим из богов, — мы наслаждались дивным видением и зрелищем и посвящены были в тайну, блаженнее которой и назвать невозможно, когда мы праздновали ее как непорочные и чуждые зла, ожидавшего нас в будущем. Допущенные к непорочным, простым, постоянным и блаженным видениям и созерцая их в чистом сиянии, мы и сами были чисты и не погребены в этой оболочке, которая теперь называется телом и которой мы связаны, как улитки.

Итак, пусть будет заслугой воспоминания то, что при его посредстве тоска по тогдашнему породила ныне такое длинное рассуждение. Что же касается красоты, то она блистала, как сказано, существуя еще там, с видениями; пришедши же сюда, мы заметили живость ее блеска и здесь, и заметили это яснейшим из наших чувств. Ведь между телесными чувствами зрение считается у нас самым острым, которым, однако ж, разумность не постигается; иначе она возбудила бы сильнейшую любовь, если бы могла представить зрению столь же живой образ себя и все достойное любви в себе. Ныне этот жребий принадлежит единой красоте; ей только суждено быть нагляднейшей и любезнейшей. Впрочем, тот, кто был посвящен в таинства слишком давно, или тот, кто развратен, не сильно стремится отсюда туда, к красоте самой в себе, когда на ком-нибудь здесь видит ее имя: он смотрит на нее без уважения и, ища удовольствия, решается покрыть, по обычаю, четвероногого и оплодотворить ее. Думая о сладострастии, он не боится проводить жизнь в наслаждении, не сообразном с природой. Напротив, только что посвященный, созерцавший много тамошнего, при взгляде на богообразное лицо, хорошо отпечатлевшее на себе красоту или какую-нибудь бестелесную идею, сперва приходит в трепет и объемлется каким-то страхом тамошнего; потом, присматриваясь, чтит его как бога и если бы не боялся прослыть слишком исступленным, то приносил бы жертвы своему любимцу, будто священному изваянию или богу. Это видение красоты, как бы через действие страха, изменяет его, бросает в пот и разливает в нем необыкновенную теплоту.

Принимая через орган зрения истечение прекрасного, которым увлажняется природа пера, он становится теплым, а посредством теплоты размягчается все, что относится к возрастанию и что прежде, находясь в состоянии затвердения, препятствовало росту. Когда же приток пищи открылся, ствол пера, вздымаясь и поспешно выбегая из корня, разрастается во всех видах души, потому что некогда вся она была перната. В это время душа цельным своим существом кипит и брызжет, и какое страдание бывает от зубов, когда они только начинают расти, то есть зуд и несносное раздражение десен, то же самое терпит и душа человека, начинающего взращивать перья: в этот момент она испытывает жар, раздражается и чувствует щекотание.

Взирая на красоту мальчика и принимая в себя вытекающие из нее частицы — недаром это именуют желанием, — она увлекается и получает теплоту, чувствует облегчение от скорби и радуется. Когда же остается одна, отверстия, из которых спешат выбиться перья, засыхают, а засыхая, сжимаются и замыкают в себе ростки. Эти ростки — вместе с вожделением, —

замкнутые внутри, бьются как пульс и толкаются во всякий прегражденный выход; так что душа, уязвленная со всех сторон, мучится и терзается, и только одно воспоминание о прекрасном радует ее.

Смешение этих противоположностей повергает душу в странное состояние: находясь в межчувствии, она неистовствует и, как бешеная, не может ни спать ночью, ни оставаться на одном месте днем, но бежит со своей жаждой туда, где думает увидеть обладателя красоты; а увидевши его и оживившись в своем вожделении, дает простор тому, что прежде было заперто, и, успокоившись, освобождается от уязвлений и скорби и в эти минуты питается сладчайшим удовольствием. Поэтому произвольно не оставляет она своего красавца и никого не почитает ничего прекраснее его. Тут забываются и матери, и братья, и друзья; тут нет нужды, что через нерадение гибнет имущество. Презрев все обыкновенные правила своей жизни и приличия, которыми прежде тщеславилась, она готова рабствовать и валяться где попало, лишь бы быть ближе к своему желанному, потому что не только чтит его как обладателя красоты, но и находит в нем единственного врача величайших своих скорбей.

Эту-то страсть, прекрасный мальчик, к которому направлена моя речь, люди называют Эросом; но, услышав, как называют ее боги, ты по молодости справедливо будешь смеяться. Об Эросе есть два стиха, которые, как я полагаю, заимствованы из тайных стихотворений какими-нибудь подражателями Гомеру. Из этих стихов один очень нескромен и слишком нестроен. Поют их так:

Это пернатое люди все называют Эротом;
А у богов, за птичий похоти зуд, оно — Птерос.

Приведенным стихам можно верить и не верить, но причина и страсть людей любящих именно в этом.

Итак, когда под власть того носящего пернатое имя подпадает кто-нибудь из последователей Зевса, он может нести тяжелейшее бремя. Напротив, пойманные Эросом и как-нибудь обиженные любимцем слуги и спутники Ареса бывают кровожадны и готовы принести в жертву своей страсти и себя, и любимца. То же и по отношению к каждому богу: кому из них кто следовал, того и чтит, тому и подражает, так и живет; пока не развратится и не совершит первого пути бытия, в таких и находится связях и сношениях с любимцами и прочими людьми.

Посему каждый избирает себе Эроса красоты по нраву, создает и украшает его, будто статую самого бога, с намерением приносить ему в жертву свое почитание и свои восторги. Так, например, следовавшие за Зевсом ищут в своем любимце души какой-то зевсоподобной, то есть наблюдают, философ ли он и вождь по природе, и если находят его и любят, то употребляют все силы, чтобы сделать его таким. Люди этого рода, хотя бы прежде и не занимались подобными предметами, теперь решаются, откуда только можно, узнать их и сами доходят до них. Исследуя шаг за шагом природу своего божества через собственные усилия, они стяжают успех, потому что бывают принуждены неослабно взирать на бога; когда же постигают его своею памятью, тогда приходят в восторг, заимствуя от него нравы и наклонности, насколько может человек приобщаться божественному. И так как этим они почитают себя обязанными любимцу, то еще более любят его и, черпая свое сокровище из недр Зевса, подобно вакханкам, переливают его в душу любимца и стараются, чтобы он сколь можно более походил на их бога. Таким же образом последовавшие за Герой ищут любимца царственного и, нашедши его, поступают с ним точно так же.

Тот же обычай у спутников Аполлона и прочих богов: все ищут себе мальчика, идучи за своим богом, и как скоро имеют его, то, управляясь подражанием сами, посредством убеждений и настроения, ведут и своего любимца к сообразным тому богу свойствам и к его идее, к стройности и порядку, насколько у каждого достает способностей. Они не действуют на избранного ни ненавистью, ни грубыми вспышками, но все свои действия согласуют со всевозможным старанием непременно привести его к совершенному подобию себе и тому богу, которому воздают почтение. Итак, заботливость и внутренние наставления людей истинно любящих, достигая своей цели, бывают прекрасным благодеянием избранному другу со стороны друга, исступленного любовью. Склоняется же избранный следующим образом:

Как при начале своей речи я разделил каждую душу на три вида и два из них представил под образом коней, а третий под образом возничего, так пусть это остается у нас и в настоящем случае. Но, сказав, что один конь добр, а другой нет, мы тогда не объяснили, в чем состоит доброта первого и зло последнего; объясним же теперь. Один из них отличной стати, с виду прям и хорошо сложен; шея его высока, нос дугой, шерсть белая, глаза черные; он любит честь, однако же вместе с тем рассудителен и стыдлив; он — друг истинной славы, не дожидается удара, но слушается одного приказания и слова. Напротив, другой — крив, безобразно расплылся в толщину и коренаст; шея его коротка, нос вздернут, шерсть черная, глаза синие и подернуты кровью; он друг похотливости и наглости, около ушей космат, глух ко всему и едва слушается бича и удил. Итак, когда возничий, видя любимое лицо, согревшее всю душу его теплотой чувства, возбуждается тревогами щекотания и страсти — один конь, послушный ему и в то время, как всегда, удерживается стыдом и умеряет себя, как бы не наскочить на любимца; напротив, другой не укрощается ни удилами, ни бичом, но, прыгая, насильственно тянет колесницу и, всячески надоедая как своему товарищу, так и возничему, понуждает их идти к любимцу и представить намеки на любовные наслаждения. Поначалу первый конь и возница с негодованием противятся ему, так как влекутся им к постыдному, ужасному и беззаконному, но потом, не видя конца злу, следуют его влечению, уступают ему и соглашаются действовать согласно его желанию.

Вот они уже близко и видят светлый взор любимца. В возничем, при взгляде на него, пробуждается воспоминание о природе красоты, которую, как утвержденную на непорочном основании, он снова созерцает с рассудительностью; созерцая же, поражается страхом и от благоговения, склоняясь на спину, он по необходимости так сильно тянет назад вожжи, что оба его коня садятся на крестцы — один охотно, потому что не имеет противного стремления, а другой, похотливый, — совершенно против воли. Отошедши далее, первый из них, от стыда и изумления, всю душу орошает пóтом, а последний, избавившись от боли, которую причинили ему узда и падение, и едва дыша от гнева, начинает браниться и сильно поносить как возничего, так и своего товарища, что по трусости и малодушию они нарушили порядок и согласие; потом, убеждая их снова подойти, едва уступает их просьбе отложить это до другого времени.

Когда же предназначенное время наступило, а добрый конь и возничий притворились, будто забыли, он напоминает — пускает в ход силу, ржет, влечет, заставляет снова приблизиться к любимцу и повторяет прежние свои слова, а приблизившись, сгибается, раскидывает хвост, закусывает удила и рвется с крайним бесстыдством.

Но возничий, наполняясь знакомым себе чувством, еще более прежнего переваливается как бы за перегородку козел и с такою силою оттягивает

узду из зубов похотливого коня, что обагряет кровью злоречивый его язык и скулы, повергает его на бедра и крестец и дает ему чувствовать боль. Терпя это часто, лукавый конь наконец оставляет свою похотливость, послушно следует воле возничего и при виде красавца чувствует страх, так что душа любящего теперь обращается с любимцем уже стыдливо и уважительно. Но как скоро последний, для любви непритворной и действительно чувствуемой, становится существом, равным богу, и предметом всякого почтения, то, располагаясь самой природой быть другом своего почитателя, он с его дружбой сочетает свою собственную. И если сперва, разубеждаемый товарищами детства или кем другим, что стыдно сближаться с любящим, он и убегает от него, то по прошествии некоторого времени возраст и потребность все-таки приводят его в сообщество с ним. Ведь нет такого определения судьбы, чтобы злому дружить со злым, а доброму не водить дружбы с добрым. Сближаясь же с любящим, вступая с ним в разговор и общение, вблизи он сильно поражается его благорасположением и чувствует, что перед боговдохновенною дружбою любящего дружба всех прочих друзей и домашних ничего не значит. Продолжение подобных действий и сближение с ним через прикосновение в гимназиях и других местах собраний создает источник того истечения, которое Зевс, по поводу любви его к Ганимеду, назвал влечением, переливаясь с обилием в любовника, частично остается в нем, а частично от полноты вытекает вне, то есть как ветер или звук, отражаясь от гладких и твердых тел, возвращается туда, откуда происходил, так и ток красоты через глаза — обыкновенным путем вхождения в душу — льется опять в красавца, а возвратившись в него и служа ему возбуждением, орошает поры перьев, способствует быстрейшему их вырастанию и душу любимца снова наполняет любовью.

Таким образом, он хоть и любит, но сам не знает что. Он и не понимает собственного чувства, и не может высказать его; то есть, подобно человеку, который, подхватив от другого глазную болезнь, не умеет найти ее причину, он забыл, что в любящем, как в зеркале, видит самого себя. Поэтому, когда один на глазах — другой, подобно первому, не чувствует грусти; а как скоро его нет, то опять, подобно первому, жаждет и бывает предметом жажды, поскольку взаимную любовь принимает за образ Эроса и этот образ почитает не любовью, а дружбой. Он желает, хотя и слабее, чем любящий, видеть его возле себя, прикасаться к нему, целовать его, лежать с ним и, уж вероятно, делать следующее за тем. Когда же они лежат вместе, наглый конь любовника знает, что говорить возничему: за великие труды он требует небольшого наслаждения. А конь любимца ничего не может сказать: в любовной горячке и недоумении он обнимает и целует любовника, лаская его как человека благорасположенного; и если бы последний, лежа вместе, попросил, то первый со своей стороны, может быть, и не отказался бы оказать ему благосклонность. Но другой конь и возничий снова противопоставляют ему стыд и убеждение.

Итак, если одерживают победу благороднейшие виды души, располагающие человека к добропорядочному поведению и философии, то люди проводят жизнь счастливо и согласно; потому что тогда, покорив часть души, скрывающую в себе зло, и дав свободу той, в которой заключено добро, они бывают воздержаны и скромны, а по смерти, сделавшись пернатыми и легкими, выигрывают одно из трех истинно олимпийских сражений, то есть достигают такого блага, более которого не может доставить нам ни человеческая рассудительность, ни божественное исступление.

Если же, напротив, люди ведут жизнь грубую и нефилософскую, а между тем честолюбивы, то легко может статься, что в минуты опьянения или

в самозабвении другого рода необузданные кони, найдя души без охраны, уговорят их избрать и совершить то, что чернь называет блаженством, а совершив однажды, они сделаются склонными изредка к тому же выбору и впоследствии, хотя, конечно, изредка, потому что будут совершать это с согласия не всей души. Эти тоже живут в дружбе; но их дружба, в любви ли ее основание или вне любви, гораздо ниже дружбы тех, и им также представляется, что имеют друг к другу величайшую доверенность, которую не годится употреблять во зло и идти на ссору; но под конец они не окрыляются, а только оставляют тело с желанием окрылиться и в этом получают немалую награду за любовное свое исступление. Ведь нет закона, чтобы начавшие уже странствовать шли во тьму и блуждали под землей; провожая светлую жизнь, они вместе с другими должны идти к блаженству и ради любви опериться когда бы то ни было.

Вот сколь великие и божественные блага может доставить тебе, мальчик, дружба любящего! А близость с человеком, чуждым любви, растворенная смертным благоразумием, произведет столь же смертные и скудные плоды: она поселит в дружеской душе расчетливость, которую толпа восхваляет как добродетель, и заставит душу в продолжение девяти тысяч лет носиться около земли и без ума под землей.

Эта-то, любезный Эрос, по нашим силам — самая лучшая и прекраснейшая, представляется и посвящается тебе палинодия. В угоду Федру я принужден был, кроме прочего, облечь ее в язык поэтический. Прости же меня за первую и похвали за последнюю мою речь. По своей благосклонности и милости, не отнимай у меня и в гневе не обезображивай данного мне тобой искусства любви. Позволь мне еще более, чем теперь, пользоваться уважением красавцев. Если же мы с Федром прежде говорили о тебе нечто непристойное, то, приписав это отцу речи, Лисию, отврати его от подобных речей и обрати к философии, к которой обратился брат его Полемарх, чтобы этот его любитель не колебался уже, как теперь, но вел свою жизнь сообразно с Эросом, понимаемым философски.

Федр. С твоей молитвой, Сократ, я соединяю и свою, если только это для меня лучше. Твоя речь давно уже удивляет меня: как далеко она лучше первой! Я даже опасаюсь, что Лисий будет ниже тебя, хотя бы и решился, в сравнении с твоей, написать свою новую речь. Притом один из политиков, недавно раздраженный речами Лисия, по этому случаю порицал его и вместо всякой брани называл писакой речей: так, может быть, самолюбие и удержит его от сочинения нам речи?

Сократ. Смешное дело, молодой человек. Да ты крайне ошибаешься в своем друге, если думаешь, что он так боится шума. Может быть, ты полагаешь, что и порицавший его порицал по убеждению?

Федр. Кажется, так, Сократ. Впрочем, ты, вероятно, и сам знаешь, что люди, в обществе сильные и почетные, стыдятся писать речи и оставлять свои рукописи потомству, боясь, как бы молва в последующее время не назвала их софистами.

Сократ. Ты забыл, Федр, что «сладкий рукав» получил свое имя от большого нильского рукава; а вместе с тем забываешь, что самые тщеславные из политиков особенно любят умение писать и оставлять списки. Они-то именно, написав какую-нибудь речь, так уважают хвалителей, что прежде всего вписывают в нее имена тех, которые их хвалят.

Федр. Как это? Я не понимаю.

Сократ. Ты не понимаешь, что в начале речи, написанной политиком, первое место занимает хвалитель?

Федр. Каким образом?

Сократ. Он, конечно, говорит: «совету», либо «народу», либо «тому и другому угодно было». А государственный докладчик, который так говорит, то есть тот, кто важно и величаво желает выставить собственную особу, вслед за тем начинает показывать хвалителям свою мудрость и иногда пишет очень длинный доклад. Так чем же иным представляется тебе его сочинение, как не написанной речью?

Федр. Ничем иным.

Сократ. И если речь принята, он возвращается веселым, как поэт из театра; а когда отвергнута, когда искусство писать речи и достоинство писателя ему не даются, он печален вместе с друзьями.

Федр. Конечно.

Сократ. Стало быть, явно, что этого занятия не презирают, а удивляются ему.

Федр. Без сомнения.

Сократ. И что если бы оратор или царь был столь способен, что, облекшись властью Ликурга, Солона либо Дария, мог обессмертить себя в обществе сочинением речей, — не почитал ли бы он и сам себя равным богу еще в этой жизни? И не то же ли бы заключили о нем потомки, рассматривая его сочинения?

Федр. То же.

Сократ. Так будет ли, думаешь, кто-нибудь из подобных людей, сколь бы ни раздражен был он против Лисия, порицать его именно за то, что он пишет?

Федр. Из твоих слов выходит, что, конечно, не будет, иначе он порицал бы, как видно, и собственное свое стремление.

Сократ. Ведь всякому известно, что сочинение речей само-то по себе не есть что-либо постыдное.

Федр. А что же постыдно?

Сократ. Но вот это-то, уж конечно, постыдно, когда кто говорит и пишет не хорошо, а дурно и злонамеренно.

Федр. Разумеется.

Сократ. Каким же образом можно писать хорошо и нехорошо? Не нужно ли нам, Федр, рассмотреть в этом отношении и Лисия, и всякого, кто когда-нибудь написал или напишет — политическое ли то сочинение, частное, рифмованным ли языком, как поэт, или без рифмы, как обыкновенный писатель?

Федр. Не нужно ли, спрашиваешь ты? Да для чего же, правду сказать, и живем мы, как не для подобных удовольствий? Ведь не для тех же, конечно, жить нам, которым должна предшествовать скорбь, чтобы их чувствовать, каковы почти все относящиеся к телу и справедливо названные рабскими.

Сократ. Притом теперь мы, кажется, и на досуге; да и цикады, как обыкновенно в жаркое время, посредством своих песен разговаривают между собой над нашими головами и смотрят на нас. Если они увидят, что мы, подобно черни, в полдень молчим и, убаюканные ими, от умственного бездействия дремлем, то по всей справедливости будут смеяться на наш счет и подумают, что в их убежище пришли какие-то рабы, чтобы, как овцы в полдень, заснуть на берегу ручья. Если же, напротив, заметят, что мы разговариваем и проплыли мимо них, будто мимо сирен, не поддавшись очарованию, то охотно заплатят нам тем, чем удостоились чести от богов платить человеку.

Федр. Какой же это чести? Кажется, я никогда не слышивал.

Сократ. А ведь любителю муз неприлично не знать этого. Говорят, что цикады некогда, еще до существования муз, были также люди. Когда же музы родились и начали петь, тогда некоторые из современных людей пришли в такой восторг от удовольствия, что, принявшись за пение, забыли о пище и питье и в самозабвении умирали. От этих-то людей впоследствии

и произошла порода цикад. Приняв от муз такую честь, эта порода не имеет нужды в пище и поет до самой смерти, не чувствуя ни голода, ни жажды, а после смерти доносит музам, кто между людьми которую из них чтит здесь, на земле. Терпсихоре кузнечики рекомендуют отличных плясунов, Эрато — людей, делающих ей честь эротическими занятиями, и то же любой из Муз согласно ее достоинству. Самой старшей — Каллиопе, и следующей за ней — Урании докладывают о людях, занимающихся философией и уважающих науки этих муз, потому что Каллиопа и Урания, преимущественно перед прочими, имея дело с небом и зная божеские и человеческие речи, издают прекраснейшие звуки. Итак, в полдень по многим причинам надобно о чем-нибудь говорить, а не спать.

Федр. Да, надобно.

Сократ. Стало быть, надобно исследовать, что сейчас предположено, то есть каким образом можно говорить и писать хорошо и каким нет.

Федр. Верно.

Сократ. Ну так в том, что должно быть сказано хорошо и изящно, не следует ли предположить душу говорящего, знающую истинное в предмете, о котором он намерен говорить?

Федр. Об этом-то, любезный Сократ, я слышал вот что: кто желает быть оратором, тому нет нужды знать действительно справедливое, довольно, если он знает, что кажется справедливым суду народа. Равным образом для чего ему истинное, доброе и прекрасное? Знай лишь то, что таким кажется. Ведь отсюда-то проистекает убеждение, а не из истины.

Сократ. Мнений, высказанных мудрецами, отвергать, конечно, не должно, Федр. Однако ж надобно исследовать, нет ли в них чего-нибудь. Поэтому и теперь сказанные слова оставить без рассмотрения не годится.

Федр. Ты правду говоришь.

Сократ. Исследуем же их так.

Федр. Как?

Сократ. Если бы я убеждал тебя для отражения неприятелей приобрести себе коня, а между тем оба мы не знали бы, что такое конь, и я знал бы только, что конем Федр почитает одно из кротких животных с большими ушами.

Федр. Смешно было бы, Сократ.

Сократ. Это-то еще нет. Но если бы, называя осла конем, я не шутя убеждал тебя написать ему похвальное слово и говорить, что это животное всего лучше и дома, и на войне, что на нем полезно и сражаться, и перевозить вьюки, и удовлетворять множество других нужд.

Федр. Уж до крайности было бы смешно.

Сократ. Но не лучше ли быть смешным, чем ужасным и коварным другом?

Федр. Кажется.

Сократ. Итак, если оратор, не зная добра и зла, будет говорить столь же несведущему обществу и расточать похвалы не тени осла вместо коня, но злу вместо добра и если, заботясь о мнении толпы, убедит совершить первое вместо последнего, то его ораторство после такого посева какой, думаешь, пожнет плод?

Федр. Конечно, не слишком хороший.

Сократ. Впрочем, любезный, не сильнее ли, чем следует, порицаем мы искусство речей? Может быть, оно возразит нам: что за вздор несете вы, чудаки? Ведь я никого не заставляю учиться говорить, кто не знает истины; но кто приобрел ее, тот, сколько может быть полезен ему мой совет, берет и меня. Главное в следующем: без меня знающий истину мало успеет в искусстве убеждения.

Федр. Что же, разве не правду скажет оно?

Сократ. Согласен, если другие встречающиеся с ним речи засвидетель-

ствуют, что оно есть искусство. Но я как будто слышу, что некоторые из них, подходя, свидетельствуют противное, то есть что оно лжет, что оно не искусство, а безыскусное упражнение. Настоящего искусства слова, независимо от истины, говорит наконец, нет и никогда не будет.

Федр. Такие речи нам нужны, Сократ; подай их сюда к допросу, что и как они говорят.

Сократ. Так подойдите, благородные произведения, и докажите отцу прекрасных детей, Федру, что если он не будет достаточно философствовать, то ни о чем и ничего не скажет удовлетворительного. Пусть-ка Федр отвечает.

Федр. Спрашивайте.

Сократ. Риторику вообще нельзя ли назвать руководительницей души посредством речей не только в судах и других общественных собраниях, но и в частной жизни, — руководительницей души и в малом, и в великом? И правильная ее деятельность бывает не гораздо ли почтеннее, касаясь предметов важных, чем когда она относится к маловажным? Как ты слышал об этом?

Федр. Совсем не так, клянусь Зевсом. По правилам искусства всего чаще говорят и пишут применительно к судам и народным собраниям; а больше я не слышал.

Сократ. Да неужели ты слышал только о словесных искусствах Нестора и Одиссея, которые они от нечего делать писали под стенами Трои, а о Паламедовых ничего не слышал?

Федр. Даже и о Несторовых-то, клянусь Зевсом, не слышал, если под Нестором ты не разумеешь какого-нибудь Горгия, а под Одиссеем какого-нибудь Фрасимаха и Феодора.

Сократ. Может быть, но оставим их. Скажи мне, что делают в судах противоположные стороны? Не спорят ли одна с другой? Что будем отвечать?

Федр. Это самое.

Сократ. О справедливом и несправедливом?

Федр. Да.

Сократ. И кто следует искусству, тот сделает так, что одно и то же одним и тем же покажется либо справедливым, либо, если захочет, несправедливым?

Федр. Как же иначе!

Сократ. И в народном собрании одно и то же представится городу иногда добрым, а иногда противным?

Федр. Конечно.

Сократ. Но не известно ли нам, что и элейский Паламед, следуя правилам искусства, говорит так, что его слушателям одно и то же кажется подобным и неподобным, одним и многим, покоящимся и движущимся?

Федр. Конечно.

Сократ. Следовательно, словопрение употребляется не только в судах и народных собраниях, но, как видно, и во всяких беседах оно есть некое единое искусство. Если же это искусство, то оно должно быть таким, которое бывает в состоянии уподобить все возможное всему возможному и выводить на свет уподобление, сокровенно делаемое другим.

Федр. Как же это понимаешь ты?

Сократ. А вот как, по-видимому, отвечу я спрашивающим. Где скорее бывает обман — в большом или малом различии вещей?

Федр. В малом.

Сократ. Но, переходя понемногу, ты не столь ощутимо придешь к противоположному, как переходя помногу.

Федр. Как же иначе!

Сократ. Стало быть, тот, кто хочет обмануть другого, не обманываясь сам, тот должен с точностью распознавать сходство и несходство вещей.

Федр. Это необходимо.

Сократ. Но возможно ли, не зная истины каждой вещи, заметить малое или великое сходство вещи, не познанной с другими вещами?

Федр. Невозможно.

Сократ. Итак, мнения, несообразные с действительностью, и заблуждения входят в людей, очевидно, через какие-нибудь сходства.

Федр. Так и бывает.

Сократ. Но может ли какой-нибудь искусник, не познакомившись с истиной каждой вещи, понемногу, рядом подобий, всякий раз переводить другого от действительности к противоположному или остеречься, чтобы другой не провел его самого?

Федр. Никогда.

Сократ. Следовательно, кто не знает истинного искусства речей, друг мой, тот, гоняясь за мнениями, будет представлять себе искусство какое-то смешное и, по-видимому, неискусное.

Федр. Должно быть.

Сократ. Теперь, хочешь ли видеть, что есть, как сказано, искусного и неискусного в принесенной тобой речи Лисия и в речах, произнесенных нами?

Федр. Всего более, ведь доселе-то мы говорили довольно сухо, без достаточных примеров.

Сократ. Так, видно, какой-нибудь счастливый случай расположил нас сказать две речи, чтобы они служили примером, как знаток, подделывая в речах истину, может обманывать своих слушателей. Я-то приписываю их, Федр, местным богам, а может быть, и поющие над нашими головами пророки муз вдохнули в нас это преимущество, потому что мне вовсе не известно искусство говорить.

Федр. Пусть и так; только выскажи свою мысль.

Сократ. Прочитай же мне начало Лисиевой речи.

Федр. «О моих делах ты знаешь и, думаю, слышал, что они будут полезны нам, если это состоится. Впрочем, смею надеяться, что ты не отвергнешь моей просьбы именно потому, что я не влюблен в тебя. Влюбленные раскаиваются...»

Сократ. Постой. Теперь надо сказать, в чем Лисий погрешил и поступил безыскусно. Не правда ли?

Федр. Да.

Сократ. Не ясно ли для всякого по крайней мере то, что в ином здесь мы согласны, а об ином готовы спорить?

Федр. Кажется, я понимаю, что ты говоришь, но выскажи еще яснее.

Сократ. Когда кто-нибудь произносит слово *железо* или *серебро,* тогда все мы подразумеваем не одно ли и то же?

Федр. Конечно.

Сократ. А когда слово *справедливость* или *добро,* тогда не расходятся ли наши мысли и не в разногласии ли мы как друг с другом, так и сами с собой?

Федр. Без сомнения.

Сократ. Стало быть, в ином мы сходимся, а в ином нет.

Федр. Так.

Сократ. Но чем мы удобнее вводимся в заблуждение и в чем риторика более сильна?

Федр. Очевидно, в том, в чем мы можем обманываться.

Сократ. Посему приступающий к искусству риторическому должен путем различить это, должен взять какой-нибудь характер обоих видов — и того, в котором народ необходимо обманывается, и того, в котором нет.

Федр. Да, Сократ, тот имел бы прекрасное понятие об обоих видах, кто взял бы это.

Сократ. Потом, обращаясь к частному делу, не забывать этого, но живо чувствовать, к которому роду относится содержание преднамеренной речи.

Федр. Как же иначе?

Сократ. Итак, что скажешь об Эросе? К обоюдным ли относится он предметам или нет?

Федр. Конечно, к обоюдным, иначе кто позволил бы тебе говорить то, что ты говорил о нем, то есть что он вреден для влюбленных и опять что он — величайшее благо?

Сократ. Превосходно сказано. Скажи же еще, сам-то был тогда в восторге, не совсем помню — определил ли я Эроса в начале своей речи?

Федр. Клянусь Зевсом, чрезвычайно как точно.

Сократ. То-то! Видишь, насколько нимфы Ахелоевы и Пан, сын Гермеса, в составлении речей искуснее Лисия, сына Кефала? Впрочем, не ошибаюсь ли я? Может быть, начиная эротическую речь, Лисий заставил нас принимать Эроса за такое существо, какого хотелось ему самому, и потом уже, сообразно с этим, развивал в ней все дальнейшее? Хочешь ли опять прочитаем ее начало?

Федр. Пожалуй, если угодно; только в ней не найдешь того, чего ищешь.

Сократ. Однако читай, чтобы слышать самого Лисия.

Федр. «О моих делах ты знаешь и, думаю, слышал, что они будут полезны нам, если это состоится. Впрочем, смею надеяться, что ты не отвергнешь моей просьбы именно потому, что я не влюблен в тебя. Влюбленные, когда страсть умолкает, раскаиваются в добрых своих делах».

Сократ. В самом деле, как далек, кажется, Лисий от того, что мы здесь ищем! Он велит своей речи плыть не от начала, а от конца, спиной назад, и исходить из того, что любовник мог бы сказать любимцу уже в заключение. Разве не правда, Федр, любезная голова?

Федр. Так и есть, Сократ: эти слова действительно более приличны для заключения речи.

Сократ. А прочие? Не представляются ли они разбросанными в речи кое-как? Думаешь ли, что сказанное на втором месте должно стоять необходимо на втором или тут уместнее что-нибудь иное? Мне, как человеку, ничего не знающему, показалось, что писатель все такое говорил произвольно; а ты, конечно, видишь в речи какую-нибудь необходимую нить, по которой он расположил все последовательно одно за другим?

Федр. Ты любезен, если почитаешь меня способным разбирать это с такою точностью.

Сократ. Но и тебе, думаю, представляется, что всякая речь, подобно животному, должна являться в приличном теле, то есть не должна быть ни без головы, ни без ног, но иметь средние и крайние члены в правильном отношении один к другому и к целому.

Федр. Как же иначе?

Сократ. Рассмотри же речь своего друга, такова она или нет, и найдешь ее нисколько не отличной от надписи, сделанной, говорят, на гробнице Мидаса Фригийского.

Федр. Что же это за надпись и какова она?

Сократ. А вот следующая:

Я, медная дева, покоюсь на теле Мидаса,
Доколе и воды текут, и древа зеленеют;
Я, злясь неотлучно на гробе, оплаканном мною,
Прохожим вещаю, что тут был Мидас похоронен.

Ты, думаю, замечаешь, что в ней всякий стих без различия можно поставить и прежде и после.

Федр. Ты, Сократ, насмехаешься над нашею речью.

Сократ. Так оставим ее, чтобы не досаждать тебе, хотя мне кажется, в ней много примеров, на которые полезно было бы смотреть, чтобы не слишком решаться подражать им, и перейдем к другим речам. В них, по-видимому, есть также нечто достойное внимания людей, исследующих свойство речи.

Федр. Что же именно?

Сократ. То, что они взаимно себе противоречили. Одна убеждала быть благосклонным к любящему, а другая к нелюбящему.

Федр. И обе очень сильно.

Сократ. Мне казалось, что ты говорил истину, потому что говорил с исступлением. Так вот это-то и было предметом моего исследования. Ведь Эроса мы назвали каким-то исступлением. Так ли?

Федр. Да.

Сократ. Но исступление бывает двух родов: одно происходит от человеческих болезней, а другое — от божественной перемены обыкновенного состояния.

Федр. Конечно так.

Сократ. Исступление божественное — дар четырех богов — разделили мы на четыре вида: на пророческое, внушаемое Аполлоном; посвящение в таинства, производимое Дионисом; творческое, происходящее от Муз, и четвертое — эротическое, посылаемое Афродитой и Эросом. Последнее назвали мы превосходнейшим и, не зная, как изобразить его, между тем касаясь какой-то истины или увлекаясь чем другим, измыслили не совсем невероятную речь — мифический гимн и в нем, Федр, скромно и благопристойно прославили моего и твоего властелина, Эроса, покровителя прекрасных детей.

Федр. И мне очень приятно было слушать это.

Сократ. Из этого-то мы должны понять, каким образом речь от порицания может перейти к похвале.

Федр. Что хочешь ты сказать?

Сократ. То, что хотя иное говорено было, по-видимому, только для шутки, однако же тот, кто постигает искусством силу тех двух случайно высказанных родов, тот не будет неблагодарен.

Федр. Каких именно?

Сократ. Смотря на первый род, он постарается подвести под него рассеянное, чтобы, определяя каждый предмет, выяснить, чему хотел он учить, подобие тому как поступали мы, говоря об Эросе, — хорошо ли, худо ли рассуждалось, по крайней мере определено, что такое он. Эта-то ясная и сама с собой согласная задача должна быть раскрываема в речи.

Федр. Но что называешь ты, Сократ, другим родом?

Сократ. Другой, наоборот, состоит в умении делить предмет на виды, и делить, как водится, почленно, так чтобы, подобно плохому повару, не раздробить ни одной части. Например, в тех двух речах безумие принято за один общий вид. Но как из одного тела вырастают два соименных члена, называемые левым и правым, так и из тех двух речей, принявших безумие за один прирожденный нам вид: первая, разрешая левую его часть, дотоле не остановилась в делении, пока не нашла в ней так называемой левой любви и понадлежащему не побранила ее; а вторая, направляя нас к правой стороне исступления, открыла хотя соименную той, однако же божественную любовь и, выставляя ее на свет, восхвалила как причину величайших благ.

Федр. Весьма справедливо.

Сократ. Эти-то деления и соединения, Федр, я и сам люблю, чтобы уметь говорить и мыслить, и если кого-нибудь почитаю способным всматриваться в одно и многое по природе, то гоняюсь за ним по следам, как за богом. Людей, могущих это, я доныне — бог знает, справедливо или нет, —

называю диалектиками, но как назвать тех, которые учатся у тебя и Лисия? Не это ли искусство речей, с помощью которого Фрасимах и прочие не только сами стали мудрыми в слове, но наделили мудростью и других, желавших приносить им дары как царям.

Федр. Они, конечно, люди царственные, однако же не знают того, о чем ты спрашиваешь. Назвав этот род диалектикой, ты, кажется, справедливо назвал его так; но род риторики, по-видимому, еще ускользает от нас.

Сократ. Что ты говоришь? Может ли быть нечто прекрасное, что пропущено диалектикой, а между тем подчиняется искусству? Этим отнюдь не надобно пренебрегать ни мне, ни тебе. Скажем же, что остается еще для области риторики.

Федр. Весьма многое, Сократ, все, что пишется в свитках об искусстве речей.

Сократ. Хорошо, что напомнил. В начале речи, я думаю, надобно излагать вступление. Не правда ли, что это ты называешь торжеством искусства?

Федр. Да.

Сократ. Во-вторых, какое-нибудь повествование и свидетельство о нем; в-третьих, доказательства; в-четвертых, правдоподобные заключения; а истинный византийский Дедал речей, помнится, говорил еще о подтверждении и повторном подтверждении.

Федр. Ты подразумеваешь добрейшего Феодора?

Сократ. А почему не так? Надобно излагать обличение и повторное обличение — как в обвинении, так и при защите. Не вывести ли еще на сцену прекрасного Евена Паросского, который первым изобрел косвенные показания и косвенные похвалы, а косвенные порицания, для облегчения памяти, говорят, заключил в стихах. Какой мудрец!

Оставим же в покое Тисия и Горгия, которые открыли, что правдоподобное надобно предпочитать истинному; которые силой слова могут маловажное представлять как великое, а великое как маловажное; которые о новом умеют говорить как о древнем, а о древнем как о новом; которые нашли способ рассуждать обо всем и коротко, и до бесконечности продолжительно? Когда я рассказал об этом Продику, он засмеялся и начал доказывать, что ему одному принадлежит честь открытия, каковы должны быть речи сообразно с искусством, а именно: они должны быть ни длинны, ни коротки, а умеренны.

Федр. Какой мудрец этот Продик!

Сократ. Не сказать ли о Гиппии? Впрочем, этот элейский чужеземец, помнится, одного мнения с Продиком.

Федр. Вероятно.

Сократ. А как назовем опять музыку речей Пола, например его «сугубословие», «мыслесловие», «образословие» и все эти имена, которые подарил ему Ликимний в пользу благозвучия?

Федр. Но у Протагора, Сократ, разве не было того же?

Сократ. У него, сын мой, какое-то праворечие и много других прекрасных вещей. Искусством же речей, жалобно воющих и увлекающих к старости и бедности, мне кажется, особенно торжествует сила оратора халкедонского. Этот муж весьма способен вдруг воспламенить гнев, а разгневанных снова укротить будто чарами; он очень силен, говорят, когда требуется возбудить ненависть и избавить от ненависти. Что же касается до окончания речи, то оно, по общему мнению всех, должно состоять из обозрения сказанных истин, что одни называют возвращением, а другие иными именами.

Федр. Но согласен ли ты, что в конце речи надобно припоминать слушателям все сказанное?

Сократ. Согласен и на это, и на прочее, что говорится в искусстве о речах.

Федр. Прочее-то маловажно и не стоит слов.

Сократ. Итак, маловажное оставим; рассмотрим при полном свете то, какую силу и когда обнаруживает это искусство?

Федр. Величайшую, Сократ, по крайней мере в народных собраниях.

Сократ. Да, обнаруживает. Однако ж, почтеннейший, посмотри и ты: эта ткань не покажется ли и тебе столь же дырявой, как и мне?

Федр. Покажи же.

Сократ. Отвечай-ка мне. Если бы кто-нибудь пришел к твоему другу Эриксимаху или к его отцу, Акумену, и сказал: «Я умею сообщать телу нечто такое, что, если захочу, оно согреется либо охладится, также, когда вздумаю, его будет рвать или слабить, — много и другого тому подобного. Владея этим, я объявляю себя врачом и вызываюсь сделать таким же другого, кому преподам свое знание». Что, по твоему мнению, отвечали бы ему слушатели?

Федр. Ничего, они только спросили бы, знает ли он, сверх того, в ком, когда и в какой степени надобно производить каждое из этих явлений?

Сократ. А если бы он сказал, что ничего более того не знает: «Но кто научится у меня этому, тот сам в состоянии делать то, о чем ты спрашиваешь»?

Федр. В таком случае, думаю, сочли бы его сумасшедшим, который, вычитав нечто из книг или случайно обращаясь с лекарствами, а сопутствующего искусства не зная, думает, что он уже сделался врачом.

Сократ. И опять, если бы кто, придя к Софоклу и Еврипиду, сказал, что он о маловажном предмете умеет рассказывать очень длинно, а о важном — очень коротко или что он может, по произволу, делать свой рассказ то жалобным, то вдруг страшным и грозным либо иным тому подобным, и вообрази, будто, уча этому другого, он учит писать трагедии?

Федр. Мне кажется, Сократ, что и они тоже засмеялись бы, когда бы кто почитал трагедию чем-то другим, а не взаимно гармоническим соединением частей в целом.

Сократ. Впрочем, побранили бы его, думаю, не грубо, подобно тому как музыкант, встретившись с человеком, который почитает себя знатоком музыки, потому что случайно научился поднимать и опускать струну, не сказал бы грубо: ты-де с ума сошел, бедняк. Но со свойственной музыканту мягкостью: «Почтеннейший! Кто хочет быть знаком с гармонией, тому, конечно, необходимо знать и это; однако человеку с твоей способностью ничто еще не мешает вовсе не понимать гармонии. Ведь ты имеешь познания, нужные перед гармонией, и не саму гармонию».

Федр. Весьма справедливо.

Сократ. Стало быть, то же сказал бы своему трагику и Софокл: ты знаешь нечто предшествующее трагедии, а не трагическое; и Акумен: ты знаешь нечто предшествующее врачебному искусству, а не врачебное искусство.

Федр. Без сомнения.

Сократ. Но что, по нашему мнению, сказал бы сладкоречивый Адраст или хотя бы Перикл, услышав об этих прекрасных затеях искусства, об этих краткословиях, образословиях и о прочем, что было рассматриваемо нами и что, как мы говорили, надобно исследовать в полной мере? Стали ли бы они обнаруживать свою досаду, подобно мне и тебе, какими-нибудь невежливыми выражениями против людей, пишущих и преподающих это под именем риторики, или, будучи мудрее нас, дали бы нам следующий урок: «Федр и Сократ! Вы должны не сердиться, а прощать, когда иные, не умея разговаривать, не могут определить, что такое риторика, и оттого, владея познаниями, необходимыми перед обращением к искусству, обыкновенно видят в них саму риторику. Тому же учат они и других и думают, что у них учатся действительно риторике. А говорить о каждом предмете убедительно и составлять одно целое — это безделица, это их ученики в своих речах должны делать сами собой».

Федр. Конечно, Сократ, таково, вероятно, искусство, которое эти люди пишут и преподают под именем риторики; ты, мне кажется, говоришь правду; но как и откуда взять искусство об истинно риторическом и убедительном?

Сократ. Совершенство на поприще красноречия, вероятно, а может быть, и необходимо, приобретается, Федр, как и все прочее. Если от природы дано тебе быть оратором, то ты будешь оратором, достойным похвалы, соединив в себе знание с упражнением; а не имея того либо другого, в том самом отношении останешься несовершенным. Искусство здесь, какую бы силу ни обнаруживало, идет, очевидно, не тем путем, которым идут Лисий и Фрасимах.

Федр. А каким?

Сократ. Мне кажется, почтеннейший, что в риторике, по справедливости, совершеннее всех Перикл.

Федр. Почему так?

Сократ. Во всех великих искусствах требуются пустословие и верхоглядство о природе. Отсюда-то непонятным образом проистекает та высота мыслей и та действенность слова, которыми, кроме естественных способностей, обладал Перикл. Привязавшись к Анаксагору — человеку тех самых качеств, привыкши к верхоглядству, обращаясь к природе разума и неразумия, о чем Анаксагор говорил много, Перикл извлекал из этого все полезное для искусства речей.

Федр. Как ты понимаешь это?

Сократ. Способ искусства риторического, вероятно, тот же, какой и врачебного.

Федр. А какой именно?

Сократ. В обоих искусствах надобно рассматривать природу: в одном — тела, в другом — души, как скоро решаешься не навыком только и опытом, а искусством доставить телу, посредством врачевания и пищи, здоровье и крепость душе, посредством бесед и правильных наставлений — убедительность и какую хочешь добродетель.

Федр. Уж вероятно, так, Сократ.

Сократ. Но думаешь ли, что можно и в действительности знать природу души, не зная природы всего?

Федр. Если верить Гиппократу из касты Асклепиадов, то без этого метода нельзя знать и тела.

Сократ. Гиппократ говорит очень хорошо, друг мой; однако кто исследует, тому надобно еще спросить разум, согласен ли он.

Федр. Полагаю.

Сократ. Смотри же, что говорят о природе Гиппократ и истинный разум. Не так ли следует разлагать мыслию всякую природу, в которой хотим быть искусны сами и сделать знатоками других, чтобы сперва рассмотреть, проста она или многообразна; потом, если проста, наблюдать ее силу, то есть какая это природа и на что способна действовать либо какая и от чего может приходить в состояние претерпевания, а если она многообразна, то исчислять ее образы и что там было сделано с одним, то здесь делать с каждым, то есть смотреть, какая деятельность и какое претерпевание свойственны каждому неделимому?

Федр. Должно быть, Сократ.

Сократ. Без этого метод был бы подобен ходьбе слепца; а того, кто руководствуется искусством, нельзя уподобить ни слепому, ни глухому. Напротив, ясно, что тот, кто учит другого писать речи сообразно с искусством, тщательно раскрывает сущность той природы, о которой и надобно будет говорить; а это-то и есть душа.

Федр. Пожалуй, так.

Сократ. Итак, к этому клонится вся его забота; в этом-то старается он внушить убеждение. Не так ли?

Федр. Да.

Сократ. Стало быть, явно, что и Фрасимах, и всякий другой, преподающий риторическое искусство не шутя, во-первых, со всей точностью опишет и покажет душу, одно ли она, равное самому себе по природе.

Федр. Без сомнения.

Сократ. Во-вторых, рассмотрит, на что ей свойственно действовать или от чего принимать действия.

Федр. Как же.

Сократ. В-третьих, поставив в порядок роды речей и души и свойства их, различит причины и будет приспосабливать одно к другому, замечая, какая душа от каких речей и по какой причине необходимо либо убеждается, либо не убеждается.

Федр. Это, по-видимому, было бы прекрасно.

Сократ. По крайней мере, друг мой, кто станет доказывать и говорить иначе, тот не напишет и не скажет ничего удовлетворяющего искусству, о чем бы ни говорил он. Что же касается тех, которых ты слышал и которые ныне пишут искусства речей, то они хитрецы — они только скрываются, а душу знают превосходно. Посему, доколе не выскажут и не напишут этого способа, мы не будем верить, будто пишут они сообразно с искусством.

Федр. Какого способа?

Сократ. Самими словами не выразить этого скоро; а как надобно писать, чтобы удовлетворить искусству, по возможности скажу.

Федр. Конечно, скажи.

Сократ. Так как сила речи направляется душой, то желающий быть оратором необходимо должен знать, сколько видов имеет душа. Положим, их столько или столько и они таковы или таковы, тогда и речи должны быть такие или другие. Различив же это, ты опять найдешь столько или столько видов в речах и свойства каждого; ты узнаешь, что такие-то люди такими-то речами по такой-то причине должны убеждаться в том-то, а другие потому-то не убеждаются. Размыслив об этом достаточно, надобно еще смотреть и быстро следовать вниманием за ходом дел в жизни практической; иначе не будешь знать ничего, кроме наставлений, слышанных некогда от учителя. А когда ты в состоянии дать себе отчет, кто и чем убеждается, и при будущих встречах можешь сознательно сказать, что вот теперь на самом деле тот человек и та природа, к которой, как мне говорили, надобно прилагать такие-то речи таким-то образом для убеждения в том-то, когда все это ты уже помнишь да, сверх того, берешь еще в расчет время говорить и удерживаться от речей, а также наблюдаешь благоприличие или неблагоприличие краткословия, жалостливости, пылкости и всех выученных тобой видов речи — тогда твое искусство будет отделано прекрасно и в совершенстве, но только тогда, а не прежде. Напротив, тот, кто, говоря, уча или сочиняя, упускает из виду показанные правила, а между тем утверждает, что держится искусства, — тому продолжают не верить. «Так что же, Федр и Сократ, — скажет, может быть, этот писатель, — так ли, по вашему мнению, или как иначе надобно оценивать принятое искусство речей?»

Федр. Иначе, конечно, нельзя, Сократ; однако же дело это, мне кажется, немалое.

Сократ. Твоя правда. Потому-то все речи надобно поворачивать так и сяк и смотреть, не откроется ли пути к искусству более легкого и короткого, чтобы, когда есть небольшой и удобный, не предпринимать понапрас-

ну длинного и трудного. Впрочем, если, слушая Лисия или кого другого, ты узнал иной способ, то припомни его и постарайся сообщить мне.

Федр. Можно бы, конечно, для опыта, но теперь я как-то не в состоянии.

Сократ. Так хочешь ли, я скажу тебе, что слышал об этом от других?

Федр. Почему не хотеть?

Сократ. Ведь говорят, Федр, что можно извинять себя и по-волчьи.

Федр. Ну делай и ты то же.

Сократ. Утверждают, что нет никакой надобности представлять это столь важным и длинными излучинами возводить столь высоко. В самом деле, еще при начале своей беседы привели мы мнение, что для того, кто хочет быть надлежащим оратором, не нужно истинное понятие о справедливых и добрых делах либо о таких же — по природе и воспитанию — людях. Потому что в судах никто и нисколько не заботится об истине в этом отношении, но все думают о вероятном. А это значит, что намеревающийся говорить сообразно с искусством должен обращать внимание на правдоподобие. Иногда не надобно рассуждать и о том, что уже сделано, если это сделано неправдоподобно: как в обвинении, так и в защите рассуждай о правдоподобном. Оратор вообще обязан следить за правдоподобием, а с истиной вовсе распрощаться. Это-то свойство и составляет искусственность речи, если вся она проникнута им.

Федр. Ты, Сократ, раскрыл именно то, что говорят люди, выдающие себя за мастеров речей. Теперь я вспоминаю, что прежде мы слегка коснулись этой мысли, но она в таком случае кажется весьма важной.

Сократ. Впрочем, ты ведь до точности, конечно, изучил и самого Тисия; так пусть он скажет нам и об этом, чтó другое, по его мнению, называется правдоподобным, по мнению народа.

Федр. Чему быть другому?

Сократ. Лисий, помнится, мудро выдумал и мастерски написал вот что: если человек слабый, но мужественный напал на сильного, но трусливого с намерением снять с него плащ или что другое и за то приведен в суд, то оба они должны говорить неправду. Трус будет доказывать, что на него напал мужественный не один, а мужественный будет спорить, что они были одни, и в заключение скажет: как же было мне, вот такому, поднять руки вот на этакого? Между тем первый, конечно, не сознается в своей трусости, но решится лгать как-нибудь иначе и скоро даст противнику случай обличить себя. Искусство Тисия состоит в том, чтобы и о других предметах говорить нечто подобное. Не так ли, Федр?

Федр. Как же.

Сократ. Как хитер должен быть в изобретении сокровенного искусства этот Тисий или кто бы то ни был и откуда бы ни получил свое название! Не обратить ли нам своего слова лучше к нему самому, друг мой?

Федр. Какого слова?

Сократ. Да вот, Тисий! Еще задолго до твоего прибытия мы говаривали, что народ имеет понятие о правдоподобном только по причине сходства его с истинным. А эти сходства, как мы недавно показали, прекрасно умеет везде находить тот, кто знает истину. Посему, если об искусстве речей ты хочешь сказать что-нибудь другое, мы готовы слушать тебя; а если нет — будем верить тому, о чем ныне рассуждали, то есть следующему: кто не в состоянии рассчитывать природные качества своих слушателей, делить все сущее на виды и в одной идее рассматривать каждый из них, тот никогда не станет искусным в слове, насколько это возможно человеку. Но это ни в каком случае не приобретается без великих усилий, которые в

человеке умном бывают не для того, чтобы беседовать и действовать в обществе людей, а для того, чтобы уметь говорить приятное богам и посильно совершать все угодное им. Ведь и те, кто мудрее нас, Тисий, говорят, что человек с умом должен стараться угождать не подобным себе рабам, разве только между делом, а господам добрым и происходящим от добрых. Не удивляйся, что этот путь длинен: ведь по нему надобно идти к высшей цели, а не к той, которая тебе представляется. Впрочем, кто, как говорится, захочет, тот из последней цели прекрасно выведет и первую.

Федр. По моему мнению, Сократ, это сказано превосходно, лишь бы только быть в силах сделать так.

Сократ. Но тот, кто предпринимает хорошее, тому, если случится, хорошо бы и потерпеть.

Федр. И очень.

Сократ. Теперь касательно искусности и безыскусности речей сказано довольно.

Федр. Пожалуй.

Сократ. Остается еще сказать об уместности и неуместности письменного изложения, то есть о том, когда оно бывает хорошо и когда — нет. Не так ли?

Федр. Да.

Сократ. Знаешь ли, чем лучше угодить богу, коль скоро дело идет о речах, сочиняя или произнося их?

Федр. Я не знаю, а ты?

Сократ. Я расскажу тебе предание древних, а древние знали правду. Впрочем, если мы сами откроем ее, то будем ли еще заботиться о мнениях человеческих?

Федр. Смешной вопрос! Но рассказывай, что слышал.

Сократ. Я слышал, что близ египетского Навкратиса жил один из тамошних древних богов, которому посвящена была птица, называемая ибисом. Имя этого божества — Тевт. Он первым изобрел число, арифметику, геометрию и астрономию, игру в шашки и кости, изобрел также и буквы. Царем всего Египта в то время был Тамус, сидевший в большом городе верхней части страны. Этот город греки называют египетскими Фивами, а бога — Аммоном. Однажды Тевт, пришедши к Тамусу, объявил ему о своих искусствах и говорил, что надобно обучить им всех египтян; но последний спросил его: «Какую пользу может доставить каждое из них?» Когда Тевт начал объяснять это, царь, смотря по тому, хорошим или худым представлялось ему объяснение, иное порицал, иное хвалил. Вообще-то многое говорил он Тевту о каждом искусстве в ту и другую сторону; рассказывать об этом было бы долго. Наконец дело дошло до букв, и Тевт сказал: «Государь! Эта наука сделает египтян мудрее и памятливее; я изобрел ее как средство для памяти и мудрости». Но царь отвечал: «Многоученый Тевт! Один способен рождать искусства, а другой судить, сколько вреда или выгоды принесут они людям, которые будут пользоваться ими. Вот ты, отец букв, по родительской любви приписал им противоположное тому, что они могут. Ведь это они, ослабляя заботливость о памятовании, произведут в душах учеников забывчивость, потому что, полагаясь на внешнее письмо, изображенное чужими знаками, они не будут вспоминать впечатлений внутренним образом — сами в себе. Значит, ты изобрел средство не для памятования, а для напоминания. Да и мудрость ученики приобретут и у тебя не истинную, а кажущуюся, потому что, многого наслушавшись и ничего не изучая, будут представлять себя многознайками и, как мнимые мудрецы вместо истинных, останутся большею частью невеждами и людьми в обществе несносными».

Федр. Ты, Сократ, легко сочиняешь и египетское, и какие угодно иные сказания.

Сократ. Но рассказывали же, друг мой, что в храме додонского Зевса первым прорицателем был дуб. Так, видно, в те времена жили не такие мудрецы, как вы, молодые люди: они в простоте сердца довольствовались и прорицанием дуба либо камня, только бы говорили им правду; а тебе, кажется, не все равно, кто говорит и откуда он, ведь ты смотришь не только на то, так ли это на самом деле или иначе.

Федр. Выговор справедлив; касательно букв и мне представляется то же, что говорит тот фиванец.

Сократ. Стало быть, тот, кто думает, что искусство он заключил в буквы, и уверен также, что от букв оно получит какую-то ясность и твердость, слишком прост и действительно не понимает Аммонова предсказания; ему кажется, что мысли написанные гораздо лучше умения помнить, что написано.

Федр. Весьма справедливо.

Сократ. Да, Федр, такова-то беда с письмом, равно как и с живописью. Произведения последней стоят будто живые, а спроси их о чем-нибудь — преважно молчат. То же и речи: подумаешь, что они говорят как умные, а когда кто спрашивает их, с намерением понять содержание, — отделываются одними и теми же выражениями. Всякая однажды написанная речь бродит везде — и между людьми, разумеющими ее, и между теми, к которым она не относится: она не знает, кому говорить, кому нет; а потому, подвергаясь оскорблениям и несправедливому порицанию, всегда имеет нужду в помощи своего отца. Самой ей невозможно ни защититься, ни помочь себе.

Федр. И это также очень справедливо.

Сократ. Что же теперь? Не посмотреть ли нам и на другую речь — родную сестру ее, как она происходит и во сколько бывает лучше и сильнее?

Федр. На какую это и что разумеешь ты под происхождением?

Сократ. На ту, которая вписывается в душу познающего вместе со знанием, которая может защищать сама себя и понимает, с кем говорить и перед кем молчать.

Федр. Ты разумеешь речь человека знающего — живую и одушевленную; так что написанная справедливо может быть названа ее изображением?

Сократ. Без сомнения. Скажи же мне: благоразумный земледелец, заботясь о своих семенах и желая от них плодов, согласится ли не шутя посеять их летом в садах Адониса, чтобы наслаждаться созерцанием их красоты в продолжение восьми дней, или сделает это только для забавы и ради праздника, если сделает? Те же, которыми хочет воспользоваться серьезно и по правилам земледельческого искусства, посеет где следует и будет желать, чтобы посеянное созрело в восьмой месяц?

Федр. Вероятно, так, Сократ: одно сделает он не шутя, а другое иначе, то есть так, как ты говоришь.

Сократ. Но скажем ли, что у человека, обладающего познаниями праведного, прекрасного и доброго, меньше ума для своих семян, чем у земледельцев?

Федр. Никак не менее.

Сократ. Следовательно, не шутя он не будет писать на воде и сеять посредством тростниковой палочки сочинения, которые не могут ни разумно помочь самим себе, ни высказать истину в достаточном объеме.

Федр. Уж вероятно, не будет.

Сократ. Конечно нет, напротив, луга письменности, должно быть, станет засевать и исписывать, если станет, ради забавы, готовя и себе сокровище заметок на время забывчивой старости, и всякому идущему тою же дорогою, чтобы радоваться, смотря на их нежную молодость. Когда другие

предаются иным забавам, орошая себя пирами и прочими сродными с этим удовольствиями, тогда он, вдали от подобных удовольствий вероятно, будет наслаждаться теми, о которых я говорю.

Федр. Прекрасная забава, Сократ, вместо худой, когда кто, умея забавляться речами, размышляет и о справедливости, и о прочих упомянутых тобой предметах.

Сократ. Конечно так, любезный Федр, но тот еще лучше, думаю, заботится об этом, кто, пользуясь диалектикой и избрав приличную душу, насаждает и сеет в ней проникнутые знанием мысли, которые в состоянии помочь и самим себе, и сеятелю. Они не бесплодны, но заключают в себе семя, а потому, будучи способны осеменить мыслями и другие умы, всегда служат залогом бессмертия и тому, кто имеет их, доставляют блаженство, насколько может вместить его человек.

Федр. Это в самом деле гораздо лучше.

Сократ. Так, согласившись с последним, мы можем теперь уже судить и о первом.

Федр. О чем?

Сократ. О том, что желали мы узнать, пускаясь в эти рассуждения, то есть исследовать упрек, сделанный Лисию за письменное изложение речей, и сами речи: какие из них могут быть написаны сообразно с искусством, какие — нет. Ведь мы, кажется, порядочно отличили искусное от неискусного.

Федр. Да, казалось так, однако ж напомни мне, каким образом.

Сократ. Кто сперва не узнает истины каждого предмета, о котором говорит или пишет, и не будет в состоянии определить целое само по себе либо, определивши, не сумеет опять разделить его на виды до самых неделимых. Кто, рассматривая таким же образом природу души, не будет искать приличного каждой природе вида и не постарается располагать и украшать свою речь так, чтобы сложной душе высказывать сложные и совершенно стройные, а простой — простые мысли, тот, к какому бы роду речей ни приступал, не станет в искусстве сильным ни для научения, ни для убеждения, как это видно из прежних наших рассуждений.

Федр. Да, это-то, без сомнения, именно так и представлялось нам.

Сократ. Что же теперь? Похвально ли говорить и писать речи или постыдно? И в каком случае упрек за это был бы справедлив, в каком — нет? Не решаются ли эти вопросы тем, что сказано незадолго до настоящего момента?

Федр. А что сказано?

Сократ. То, что если Лисий, да хоть и кто другой, писал или будет писать либо для частных лиц, либо для общества, обнародуя свои политические мнения как законодатель и предполагая в них много основательности и ясности, то такой писатель заслуживает упрек вне зависимости от того, высказывается ли он кем-нибудь или нет. Ведь совершенное незнание справедливости и несправедливости, добра и зла не избегнет должного порицания, хотя бы оно и слышало похвалы от всего народа.

Федр. Конечно нет.

Сократ. Такой-то человек в записанной речи о всяком предмете необходимо предполагает лишь много забавы и ни одного стихотворного и нестихотворного сочинения не почитает достойным того, чтобы оно могло быть написано или произнесено серьезно, как будто все это рапсодии, которые читаются без разбору и знания, имеющего целью убеждение. Между тем лучшие из них пишутся для напоминания людям знающим: это сочинения назидательные, которые произносятся для наставления и, действительно вписывая в души уроки о праведном, прекрасном и добром, несут на себе характер действенности и совершенства, достойного серьезной внимательности. Такие речи писатель должен почитать как бы родными

своими детьми, то есть сперва речь, возникшую в нем самом, если она есть, потом происшедших от нее потомков и братьев ее, развившиеся в душах других людей, а прочие оставить. И вот, должно быть, тот человек, которым я и ты, Федр, желали бы стать.

Федр. Да, я желаю и прошу для себя именно того, о чем ты говоришь.

Сократ. Но кажется, довольно уже нам забавляться речами. Теперь иди и скажи Лисию, что мы ходили к источнику нимф, в убежище муз, и слышали там слова, которыми повелевалось нам объявить, во-первых, ему со всеми другими писателями речей, во-вторых, Гомеру со всеми слагателями стихов для пения и не для пения, в-третьих, Солону со всеми политическими ораторами, которые подают свои мнения о законах в виде речей, — объявить следующее: кто, сознавая истину дела, написал о нем и может помочь ему, когда написанное подвергается испытанию, и кто устными объяснениями в состоянии доказать, что написанное слабее этих устных объяснений, тот должен носить название не по тем речам, а по той цели, к которой направлены его занятия.

Федр. Какие же ты дашь ему названия?

Сократ. Назвать его мудрецом, Федр, мне кажется, слишком много — это имя прилично одному богу; гораздо сообразнее и пристойнее было бы называться ему либо любителем мудрости, либо подобным этому именем.

Федр. Тут, конечно, нет ничего несообразного.

Сократ. Напротив, кто более всего любит сочиненное или написанное долго вертеть так и сяк, одно с другим склеивать и одно от другого отнимать, того не назовешь ли ты по справедливости либо поэтом, либо писателем речей, либо составителем законов?

Федр. Почему не назвать?

Сократ. Скажи же это своему другу.

Федр. А ты-то что? Как поступишь? Ведь нельзя умолчать и о твоем друге?

Сократ. О ком это?

Федр. О красавце Исократе. Что объявишь ты ему, Сократ? Каким именем назовешь его?

Сократ. Исократ еще молод, Федр, впрочем, пожалуй, я скажу, чего ожидаю от него.

Федр. А чего именно?

Сократ. Судя по речам Лисия, дарования Исократа, кажется, лучше да и нрав благороднее; так что не должно удивляться, если, достигнув возраста более зрелого, он в том самом роде речей, которым ныне занимается, станет выше не одних мальчиков, иногда решающихся писать речи. Даже когда и того будет ему мало, божественное стремление повлечет его далее, потому что в рассудке этого человека, друг мой, есть какое-то природное любомудрие. Так вот что, по воле здешних богов, я объявлю своему любимцу Исократу, а ты своему Лисию объяви сказанное прежде.

Федр. Так и будет. Однако же пойдем, жара уже спала.

Сократ. Но не приличнее ли нам удалиться отсюда, помолившись здешним богам?

Федр. Почему не так?

Сократ. О любезный Пан и прочие здешние боги! Даруйте мне быть прекрасным внутренне и с моим внутренним согласуйте все, что имею, внешнее. Богатым да почитаю я мудрого, и такого золота да будет у меня столько, сколько не может ни унести, ни увезти никто, кроме человека рассудительного. Просить ли еще чего-нибудь, Федр? Для меня-то достаточно.

Федр. Того же проси и для меня, ведь у друзей все общее.

Сократ. Пойдем.

Алкивиад I

В диалоге участвуют:

СОКРАТ, АЛКИВИАД

Сократ. Ты удивляешься, думаю, сын Клиния, что, полюбив тебя прежде всех, я один теперь не отстаю от тебя, когда прочие уже отстали, и что, между тем как другие надоедали тебе своими беседами, я в продолжение столь многих лет не сказал тебе ни одного слова. Причина этому была не человеческая, а божественная, силу которой ты узнаешь впоследствии. Теперь она уже не препятствует мне; вот я и пришел, надеясь, что препятствий не будет и впредь. Почти все это время я внимательно наблюдал, как ты держишь себя по отношению к лицам, тебя любящим. Много было их, и они отличались высокоумием, но не осталось ни одного, который не убежал бы, побежденный твоею рассудительностью. Я раскрою причину твоего презрения к ним. Тебе, говоришь, ни в ком из людей и ни для чего нет надобности; потому что богатство твое велико: всего довольно, начиная с тела и заканчивая душой. Во-первых, ты считаешь себя красивым и знатным, и всякий ясно видит, что не обманываешься. Во-вторых, ты происходишь из семейства самого храброго в своем городе, величайшем между городами эллинов; а потому со стороны отца у тебя очень много знаменитых друзей и родственников, которые, если понадобится, готовы служить тебе. Не менее их и не хуже они также со стороны твоей матери. Но, по твоему мнению, более всех упомянутых мною лиц доставляет тебе силы Перикл, сын Ксантиппа, которого твой отец назначил тебе и твоему брату в опекуны и который не только в своем отечестве, но и в целой Элладе, даже во многих и известнейших поколениях варваров, может делать все, что хочет. Я прибавил бы еще, что ты — один из богатейших людей; но в этом отношении у тебя мало самомнения. Гордясь такими преимуществами, ты одолел всех своих воздыхателей, и они, как слабейшие, подчинились твоей власти. Это тебе известно; а потому, знаю, ты и удивляешься, что за мысль у меня — не бросать своей любви, в какой надежде я остаюсь верен ей, несмотря на бегство прочих.

Алкивиад. Но может быть, тебе неизвестно, Сократ, что ты лишь чуть-чуть предупредил меня. Ведь я первый думал подойти к тебе и спросить именно об этом, то есть чего ты хочешь и с какою целью преследуешь меня, постоянно являясь везде, где бы я ни бывал. Да, для меня в самом деле удивительно, каково твое намерение, и я охотно желал бы знать об этом.

Сократ. Так, видно, ты будешь слушать меня со вниманием, если, как говоришь, желал бы знать, что у меня на уме. Пожалуй, слушай и имей терпение — все скажу.

Алкивиад. Без сомнения, буду слушать, только говори.

Сократ. Смотри же; ведь нет ничего удивительного, что насколько трудно мне начать, настолько же тяжело будет и завершить речь.

Алкивиад. Говори, почтеннейший; а я уж буду слушать.

Сократ. Приходится говорить. Хотя тому, кто любит, и не легко обращаться к человеку, который не уступает людям его любящим, однако я осмелюсь высказать свою мысль. Если бы я видел, Алкивиад, что ты доволен всем тем, о чем сейчас упомянуто мною, и намерен с этим провести свою жизнь, то давно бы, насколько знаю себя, отказался от своей любви. Но теперь я хочу раскрыть перед тобой другие твои помыслы, из чего ты поймешь, что я непрестанно наблюдал за тобою. Если бы, кажется, какой-нибудь бог сказал тебе: «Алкивиад! Хочешь ли жить, наслаждаясь тем, что имеешь, или тотчас умереть, если тебе нельзя будет получить что-либо сверх того?» — то ты, думаю, избрал бы смерть. И я скажу, на что ты теперь надеешься. Ты думаешь, что когда явишься в собрание афинского народа — а это будет через несколько дней, — то докажешь афинянам, что достоин почестей, какими не пользовался ни Перикл, ни кто-либо другой из мужей, когда-либо существовавших, и, доказав это, приобретешь в городе величайшую силу; приобретя же силу здесь, будешь могущественным и среди прочих эллинов; да не только у эллинов — даже у варваров, обитающих на одном с нами материке. Потом если бы тот же бог снова сказал тебе, что твоя власть должна ограничиваться только Европою, а в Азию перейти тебе будет нельзя и тамошних дел рука твоя не коснется, то ты, кажется, не захотел бы довольствоваться и этим, то есть жить без надежды наполнить, так сказать, своим именем и мощью целое человечество. Кроме Кира и Ксеркса, для тебя, думаю, нет человека, достойного внимания. Что именно такой воодушевляешься ты надеждой, это я знаю, а не просто догадываюсь. Но, сознаваясь, что я говорю правду, ты, может быть, спросишь: как же это, Сократ, относится к причине твоей неотступности, которую ты спешил было открыть мне и по которой не оставляешь меня? Скажу и это, любезный сын Клиния и Диномахи. Цели своих надежд без меня достигнуть ты не можешь: столь велико, думаю, мое влияние на тебя и на твои дела! Потому-то бог, давно уже полагаю я, и не позволял мне разговаривать с тобою, а я все ждал, пока позволит. Ведь как ты надеешься иметь великую силу в городе, доказав ему и несомненное свое достоинство, и то, что для тебя нет ничего невозможного, так и я надеюсь иметь величайшее влияние на тебя, доказав, что в отношении к тебе значу более всех, что ни опекун, ни родственник, никто, кроме меня, — лишь бы только бог помог! — не в состоянии сообщить тебе ту силу, которой ты жаждешь. Когда ты был моложе и еще не питал этой надежды, бог не позволял мне беседовать с тобою — кажется, потому, что наша беседа тогда могла бы быть напрасна; а теперь он велит, теперь ты можешь слушать меня.

Алкивиад. Я нахожу, Сократ, что, начав говорить, ты стал еще более странным, чем прежде, когда следовал за мною молча, хотя и в то время ты выглядел очень странно. Питаю ли я такие мысли или нет — для тебя, как видно, уже решено; и, если бы я стал отказываться, это нисколько не помогло бы мне убедить тебя. Пусть так. Однако же, если бы я и был совершенно проникнут подобными мыслями, — каким же образом осуществятся они через тебя, а без тебя ничего не выйдет? Можешь ли сказать это?

Сократ. Ты спрашиваешь так, как будто я должен произнести перед тобой длинную речь, к каким столь привычно твое ухо. Нет, мое дело не таково. Думаю, единственное, что я в состоянии доказать тебе, — это свою правоту, если ты немного поможешь мне хотя бы в одном...

Алкивиад. Лишь бы тут не требовалось какой-нибудь трудной помощи, я готов.

Сократ. А трудно ли, по твоему мнению, отвечать на вопросы?

Алкивиад. Трудно.

Сократ. Отвечай же.

Алкивиад. Спрашивай.

Сократ. Но ведь я буду спрашивать тебя как человека, проникнутого именно теми мыслями, которые тебе приписаны мною.

Алкивиад. Пожалуй, если хочешь, только бы знать, о чем будешь спрашивать.

Сократ. Хорошо. Итак, ты думаешь, говорю я, через некоторое время стать советником афинян. Но если бы в минуту твоего вступления на кафедру я взял да и спросил: «Алкивиад! Ты встаешь со своим советом, когда афиняне вознамерились открыть совещание; скажи, потому ли решаешься на это, что разумеешь дело лучше их?» Что бы ты на это ответил?

Алкивиад. Конечно, ответил бы, что разумею дело лучше их.

Сократ. Следовательно, ты — хороший советник в том самом, что случилось тебе уразуметь?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. А разумеешь ты только то, что узнал от других или открыл сам?

Алкивиад. Что же может быть, кроме этого?

Сократ. Но можно ли изучить или открыть что-нибудь, не желая ни учиться от других, ни самому искать?

Алкивиад. Нельзя.

Сократ. Что ж, видно, думая, что ты нечто уже знаешь, ты захотел найти или изучить это?

Алкивиад. Совсем нет.

Сократ. А было ли время, когда того, что теперь знаешь, ты, по собственному своему убеждению, не знал?

Алкивиад. Необходимо.

Сократ. Но ведь и мне почти известно, чему ты учился; а что неизвестно — скажи. На моей памяти, ты учился грамоте, играть на цитре и искусству борьбы; флейтою же заниматься не хотел. Вот что ты знаешь, если только не учился еще какому-нибудь искусству, которое ускользнуло от моего внимания. Впрочем, выходя из дома, ты, думаю, не скрылся бы от меня ни днем, ни ночью.

Алкивиад. Да я и не ходил ни к каким другим учителям, кроме этих.

Сократ. Итак, если бы афиняне совещались о грамоте, каким образом писать правильно, — встал ли бы ты со своим советом?

Алкивиад. Нет, клянусь Зевсом.

Сократ. Ну а когда бы рассуждали об игре на кифаре?

Алкивиад. Никак не встал бы.

Сократ. А об искусстве борьбы, видишь ли, они не имеют обыкновения рассуждать в собраниях.

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Так о чем же бы афинянам совещаться? Уж не о строительстве ли?

Алкивиад. И то нет.

Сократ. Ведь об этом-то строитель будет рассуждать лучше тебя.

Алкивиад. Да.

Сократ. Не захочешь ли ты участвовать в собрании, когда афиняне вздумают совещаться о прорицании?

Алкивиад. Не захочу.

Сократ. Ибо прорицатель в этом отношении опять лучше тебя.

Алкивиад. Да.

Сократ. Даже несмотря на то, малоизвестен он или знатен, красив или безобразен, благороден или неблагороден.

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Потому что совет-то о каждом предмете бывает, думаю, со стороны знающего, а не богатого.

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. То есть когда афиняне держат совет, каким образом сохранить здоровье граждан, для них все равно, беден советник или богат; они только ищут советника во враче.

Алкивиад. И справедливо.

Сократ. Так о чем же должны они рассуждать, чтобы, встав в качестве советника, ты встал кстати?

Алкивиад. О своих делах, Сократ.

Сократ. Например, о делах, относящихся к кораблестроению, то есть какие должны они строить корабли?

Алкивиад. Но тут я не встал бы, Сократ.

Сократ. Потому что строить корабли ты, думаю, не умеешь. Эта причина или другая?

Алкивиад. Именно эта.

Сократ. О каких же своих делах, говоришь ты, должны они рассуждать?

Алкивиад. О войне, о мире и о других общественных делах, Сократ.

Сократ. Не то ли разумеешь ты, что они должны совещаться, с кем заключить мир, с кем вести войну и каким образом?

Алкивиад. Да.

Сократ. А это не с теми ли, кто лучше?

Алкивиад. Да.

Сократ. И не тогда ли, когда лучше?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. И в течение такого времени, которое выгоднее?

Алкивиад. Да.

Сократ. Но если бы афиняне совещались, с кем надобно схватываться, а с кем препираться и каким образом, то ты бы посоветовал лучше или гимнаст?

Алкивиад. Конечно гимнаст.

Сократ. И ты можешь сказать, по какой причине гимнаст посоветовал бы, с кем схватываться, с кем нет, когда схватываться и каким образом? Спрошу так: с тем ли надобно схватываться, с кем выгоднее это сделать, или нет?

Алкивиад. С тем.

Сократ. И делать это наилучшим по возможности образом?

Алкивиад. Да, по возможности.

Сократ. И тогда, когда выгоднее?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. А тому, кто занимается пением, не должно ли иногда сопровождать пение кифарой и мерным движением?

Алкивиад. Конечно должно.

Сократ. И не в наилучший для того момент?

Алкивиад. Да.

Сократ. И не столько ли раз, сколько требуется?

Алкивиад. Полагаю.

Сократ. Что же? Признав лучшее в том и в другом, то есть и в сопровождении песни кифарой, и в борьбе, что именно назовешь ты лучшим в игре на кифаре? Вот в борьбе лучшее, говорю я, есть то, что бывает гимнастическим, а чем оно будет там, по твоему мнению?

Алкивиад. Не понимаю.

Сократ. Но попытайся подражать мне. Я уже, кажется, отвечал: тот вид, что состоит в совершенной правильности, а правильность, без сомнения, есть сообразность с искусством. Не так ли?

Алкивиад. Так.
Сократ. Не гимнастика ли здесь является искомым искусством?
Алкивиад. Чему же быть иному, как не гимнастике?
Сократ. Так вот я и сказал, что в борьбе лучшее — гимнастика.
Алкивиад. Да, сказал.
Сократ. И ведь хорошо?
Алкивиад. Кажется.
Сократ. Ну, теперь скажи и ты — ведь и тебе нужно говорить хорошо, — скажи сначала, к какому искусству относится игра на кифаре, пение и мерное движение? Как вообще называется это искусство? Неужели все еще не можешь ответить?
Алкивиад. Да, не могу.
Сократ. Но попытайся так: кто те богини, которым принадлежит это искусство?
Алкивиад. Ты разумеешь Муз, Сократ?
Сократ. Конечно. Смотри же, как по их имени называется это искусство?
Алкивиад. Мне кажется, ты говоришь о музыке?
Сократ. Точно так. Что же по отношению к музыке будет указывать на совершенство? Выше, по поводу гимнастического искусства, я уже назвал тебе правильное имя; а здесь что назовешь ты таким? Что здесь будет наилучшим?
Алкивиад. Гармоничность, кажется мне.
Сократ. Ты хорошо говоришь. Теперь возьми лучшее в войне и в сохранении мира: как ты назовешь это лучшее? Там, говоря о каждом деле, ты признал лучшим в одном — гармонию, в другом — гимнастику; постарайся и здесь указать на лучшее.
Алкивиад. Но у меня как-то не получается...
Сократ. А ведь стыдно. Если бы кто-нибудь, слушая твои рассуждения и советы касательно пищи, то есть что в настоящее время и в таком-то количестве одна пища лучше другой, наконец спросил: «Что называешь ты лучшим?» Ты, даже и не выдавая себя за врача, конечно, отвечал бы, что лучшее здесь — более здоровое; отчего бы тебе не суметь ответить на вопрос о том, в чем ты выдаешь себя за знатока и касательно чего стал бы давать советы будто человек знающий? Ведь это стыдно. Или, думаешь, нет?
Алкивиад. Конечно стыдно.
Сократ. Вникни же и постарайся сказать, к чему клонится лучшее как при сохранении мира, так и то, с кем должно сражаться во время войны?
Алкивиад. Вникаю, но не могу придумать.
Сократ. И ты не знаешь, в чем во время войны мы обвиняем друг друга, что почитаем причиною начала военных действий и как называем эту причину?
Алкивиад. Знаю. Мы находим, что нас обманывают, притесняют или лишают чего-нибудь.
Сократ. Постой же; что мы терпим в каждом из этих случаев? Постарайся сказать, что особенного происходит тут или там?
Алкивиад. Говоря об особенном тут или там, не ведешь ли ты, Сократ, речь о справедливости или несправедливости?
Сократ. Вот именно.
Алкивиад. Да, но этим одно вообще отличается от другого.
Сократ. Что ж? Против кого идти войной посоветуешь ты афинянам? Против справедливых или несправедливых?
Алкивиад. Труден вопрос! Даже если кто-нибудь подумает, что нужно воевать со справедливыми, он все равно не признается в этом.
Сократ. Видимо, потому, что это против обычая.
Алкивиад. Конечно; да, кажется, и нехорошо.

Сократ. Следовательно, и твои речи будут в пользу этого — справедливости?
Алкивиад. Необходимо.
Сократ. Так не справедливейшее ли будет тем лучшим, о котором я тебя спрашивал, когда мы рассуждали, надобно ли воевать или нет, с кем воевать, а с кем нет, когда воевать и когда нет?
Алкивиад. Да, кажется.
Сократ. Как же так, любезный Алкивиад? Разве ты забыл, что этого не знаешь? Или, может быть, я и не заметил, когда ты учился этому и ходил к наставнику, который научил тебя различать справедливое от несправедливого? Да кто же он? Скажи и мне, порекомендуй ему в ученики и меня.
Алкивиад. Ты шутишь, Сократ.
Сократ. Заклинаю тебя именем моего и твоего бога дружбы, которым я никогда не клянусь попусту: если у тебя есть такой учитель, скажи мне, кто он.
Алкивиад. Но что, если его нет? Нельзя ли тебе предположить, что справедливое и несправедливое я узнал как-нибудь иначе?
Сократ. Можно, если ты сам открыл это.
Алкивиад. Может быть, ты полагаешь, что я не способен открыть этого?
Сократ. Наоборот, полагаю, что способен, — если искал.
Алкивиад. Может быть, ты думаешь, что я не искал?
Сократ. Пожалуй, искал бы, если бы полагал, что не знаешь.
Алкивиад. Ты думаешь, что со мной не было такого времени, когда я не знал чего-либо?
Сократ. Ты хорошо говоришь, но можешь ли указать на то время, когда ты не почитал себя знающим справедливое и несправедливое? Например, в прошедшем году испытывал ли ты себя и думал ли, что не знаешь, или не думал? Да отвечай верно, чтобы наш разговор шел не попусту.
Алкивиад. Думал, что знаю.
Сократ. Не было ли верно это по отношению к тебе и три, четыре, пять лет назад?
Алкивиад. Было.
Сократ. А прежде этого времени ты был еще мальчиком? Не правда ли?
Алкивиад. Да.
Сократ. Тогда-то, разумеется, ты думал, что знаешь справедливое.
Алкивиад. Отчего ты в этом уверен?
Сократ. Я часто слышал, что в детстве, играя в кости или в какую-нибудь иную игру, в школе и в других местах, ты не сомневался в справедливом и несправедливом, но громко и смело говорил, что такой-то мальчик зол и несправедлив, что он обижает тебя. Не правду ли я говорю?
Алкивиад. Да что ж мне было делать, Сократ, когда меня обижали?
Сократ. А спрашивал ли бы ты, что тебе делать, если бы не знал, обижают тебя или нет?
Алкивиад. Но, клянусь Зевсом, я не просто знал, а ясно сознавал, что меня обижают.
Сократ. Поэтому, будучи еще мальчиком, ты уже думал, видимо, что знаешь справедливое и несправедливое?
Алкивиад. Конечно, да и в самом деле знал.
Сократ. Когда же ты это открыл? Уж верно, не тогда, когда думал, что знаешь?
Алкивиад. Без сомнения.
Сократ. Так в какое время ты думал, что не знаешь? Смотри, найдешь ли ты такое время?
Алкивиад. Да, клянусь Зевсом, Сократ, я не могу указать на него.

Сократ. Стало быть, ты узнал это не через открытие.

Алкивиад. Очевидно, нет.

Сократ. А сейчас сказал, что и не учился знать. Если же и не открыл, и не учился, то как и откуда знаешь?

Алкивиад. Но может быть, я и неправильно отвечал тебе, что упомянутое знание сам открыл. Это случилось, вероятно, так: должно быть, и я научился этому, как другие.

Сократ. Значит, мы возвращаемся к прежнему вопросу. Скажи мне: от кого научился?

Алкивиад. От народа.

Сократ. Не к достойным же учителям прибегаешь ты, когда ссылаешься на народ.

Алкивиад. А что? Разве он не в состоянии научить?

Сократ. Даже и тому, чтó шашечная игра и чтó нет; хотя это, думаю, гораздо ниже справедливого. Что, разве ты думаешь иначе?

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, не имея возможности научить худшему, он в состоянии преподать лучшее?

Алкивиад. Я думаю. Да и действительно, народ в состоянии научить многому, что будет получше шашечной игры.

Сократ. Чему ж это?

Алкивиад. У него, например, научился я говорить по-гречески и в этом отношении не могу назвать тебе другого учителя, но чувствую себя обязанным тому самому учителю, которого ты не считаешь отличным.

Сократ. Да, почтеннейший, в этом-то народ — хороший учитель, и науку его по справедливости можно хвалить.

Алкивиад. Почему же?

Сократ. Потому что он обладает именно тем, чем должны обладать хорошие наставники.

Алкивиад. Что ты разумеешь?

Сократ. Разве не известно тебе, что люди, намеревающиеся учить чему-нибудь, должны наперед сами знать это? Или нет?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Но не правда ли, что знающие должны быть согласны друг с другом, а не противоречить друг другу?

Алкивиад. Да.

Сократ. А скажешь ли ты, что учителя знают то, в чем не согласны друг с другом?

Алкивиад. Конечно нет.

Сократ. Действительно, как они могли бы стать учителями в такого рода предмете?

Алкивиад. Никак.

Сократ. Что же, как ты думаешь, спорит ли народ о том, что такое камень, а что — дерево? Когда ты спрашиваешь об этом у кого-нибудь, не понимают ли они под этим одно и то же, не к тому же ли самому бегут с намерением взять камень или дерево? Не так ли и прочее в этом роде? Этот-то смысл я и вижу в твоих словах о знании греческого языка. Или не так?

Алкивиад. Так.

Сократ. Не в том ли, как сказано, они согласны между собою и сами с собою, будучи то частными лицами, то выступая от лица городов? Ведь не спорят же друг с другом государства, подразумевая под тем же самым один одно, другой другое.

Алкивиад. Конечно нет.

Сократ. Следовательно, тут-то они по справедливости и учителя?

Алкивиад. Да.

Сократ. Итак, если бы мы вздумали сообщить кому-нибудь подобное знание, то правильно поступили бы, послав его за наукой к народу?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Напротив, если бы нам захотелось знать не только то, что такое люди и что такое лошади, но также то, какие из них быстры, а какие нет? Может ли народ научить этому?

Алкивиад. Нет.

Сократ. Так не является ли для тебя убедительным доказательством того, что он не знает этого и является плохим учителем, то есть несогласие народа самого с собою в этом вопросе?

Алкивиад. Вполне убедительным.

Сократ. Равным образом если бы нам захотелось знать не только то, что такое люди, но и то, кто из них здоров, а кто болен: стал бы народ для нас достаточным учителем?

Алкивиад. Конечно нет.

Сократ. И не заключил ли бы ты, заметив его разногласие с самим собою, что в этом отношении он — худой учитель?

Алкивиад. Думаю, да.

Сократ. Что же теперь? Кажется ли тебе, что по отношению к справедливым и несправедливым людям и поступкам народ согласен и в целом, и по отдельности?

Алкивиад. Всего менее, Сократ, клянусь Зевсом.

Сократ. Что, в этом вопросе он спорит особенно сильно?

Алкивиад. Да и непрестанно.

Сократ. Ты, думаю, никогда не видел и не слышал, чтобы споры людей по поводу здоровых и больных доходили до схватки и взаимного убийства.

Алкивиад. Конечно нет.

Сократ. Напротив, касательно справедливого и несправедливого, ты если и не видел таких схваток, то, знаю, слышал о них — и от Гомера, и от многих других. Ведь об «Одиссее» и «Илиаде» ты слышал?

Алкивиад. Без сомнения, Сократ.

Сократ. А эти поэмы — не о споре ли касательно справедливого и несправедливого?

Алкивиад. Да.

Сократ. Ведь там ахейцы и троянцы, а также женихи Пенелопы и Одиссей вступали в сражения и подвергались смерти именно из-за этого спора.

Алкивиад. Твоя правда.

Сократ. Думаю, что и при Танагре причиной смертей и сражений между афинянами, лакедемонянами и беотийцами, а потом при Коронее, где пал и отец твой Клиний, было не какое другое разногласие, кроме как по поводу справедливого и несправедливого. Не так ли?

Алкивиад. Правда.

Сократ. Итак, знает ли толпа то, касательно чего разногласие доводит ее самое до крайних бедствий?

Алкивиад. Нет, не думаю.

Сократ. И не приписываешь ли ты свое знание таким учителям, которые, по твоим же словам, сами не имеют его?

Алкивиад. Похоже, так.

Сократ. Так верно ли, что ты знаешь справедливое и несправедливое, если относительно него находишься в таком затруднении и если, как это стало ясно, ты ни у кого не учился этому и сам к этому не пришел?

Алкивиад. Да, судя по твоим словам, это невероятно.

Сократ. А замечаешь ли, Алкивиад, что ты вновь сказал нехорошо?

Алкивиад. Что такое?

Сократ. Ты говоришь: «Судя по твоим словам...»

Алкивиад. И что же? Разве не ты утверждаешь, что я ничего не знаю о справедливом и несправедливом?

Сократ. Конечно не я.

Алкивиад. Получается, я?

Сократ. Да.

Алкивиад. Как же это так?

Сократ. Узнаешь вот из чего. Если я тебя спрошу, что больше — единица или двоица, то не скажешь ли ты, что двоица?

Алкивиад. Скажу.

Сократ. Насколько больше?

Алкивиад. На единицу.

Сократ. Кто же из нас говорит, что два больше на одну единицу?

Алкивиад. Я.

Сократ. Не правда ли, что я спрашивал, а ты отвечал?

Алкивиад. Правда.

Сократ. Так я ли говорю об этом, поскольку спрашиваю, или ты, поскольку отвечаешь?

Алкивиад. Я.

Сократ. Положим еще, что я спросил бы тебя, из каких букв складывается слово «Сократ», и ты отвечал бы мне: кто тогда говорил бы?

Алкивиад. Я.

Сократ. Ну так скажи мне одним словом: если предлагаются вопрос и ответ, то кто говорит — вопрошающий или отвечающий?

Алкивиад. Мне кажется, Сократ, что отвечающий.

Сократ. А не я ли сейчас непрерывно спрашивал тебя?

Алкивиад. Да.

Сократ. И не ты ли отвечал?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Что ж, кто из нас сказал все, что было сказано?

Алкивиад. Из допущенного видно, Сократ, что я.

Сократ. И не то ли было сказано, что прекрасный сын Клиния, Алкивиад, не знает о справедливом и несправедливом, а думает, что знает, и готовится идти в собрание афинян с намерением подавать им советы в том, чего вовсе не знает? Не так ли было?

Алкивиад. Оказывается, так.

Сократ. Стало быть, над нами, Алкивиад, сбылась Еврипидова поговорка: «Ты, видно, слышал это от себя, а не от меня», не я говорил, а ты; меня же напрасно обвиняешь. Впрочем, и хорошо сказано: ведь у тебя в уме, добрейший мой, в самом деле безумное предприятие — учить тому, чего не знаешь и чему не думал учиться.

Алкивиад. Но я полагаю, Сократ, что афиняне и прочие эллины редко совещаются о том, что справедливо или несправедливо, ибо признают это очевидным для всякого. Оставляя подобные совещания, они исследуют, что полезнее им в делах, потому что справедливое и полезное, по моему мнению, не одно и то же. Многим и величайшие несправедливости доставляли пользу, а иным и справедливые поступки, думаю, ни к чему не послужили.

Сократ. Что ж, если справедливость и польза являются совершенно разными вещами, то опять не приписываешь ли ты себе знания того, что полезно людям и почему полезно?

Алкивиад. А что же мешает, Сократ, если ты снова не спросишь меня, у кого я научился этому или каким образом открыл сам?

Сократ. Почему бы мне не спросить тебя об этом? Если слова твои несправедливы и несправедливость их можно доказать тем же способом, как доказана несправедливость прежних, то по какой причине ты думаешь, что надобно слышать какое-нибудь новое опровержение, какие-нибудь иные резоны, как будто прежние походят уже на изношенное рубище, надевать которое ты более не хочешь, — пока не принесут тебе доказательств чистых, без пятен. Но, оставляя в покое твои оговорки, я все-таки спросил бы тебя, где учился ты узнавать полезное и кто твой учитель. Я соединил бы все прежние вопросы в один; и ты, очевидно, пришел бы к тому же, что и ранее: ты не был бы в состоянии доказать ни того, что сам открыл полезное, ни того, что научился узнавать его. Но поскольку тебе это уже надоело и ты без удовольствия выслушал бы ту же самую речь, то я, пожалуй, не стану задавать вопрос: знаешь ты или не знаешь, что полезно афинянам? Скажи только, сделай милость, одно и то же, на твой взгляд, справедливое и полезное или же не одно. Если угодно, спрашивай меня, как я спрашивал тебя, или же раскрой суть дела самостоятельно.

Алкивиад. Не знаю, Сократ, могу ли я раскрыть это самостоятельно.

Сократ. Да вообрази же, добрый человек, что я — собрание, народ. Ведь там тебе придется убеждать каждого. Не правда ли?

Алкивиад. Да.

Сократ. Так не все ли равно — убеждать людей поодиночке или вдруг многих в этом предмете, который знаешь подобно грамматику, учащему грамоте и одного и нескольких?

Алкивиад. Все верно.

Сократ. Не учит ли в той же мере и преподающий науку чисел как одного, так и многих?

Алкивиад. Да.

Сократ. И кто знает это, тот арифметик?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. В свою очередь ты можешь убедить многих в том же, в чем можешь убедить и одного.

Алкивиад. Вероятно.

Сократ. И уж очевидно, в том, что знаешь?

Алкивиад. Да.

Сократ. И человек, вступающий в подобную беседу, отличается от народного оратора только тем, что последний убеждает толпу, а первый — одного?

Алкивиад. Должно быть.

Сократ. Ну так теперь, если все равно убеждать ли многих или одного, потрудись над одним мною и решись доказать, что справедливое иногда бывает бесполезно.

Алкивиад. Ты заносчив, Сократ.

Сократ. Но именно из заносчивости я намерен уверить тебя в противоположном тому, чего ты не желаешь мне доказывать.

Алкивиад. Хорошо, говори.

Сократ. Только отвечай на вопросы.

Алкивиад. Нет, говори сам по себе.

Сократ. Как, разве тебе не хочется быть убежденным?

Алкивиад. Очень хочется.

Сократ. А не тогда ли ты бываешь убежден, когда говоришь, что это так?

Алкивиад. Кажется.

Сократ. Отвечай же; а если не послушаешь самого себя, что справедливое — полезно, другому-то не поверишь.

Алкивиад. Конечно нет, надобно отвечать; вреда, думаю, не будет.

Сократ. Ты настоящий прорицатель! Говори же, из дел справедливости одни, по твоему мнению, полезны, другие — нет?

Алкивиад. Да.

Сократ. Равным образом иные прекрасны, иные — нет?

Алкивиад. Как это?

Сократ. Видел ли ты, чтобы кто-нибудь совершал дело хотя и постыдное, однако справедливое?

Алкивиад. Не видел.

Сократ. Напротив, все справедливое казалось прекрасным?

Алкивиад. Да.

Сократ. А то, что прекрасно, всегда ли является добрым или иногда добрым, иногда же нет?

Алкивиад. Я думаю, Сократ, что иное прекрасное есть зло.

Сократ. Напротив, постыдное — добро?

Алкивиад. Да.

Сократ. Не то ли ты имеешь в виду, что, например, на войне, помогая другу или родственнику, получают раны и умирают, а те, кто не помогает, хоть и обязаны это делать, остаются здоровыми?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Такую помощь ты называешь прекрасной и само намерение спасти того, кого надлежало; а это и есть мужество. Не так ли?

Алкивиад. Так.

Сократ. Напротив, злою ты назовешь эту помощь из-за смерти и ран. Не правда ли?

Алкивиад. Правда.

Сократ. Но мужество — это нечто совсем другое, чем смерть?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Следовательно, помогать друзьям есть дело прекрасное и злое не по одной и той же причине?

Алкивиад. Явно, что не по одной.

Сократ. Смотри же, напротив, не по одной ли и той же причине прекрасное и доброе совпадают, как в данном случае? Ведь ты соглашаешься, что помощь есть дело прекрасное по причине мужества. Так рассмотри мужество само по себе: добро оно или зло? Исследуй так: что бы ты избрал себе — добро или зло?

Алкивиад. Добро.

Сократ. И не то ли предпочтительно, что лучше?

Алкивиад. Да.

Сократ. И лишиться его ты хотел бы всего менее?

Алкивиад. Как же иначе!

Сократ. Но что ты думаешь о мужестве? За какую цену согласился бы ты лишиться его?

Алкивиад. Да уж лучше не жить, чем быть трусом.

Сократ. Следовательно, трусость кажется тебе крайним злом.

Алкивиад. По мне — так и есть.

Сократ. Которое, по-видимому, тождественно со смертью.

Алкивиад. Согласен.

Сократ. Но смерти и трусости не противоположны ли жизнь и мужество?

Алкивиад. Да.

Сократ. И последнего ты желал бы себе всего более, а первого — всего менее?

Алкивиад. Да.

Сократ. Не потому ли, что это почитаешь состоянием самым хорошим, а то — самым худым?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Но не за то ли назвал ты прекрасным содействие друзьям на войне, что оно рождает добро по причине мужества?

Алкивиад. Разумеется.

Сократ. И не за то ли — делом злым, что от него происходит зло по причине смерти?

Алкивиад. Да.

Сократ. Так не вправе ли мы теперь дать имя каждому действию? Известного действия не назовешь ли ты злым, если оно производит зло, и не должно ли назвать его добрым, когда оно рождает добро?

Алкивиад. Согласен.

Сократ. И поскольку это — добро, оно похвально, поскольку зло — постыдно?

Алкивиад. Да.

Сократ. Следовательно, сказав, что содействие друзьям на войне есть дело хоть и прекрасное, однако же злое, ты сказал не более того, что оно хоть и добро, однако же зло.

Алкивиад. Твои слова, Сократ, кажется, справедливы.

Сократ. Стало быть, нет ничего прекрасного, что, как прекрасное, было бы злом; и нет ничего постыдного, что, как постыдное, было бы добром.

Алкивиад. Видимо, нет.

Сократ. Исследуй еще и так: кто живет прекрасно, тот не хорошо ли живет?

Алкивиад. Хорошо.

Сократ. А живущие хорошо не счастливы ли?

Алкивиад. Как же не счастливы!

Сократ. И счастливы они не через приобретение ли благ?

Алкивиад. Преимущественно.

Сократ. Блага же приобретаются не посредством ли доброй и прекрасной деятельности?

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, хорошо жить есть дело доброе.

Алкивиад. Как же иначе!

Сократ. А доброе дело прекрасно?

Алкивиад. Да.

Сократ. Следовательно, прекрасное и доброе опять у нас одно и то же?

Алкивиад. Видимо, так.

Сократ. Стало быть, что находим мы прекрасным, то найдем и добрым?

Алкивиад. Необходимо.

Сократ. Что ж, дела добрые полезны или нет?

Алкивиад. Полезны.

Сократ. А касательно справедливого, помнишь ли, в чем мы согласились?

Алкивиад. Кажется, в том, что поступающие справедливо, по необходимости, поступают прекрасно.

Сократ. А поступающие прекрасно совершают дела добрые?

Алкивиад. Да.

Сократ. А дела добрые полезны?

Алкивиад. Да.

Сократ. Следовательно, дела справедливые, Алкивиад, суть также и дела полезные?

Алкивиад. Вероятно.

Сократ. Что ж, ведь это говоришь ты, а я спрашиваю?

Алкивиад. Мне кажется, это очевидно.

Сократ. Так вот, если бы кто стал советовать — афинянам ли или пепарефийцам — с уверенностью, что он знает справедливое и несправедливое, и начал бы утверждать, что справедливость иногда бывает делом злым, то не посмеялся ли бы ты над ним, если ты, конечно, держишься той мысли, что справедливое и полезное — одно и то же?

Алкивиад. Но, клянусь богами, Сократ, я и сам не знаю, что говорю. Я просто похожу на помешанного. По поводу твоих вопросов мне представляется то одно, то другое.

Сократ. Пусть, значит, так и будет: кто чего не знает, в том его душа и заблуждается.

Алкивиад. Как же может быть иначе?

Сократ. А ты не знаешь, друг мой, что это за состояние?

Алкивиад. Конечно не знаю.

Сократ. Но представь, что тебя спрашивают: два у тебя глаза или три, две руки или четыре — и об ином тому подобном? Что будешь ты отвечать? Что иногда одно, иногда другое или всегда — одно и то же?

Алкивиад. Хоть я уже и боюсь за себя, однако же буду отвечать, кажется, одно и то же.

Сократ. Не потому ли, что знаешь? Это ли причина?

Алкивиад. Думаю, по этой причине.

Сократ. Стало быть, то, на что ты нехотя даешь противоречивые ответы, того ты не знаешь?

Алкивиад. Вероятно.

Сократ. Но не сам ли ты говоришь, что заблуждаешься, когда даешь ответы о справедливом и несправедливом, о прекрасном и постыдном, о худом и добром, о полезном и бесполезном? Не очевидно ли, следовательно, что ты заблуждаешься по причине незнания этих предметов?

Алкивиад. Да, мне так и кажется.

Сократ. Ну а знаешь ли ты, каким образом взойти на небо?

Алкивиад. Клянусь Зевсом, не знаю.

Сократ. А не сомневаешься ли ты в своем мнении на этот предмет?

Алкивиад. Нисколько.

Сократ. А знаешь ли причину, или сказать тебе?

Алкивиад. Скажи.

Сократ. Причина та, друг мой, что, не зная этого, ты и не почитаешь себя знающим.

Алкивиад. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Посмотри-ка вместе со мною. Заблуждаешься ли ты по поводу того, чего не знаешь, и притом знаешь, что не знаешь? Например, ты, вероятно, знаешь, что не знаешь, как приготовить кушанье?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Сам ли ты думаешь, как приготовить его, и заблуждаешься или поручаешь знающему?

Алкивиад. Поручаю знающему.

Сократ. Ну а плывя на корабле, думаешь ли, как держать руль — вправо или влево, — и заблуждаешься, поскольку не знаешь этого, или поручаешь кормчему, а сам остаешься в покое?

Алкивиад. Поручаю кормчему.

Сократ. Значит, ты не заблуждаешься в том, чего не знаешь, если знаешь, что не знаешь?

Алкивиад. Кажется, нет.

Сократ. Так понимаешь ли ты, что заблуждения в делах происходят от такого незнания, которое бывает у человека, приписывающего себе знание того, чего не знает?

Алкивиад. О чем ты?

Сократ. Ведь мы тогда беремся за дело, когда приписываем себе знание того, что делаем?

Алкивиад. Да.

Сократ. А кто уже уверен, что не знает, тот поручает дела другим?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Поручая же их другим, он в отношении к делам, ему неизвестным, живет без ошибок?

Алкивиад. Да.

Сократ. Итак, кто ошибается? Уж конечно, не те, которые знают?

Алкивиад. Разумеется.

Сократ. Если же и не те, которые знают, и не те, которые знают, что не знают, то остаются ли еще другие, кроме тех, кто, не зная, тем не менее приписывает себе знание?

Алкивиад. Нет, только эти.

Сократ. Значит, именно это незнание, это низкое невежество и есть причина зол.

Алкивиад. Да.

Сократ. И не правда ли, что оно особенно тогда гибельно и постыдно, когда имеет отношение к делам величайшей важности?

Алкивиад. И очень гибельно.

Сократ. Но можешь ли ты назвать предметы важнее справедливого, прекрасного, доброго и полезного?

Алкивиад. Не могу.

Сократ. А не в этом ли признаешь ты себя заблуждающимся?

Алкивиад. В этом.

Сократ. Если же заблуждаешься, то из сказанного прежде не ясно ли, что этих важнейших предметов ты не только не знаешь, но к тому же, не зная их, думаешь, будто знаешь?

Алкивиад. Должно быть, так.

Сократ. Бедный Алкивиад! Как жалко твое состояние! Я не решился бы и назвать его, но, так как мы одни, скажу. Ведь ты находишься в самом постыдном невежестве, мой добрый друг; в этом обличает тебя и твоя речь, и ты сам. Потому-то, стало быть, не выучившись, ты и скачешь к делам общественным. Впрочем, ты не один страдаешь такою болезнью; между людьми, несущими гражданские обязанности, есть много подобных тебе; исключить должно лишь некоторых, в том числе, может быть, твоего опекуна Перикла.

Алкивиад. Говорят, однако же, Сократ, что он не сам собою сделался мудрым, а общался со многими мудрецами — Пифоклидом и Анаксагором; да и теперь еще, находясь в такой старости, для той же цели беседует с Дамоном.

Сократ. Что ж, разве ты видывал мудреца, который не мог бы сделать мудрецом и другого в том, в чем сам он таков? Например, кто научил тебя грамоте, тот и сам был в этом мудрец и тебя сделал мудрецом, да мог бы сделать таким и кого угодно. Не правда ли?

Алкивиад. Да.

Сократ. Ведь и ты, наученный им, был бы в состоянии научить другого?

Алкивиад. Да.

Сократ. Таким же образом мы оценим игрока на кифаре и гимнаста?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Хорошо, без сомнения, доказательство, что люди, знающие что-нибудь, действительно знают это, когда они умеют сделать знающим и другого.

Алкивиад. Мне кажется, это так.

Сократ. Что ж, можешь ли сказать, что Перикл кого-нибудь, начиная со своих сыновей, сделал мудрецом?

Алкивиад. Но что делать, Сократ, если оба сына Перикла оказались глупы?

Сократ. А твоего брата, Клиния?

Алкивиад. О Клинии, этом бешеном человеке, зачем упоминать?

Сократ. Ну пусть Клиний — человек бешеный, а сыновья Перикла были глупы; тебя-то по какой причине оставляет он в таком состоянии?

Алкивиад. Думаю, я сам виноват, не слушаюсь.

Сократ. Но укажи мне хоть на раба, хоть на свободного — афинянина или иностранца, который имел бы причину сказать, что, обращаясь с Периклом, он стал мудрее; в качестве примера я укажу тебе на Пифодора, сына Исодоха, и на Каддия, сына Каллиада, которые, заплатив Зенону сто мин, стали и мудрыми и знаменитыми.

Алкивиад. Клянусь Зевсом, что не могу.

Сократ. Пусть так. Что же думаешь ты о себе? Хочешь ли остаться в теперешнем состоянии или приложить немного старания, заботясь о себе?

Алкивиад. Мы должны обсудить это вместе, Сократ. Впрочем, я понимаю твое замечание и согласен с ним. Ведь те, кто правит городами, исключая немногих, кажутся и мне людьми необразованными.

Сократ. Так что же?

Алкивиад. Если бы они были образованными, то намеревающийся вступить в состязание с ними, конечно, должен был бы учиться и упражняться, как бы готовясь встретиться с бойцами; однако его соперники — сами неучи, которые кое-как принимают участие в гражданских делах: для чего же упражняться и заботить себя наукой? Ведь я уверен, что природными свойствами далеко превосхожу их.

Сократ. Что же ты сказал, почтеннейший! Что за речи! Они недостойны ни твоей красоты, ни других твоих качеств.

Алкивиад. Что же тут особенного и как мне понимать тебя, Сократ?

Сократ. Досадно мне и за тебя, и за мою любовь.

Алкивиад. Отчего?

Сократ. Да оттого, что своими соперниками ты считаешь здешних людей.

Алкивиад. Но кого же мне тогда считать соперником?

Сократ. И об этом-то может спрашивать человек, думающий о себе так высоко?

Алкивиад. Что ты говоришь? Разве не с ними будет у меня борьба?

Сократ. Да представь только, что ты управляешь триерой, готовящейся вступить в сражение: довольно ли для тебя быть в деле кормчего лучше всех твоих соратников? Или, может быть, ты признал бы делом более нужным смотреть на истинных своих врагов, чем, как теперь, на сподвижников в бою? Надобно до такой степени превосходить последних, чтобы они и не думали состязаться с тобою, но, презираемые, стали бы в твои ряды для одоления общего неприятеля, если уж ты в самом деле намерен совершить подвиг прекрасный, достойный тебя и города.

Алкивиад. Да, я намерен совершить такой подвиг.

Сократ. Неужели тебя удовлетворит любование своим превосходством над собственными воинами и ты не станешь принимать во внимание не-

приятельских полководцев, не станешь изучать их и готовиться к схватке с ними, дабы превзойти врагов?

Алкивиад. Что за полководцев имеешь ты в виду, Сократ?

Сократ. Разве ты не знаешь, что наш город всякий раз воюет с лакедемонянами и с великим царем?

Алкивиад. Твоя правда.

Сократ. Итак, если ты собираешься стать полководцем своего города, то не правильно ли было бы тебе думать, что предстоит бороться с царями лакедемонским и персидским?

Алкивиад. Ты, должно быть, говоришь правду.

Сократ. Так нет же, почтенный, вместо этого ты вменяешь себе в обязанность смотреть на воспитателя перепелов Мидия и на других, подобных ему, которые принимают участие в делах гражданских, сохраняя на душе, сказали бы женщины, рабские волосы, и по необразованности не снимают их, но с варварским своим наречием выходят не скажу управлять городом, а льстить ему. Смотря на этих-то описываемых мною людей, предаешься ты нерадению о самом себе, чтобы, приступая к столь важному подвигу, и не учиться тому, что приобретается учением, и не упражняться в том, что требует упражнения, тогда как следовало бы приготовиться при помощи всякого рода приготовлений, чтобы вступить на поприще государственных дел.

Алкивиад. Твои слова, Сократ, кажутся мне хотя и справедливыми, однако ж я думаю, что лакедемонские полководцы и персидский царь не превосходнее других.

Сократ. Но рассмотри, почтеннейший, это свое мнение.

Алкивиад. В каком отношении?

Сократ. Во-первых, тогда ли, думаешь, увеличится твоя забота о себе, когда будешь почитать их страшными, или не тогда?

Алкивиад. Явно, что когда буду почитать их страшными.

Сократ. А заботясь о себе, чаешь ли получить какой-нибудь вред?

Алкивиад. Нисколько, напротив, великую пользу.

Сократ. Так вот в твоем мнении и есть уже одно важное зло.

Алкивиад. Правда.

Сократ. Во-вторых, оно и ложно. Рассмотри это при помощи вероятного предположения.

Алкивиад. Как это?

Сократ. Благородные ли семьи, по всей вероятности, дают бытие лучшим природам или неблагородные?

Алкивиад. Явно, что благородные.

Сократ. А благородных, если они притом и хорошо воспитаны, нельзя ли почитать совершенно способными для добродетели?

Алкивиад. Необходимо.

Сократ. Рассмотрим же в связи с этим и наше происхождение. Хуже ли, думаешь, поколения лакедемонских и персидских царей? Разве мы не знаем, что первые из них суть потомки Геракла, а последние — Ахемена и что род Геракла и Ахемена возводят к Персею, сыну Зевса?

Алкивиад. Но ведь и наш идет от Эврисака, Сократ, а род Эврисака — от Зевса.

Сократ. Да и мой — от Дедала, благородный Алкивиад, а Дедалов — от Гефеста, сына Зевса. Однако же роды лакедемонян и персов, начинаясь ими, восходят до самого Зевса линией царей, из которых одни всегда управляли Аргосом и Лакедемоном, другие — Персией, а нередко, как и теперь, Азией; напротив, мы и сами-то люди частные, и отцы наши. Если бы ты счел нужным указать Артаксерксу, сыну Ксеркса, на своих предков и на Саламин,

отечество Еврисака, либо на Эгину, родину Эака, жившего еще прежде; то какой, думаешь, поднялся бы смех! Между тем смотри: мы малы не только по отношению к важности рода тех мужей, но и по отношению к их воспитанию. Разве не знаешь, сколь важным преимуществом пользуются лакедемонские цари? Их жены, по закону, охраняются эфорами, чтобы царь не был зачат как-нибудь тайно — от другого, кроме гераклидов. А в Персии он так высок, что никто и не подозревает, будто царственное дитя может родиться от другого рода, кроме царского. Поэтому жена персидского царя охраняется одним страхом. Когда же рождается старший сын, наследник власти, — сначала тут же празднуют все в пределах его царства; потом этот день и в последующие времена, в память царского рождения, становится днем жертвоприношений и празднования для всей Азии; напротив, когда рождаемся мы, Алкивиад, тогда, по комической пословице, и соседи что-то не очень чуют. После того дитя воспитывается не какою-нибудь ничтожною женщиною-кормилицею, а евнухами, знатнейшими особами, окружающими царя. На них возлагается как всякое попечение о новорожденном, в особенности же забота о его красоте — развитие и выправление его членов. Такое занятие доставляет им высокие почести. Достигнув семилетнего возраста, дети знакомятся с лошадьми, ходят к учителям верховой езды и начинают охотиться за зверями. А когда минет ребенку четырнадцать лет, берут его к себе так называемые царские пестуны. Они избираются из персов и составляют отличнейшую четверицу своего времени: это — самый мудрый, самый справедливый, самый рассудительный и самый мужественный из того племени. Самый мудрый учит его магии, начертанной Зороастром Ормаздовым: это наука о богопочитании, рассуждающая и о делах царских. Самый справедливый располагает его в течение всей жизни следовать истине. Самый рассудительный наставляет его не подчиняться ни одной страсти, чтобы получить навык быть человеком свободным — действительно царем, не рабствуя, но прежде всего господствуя над собою. Самый мужественный развивает в нем чувство безбоязненности и неустрашимости и доказывает, что, предаваясь трусости, он уже раб. Напротив, тебе, Алкивиад, Перикл дал в пестуны одного из домашних слуг, фракийца Зопира, человека, по причине старости, самого бесполезного. Я раскрыл бы перед тобою и другие черты воспитания и образования твоих противников, если бы это дело могло быть непродолжительно и если бы из сказанного доселе не вытекало все, что за этим следует. Что же касается до рождения, воспитания и образования тебя, Алкивиад, или всякого другого афинянина, то это, смею сказать, ни для кого не интересно, исключая тех людей, которые тебя любят.

Взглянешь ли опять на богатство, на пышность, на одежды, на шлейфы плащей, на благоухание благовоний, на многочисленные свиты прислужников и на прочую роскошь персов — тебе будет стыдно за самого себя, ты увидишь, как далеко отстал от них. Потом если захочешь обратить внимание на рассудительность, благонравие, ловкость, ласковость, великодушие, добропорядочность, мужество, терпеливость, трудолюбие, стремление к добродетели и честолюбие лакедемонян, то во всем этом признаешь себя ребенком. А если остановишься на богатстве и по богатству будешь придавать себе некоторое значение, то и тут мы можем сказать, в каком ты найдешь себя состоянии.

Пожелай только обозреть лакедемонские богатства, и узнаешь, что здешнее далеко отстало от тамошнего. Никто не будет сомневаться как в обширности, так и в доброте земли, которою они владеют и у себя, и в Мессении; всем известно, какое множество у них рабов, особенно илотов, также ло-

шадей и другого скота на мессенских пастбищах. Но я оставляю все это, говорю только, что золота и серебра нет столько в целой Элладе, сколько находится его в одном Лакедемоне. В продолжение многих поколений оно стекается туда от всех эллинов, а нередко и от варваров, выхода же ему никуда нет. Это точно как в Эзоповой басне Лисица говорит Льву: следы денег, втекающих в Лакедемон, видны, а вытекающих из него никто и нигде не видит. Отсюда легко понять, что тамошние жители золотом и серебром богаче всех эллинов, особенно же царь их, потому что важнейшие и наибольшие из таких доходов назначены царям. Сверх того, не мала и подать, которую лакедемоняне платят своим государям. Впрочем, как ни велики богатства лакедемонян в сравнении с эллинскими, но в отношении к богатству персов и их царя — они ничего не значат. Когда-то я слышал от человека достоверного — от одного из тех, которые сами ездили к царю: он рассказывал, что проезжал через обширную и прекрасную область, простирающуюся почти на целый день пути, и что эту область туземцы называют поясом царицы. Есть будто бы и другая, называемая опять головным покрывалом. Есть и несколько столь же обширных и прекрасных мест, назначенных для украшения царской жены, и каждое из них носит название особого ее наряда. Итак, я думаю, если бы кто матери царя и жене Ксеркса, Аместрисе, сказал, что с ее сыном затевает состязаться сын Диномахи, которой наряд стоит, может быть, мин пятьдесят, а у самого сына земли в Эрхии не будет и трехсот плетров, то она удивилась бы, на какие же средства полагается этот Алкивиад, затевая вступить в борьбу с Артаксерксом, и, кажется, заметила бы, что у него быть не может никаких других способов, кроме старания и мудрости, потому что у греков только это имеет цену. А когда донесли бы ей, что тот же самый Алкивиад решается на такое предприятие, во-первых, не имея от роду и полных двадцати лет, во-вторых, нисколько не приготовившись к тому учением, да сверх того, если любящий его человек советует ему наперед учиться, упражняться, трудиться и потом-то уже состязаться с царем, — он не хочет и утверждает, будто довольно ему быть и таким, каков есть; тогда она, думаю, изумилась бы и спросила: что бы такое могло быть, на что этот мальчик надеется? И как скоро мы сказали бы ей, что надеется на красоту, знаменитость, происхождение, богатство и способности души, то, видя у своих все такое, она почла бы нас, Алкивиад, сумасшедшими. Да хоть взять Лампиду, дочь Леонтихида, жену Архидама и мать Агиса (все эти мужи, известно, были царями): ведь и она, видя, как велики средства ее родных, удивилась бы, кажется, если бы узнала, что ты, столь худо приготовленный, намереваешься состязаться с ее сыном. А не стыдно ли, думаешь, что неприятельские женщины лучше судят о нас, какими нам должно быть, восставая против их граждан, нежели мы — о самих себе? Так поверь, почтеннейший, и мне, и дельфийской надписи: «Познай самого себя», что это-то наши противники, а не те, которых ты представляешь, и что ни одного из них не пересилим мы иначе как старанием и искусством. Если в этом будет у тебя недостаток, то не стать тебе славным между эллинами и варварами, к чему ты, кажется, стремишься, как никто ни к чему не стремился.

Алкивиад. В чем же должно состоять мое старание, Сократ? Можешь ли сказать это? Ведь твои слова более всего походят на правду.

Сократ. Пожалуй; однако же рассудим вместе, каким бы образом стать нам лучшими. Ведь я не говорю, что тебе надобно учиться, а мне нет; потому что между мною и тобою нет другого различия, кроме одного.

Алкивиад. Какого?

Сократ. Того, что мой опекун лучше и мудрее твоего — Перикла.

Алкивиад. Кто же он, Сократ?

Сократ. Бог, который до настоящего дня не позволял мне говорить с тобою, Алкивиад. Веря ему, я утверждаю, что ты ни через кого другого не достигнешь знаменитости, как через меня.

Алкивиад. Шутишь, Сократ.

Сократ. Может быть; однако справедливо уже то, что нам нужно старание. Нужно оно, лучше сказать, и всем людям, но нам-то особенно.

Алкивиад. Нет сомнений, что оно нужно мне.

Сократ. Истинно, что оно нужно и мне.

Алкивиад. Что же мы будем делать?

Сократ. Не терять духа и не ослабевать, друг мой.

Алкивиад. Уж конечно, не годится, Сократ.

Сократ. Да, не годится; но должно исследовать все это общими силами. И вот скажи мне: ведь мы объявляем, что хотим стать наилучшими? Не так ли?

Алкивиад. Да.

Сократ. В какой добродетели?

Алкивиад. Очевидно, в той, из-за которой люди бывают достойными.

Сократ. В чем же они бывают достойными?

Алкивиад. Ясно, что в совершении дел.

Сократ. Каких? Тех ли, которые касаются лошадей?

Алкивиад. Нет.

Сократ. Иначе мы пошли бы к конюхам?

Алкивиад. Да.

Сократ. Так, скажешь, корабельных?

Алкивиад. Нет.

Сократ. Потому что тогда мы пошли бы к корабельщикам?

Алкивиад. Да.

Сократ. Каких же дел? Какие дела совершают они?

Алкивиад. Те, которые свойственны честным и добрым афинянам.

Сократ. Но честными и добрыми ты называешь умных или неумных?

Алкивиад. Умных.

Сократ. Следовательно, всякий умный — добр?

Алкивиад. Да.

Сократ. А кто неумен, тот зол?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. А вот сапожник умен ли в шитье обуви?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Стало быть, в этом он добр?

Алкивиад. Добр.

Сократ. Что ж? А в шитье одежды сапожник не умен?

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, в этом он зол?

Алкивиад. Да.

Сократ. Так из наших слов вытекает, что один и тот же — и зол и добр.

Алкивиад. Явно.

Сократ. Но неужели ты допустишь, что люди добрые суть также и люди злые?

Алкивиад. Нет.

Сократ. Кого же ты назовешь добрыми?

Алкивиад. Тех, которые в состоянии начальствовать в городе.

Сократ. Верно уж, не над лошадьми?

Алкивиад. Конечно нет.

Сократ. А над людьми?
Алкивиад. Да.
Сократ. Больными?
Алкивиад. Не думаю.
Сократ. Плавающими?
Алкивиад. Нет.
Сократ. Собирающими жатву?
Алкивиад. Нет.
Сократ. Так они ничего не делают? Или что-нибудь делают?
Алкивиад. Говорю же, что делают.
Сократ. Что же такое? Потрудись открыть мне.
Алкивиад. Они находятся во взаимных сношениях и правят один другим, как это бывает у нас в городах.
Сократ. Значит, ты говоришь о начальствовании над теми людьми, которые связаны один с другим?
Алкивиад. Да.
Сократ. То есть о вахтенных, которые начальствуют над гребцами?
Алкивиад. Не то.
Сократ. Потому что это — дело кормчего?
Алкивиад. Да.
Сократ. Но может быть, ты говоришь о начальствовании над флейтистами, которые управляют людьми в пении и связаны с ними в пляске?
Алкивиад. Нет.
Сократ. Потому что это опять есть дело хороводителя?
Алкивиад. Конечно.
Сократ. Что же ты имеешь в виду, говоря, что люди могут повелевать другими людьми, которых они используют в своих интересах?
Алкивиад. Я разумею людей, имеющих участие в управлении и сносящихся друг с другом; над ними-то и следует начальствовать в городе.
Сократ. Какое же это искусство? Если бы я и теперь опять спросил тебя: какое искусство доставляет умение начальствовать над людьми, участвующими в мореплавании?
Алкивиад. Искусство кормчего.
Сократ. Потом, над людьми, участвующими в пении, как сейчас говорили, какое знание делает начальником?
Алкивиад. То, о котором ты недавно упомянул, то есть хороводительство.
Сократ. Что ж, а над людьми, участвующими в управлении, какое поставляешь ты знание?
Алкивиад. Здравомыслие, Сократ.
Сократ. Как? Да знание кормчих разве представляется тебе безрассудством?
Алкивиад. Нисколько.
Сократ. Напротив, здравомыслием.
Алкивиад. Мне кажется, по крайней мере по отношению к спасению мореплавателей.
Сократ. Ты хорошо говоришь. Что ж, а это твое здравомыслие, к чему оно относится?
Алкивиад. К управлению городом и сохранению его.
Сократ. Но что в нем бывает и чего не бывает, когда он подчиняется лучшему распорядку и сохранению? Если бы, например, ты спросил меня: «Что есть и чего нет в теле, когда оно подчиняется лучшему распорядку и хранению?» — я отвечал бы, что в нем есть здоровье и нет болезни. Не так ли и ты думаешь?

Алкивиад. Так.

Сократ. А если бы ты опять спросил меня: когда глаза лучше? Я тотчас отвечал бы: когда в них присутствует зрение и отсутствует слепота. Уши в той же мере бывают лучше и служат вернее, когда в них нет глухоты, но есть слух.

Алкивиад. Правильно.

Сократ. Ну а город? Что в нем есть и чего нет, когда он бывает лучше и вернее подчиняется управлению и распоряжениям?

Алкивиад. Мне кажется, Сократ, что в нем есть взаимная любовь граждан и нет ненависти и раздоров.

Сократ. Но любовью ты называешь единомыслие или разномыслие?

Алкивиад. Единомыслие.

Сократ. Каким искусством общества сохраняют единомыслие касательно чисел?

Алкивиад. Арифметикой.

Сократ. Ну а частные люди? Не благодаря ли тому искусству?

Алкивиад. Да.

Сократ. И каждый согласен благодаря ему с самим собою?

Алкивиад. Да.

Сократ. А благодаря какому искусству каждый находится в единомыслии с самим собою касательно того, что больше — пядь или локоть? Не благодаря искусству ли измерения?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. И благодаря ему же друг с другом согласны и частные люди, и города?

Алкивиад. Да.

Сократ. А что о весе? Не то же ли самое?

Алкивиад. Полагаю.

Сократ. Но что собой представляет упомянутое тобою единомыслие? Что это такое и к чему оно относится? Каким оно устрояется искусством? Одинаково ли оно дарует согласие с самим собой и государству, и частному человеку — причем не только с собой, но и с другими, и с государством?

Алкивиад. Вероятно, одинаково.

Сократ. Так что же оно? Не поленись отвечать, скажи скорее.

Алкивиад. Я думаю, что любовью и единомыслием называется то, когда отец в своей любви к сыну согласен с матерью, брат — с братом, жена — с мужем.

Сократ. Но думаешь ли ты, Алкивиад, что муж может быть в единомыслии с женою касательно обрабатывания шерсти, если он не знает этого дела, а жена знает?

Алкивиад. Не думаю.

Сократ. Да и нельзя-таки; потому что это ведь ремесло женское.

Алкивиад. Да.

Сократ. Что еще? Жена может ли одно мыслить с мужем касательно гоплитского вооружения, когда она не знает этого?

Алкивиад. Без сомнения, нет.

Сократ. Потому, вероятно, ты опять скажешь, что это-то ведь дело мужчины.

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Итак, по твоим словам, есть ремесла женские и мужские.

Алкивиад. Как не быть?

Сократ. И уж по крайней мере в отношении к ним нет единомыслия между женами и мужьями.

Алкивиад. Нет.

Сократ. Следовательно, нет и любви, если только любовь есть единомыслие.

Алкивиад. Кажется.

Сократ. Стало быть, жены, пока делают свое, не бывают любимы мужьями.

Алкивиад. По-видимому, не бывают.

Сократ. Стало быть, и мужей, пока они делают свое, жены не любят.

Алкивиад. Нет.

Сократ. Поэтому нехорошо живут города, когда в них все делают свое?

Алкивиад. Я думаю, Сократ.

Сократ. Что ты говоришь: без любви, с которою города, утверждали мы, живут хорошо, а не иначе?

Алкивиад. Но мне кажется, что в них потому-то и есть любовь, что там тот и другой делают свое.

Сократ. Однако же недавно казалось не то. Как! Теперь ты уже говоришь, что где нет единомыслия, там бывает любовь? Разве можно иметь единомыслие касательно того, что одни знают, другие же не знают?

Алкивиад. Нельзя.

Сократ. А справедливо или несправедливо делают, когда все делают свое?

Алкивиад. Справедливо; как же иначе?

Сократ. Но если граждане в городе делают справедливо, то любви между ними не бывает?

Алкивиад. Мне опять кажется, Сократ, что она необходимо должна быть.

Сократ. Так что же избираешь ты — любовь или единомыслие? В первой или в последнем должны мы быть мудры и рассудительны, чтобы стать достойными людьми? Я никак не могу понять, что и в ком надобно предполагать. По твоим словам, это находится то в одних и тех же людях, то не в одних и тех же.

Алкивиад. Но клянусь богами, Сократ, что я и сам не знаю, что говорю. Должно быть, я давно уже запутался в нелепостях — не замечая этого.

Сократ. Однако же не унывай. Ведь если бы ты начал замечать это за собою, имея от роду лет пятьдесят, то с трудом мог бы заботиться о себе; а теперь у тебя тот самый возраст, в котором надобно поправлять дело.

Алкивиад. Что же, Сократ, должен делать человек, замечающий за собой подобное?

Сократ. Отвечать на вопросы, Алкивиад. И если сколько-нибудь надобно верить даже моему предсказанию, то, исполняя это, мы оба — ты и я, если того пожелает бог, — станем лучше.

Алкивиад. Станем, если только дело зависит от моих ответов.

Сократ. Хорошо; что же значит заботиться о себе? Как бы нам, по незаботливости о себе, иногда, забывшись, не решить, будто заботимся? Когда это делает человек? Тогда ли он заботится о себе, когда старается о своем?

Алкивиад. Мне кажется.

Сократ. Например, когда человек заботится о ногах? Тогда ли, когда заботится о вещах, относящихся к ногам?

Алкивиад. Не понимаю.

Сократ. Но ты называешь что-нибудь относящимся к руке? Например, перстень к чему бы более мог относиться в человеке, как не к пальцу?

Алкивиад. Ни к чему, конечно.

Сократ. Таким же образом и обувь — к ноге?

Алкивиад. Да.

Сократ. Так не заботимся ли мы о ногах, когда заботимся об обуви?

Алкивиад. Не совсем понимаю, Сократ.

Сократ. Что же тут сложного, Алкивиад? Называешь ли ты что-нибудь правильной заботой об известной вещи?

Алкивиад. Называю.

Сократ. И не тогда ли, говоришь, бывает правильная забота, когда кто-либо делает нечто лучше?

Алкивиад. Да.

Сократ. Но какое искусство лучше делает обувь?

Алкивиад. Сапожное.

Сократ. Следовательно, об обуви мы заботимся посредством искусства сапожного?

Алкивиад. Да.

Сократ. Посредством его и о ноге? Не при его помощи ли и ноги делаем лучшими?

Алкивиад. При его помощи.

Сократ. Однако же ноги мы делаем лучшими не благодаря тому же, благодаря чему прочее тело?

Алкивиад. Мне кажется, так.

Сократ. И не гимнастика ли это?

Алкивиад. Именно она.

Сократ. Итак, посредством гимнастики мы заботимся о ноге, а посредством сапожного мастерства — о том, что относится к ноге?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Равным образом посредством гимнастики — о руках, а посредством искусства делать резьбу на перстнях — о том, что относится к руке?

Алкивиад. Да.

Сократ. То же посредством гимнастики — о теле, а посредством ткацкого и других ремесел — о том, что относится к телу?

Алкивиад. Без всякого сомнения.

Сократ. Следовательно, с помощью одного искусства мы заботимся об известном предмете, а с помощью другого — о том, что относится к этому предмету.

Алкивиад. Явно.

Сократ. Итак, заботясь о своем, ты заботишься не о себе.

Алкивиад. Вовсе не о себе.

Сократ. Потому что не одно и то же искусство, как видно, требуется для попечения о себе и о своем.

Алкивиад. Очевидно, не одно.

Сократ. Скажи же теперь: посредством какого искусства мы могли бы позаботиться о самих себе?

Алкивиад. Не умею сказать.

Сократ. Но в том-то по крайней мере мы согласились, что оно должно клониться к улучшению не вещей, принадлежащих нам, а нас самих?

Алкивиад. Ты говоришь справедливо.

Сократ. Так знали ли бы мы когда-нибудь, какое искусство делает лучшую обувь, не зная обуви?

Алкивиад. Невозможно.

Сократ. Равно как и то, какое искусство делает лучшие перстни, не зная перстня?

Алкивиад. Справедливо.

Сократ. Что ж, можем ли мы узнать, какое искусство делает лучшими нас, не зная, что такое мы?

Алкивиад. Не можем.

Сократ. А легкое ли дело — узнать себя и глуп ли был тот, кто надписал это на Пифийском храме? Или оно трудно и не всякому по силам?

Алкивиад. Эта надпись казалась мне, Сократ, иногда легкою для всякого, а иногда — очень трудною.

Сократ. Легка она или нет, Алкивиад, но у нас положено, что, зная предмет сам по себе, мы тотчас узнали бы, как позаботиться о нас самих; а не зная первого, нельзя знать и последнего.

Алкивиад. Правда.

Сократ. Что ж, каким бы образом открыть это само по себе? Тогда ведь, вероятно, открылось бы и то, что такое мы сами по себе. Напротив, теперь, когда мы находимся в незнании первого, нам не открыть и последнего.

Алкивиад. Ты говоришь правильно.

Сократ. Вникни же, ради Зевса, с кем ты теперь беседуешь? Не со мною ли?

Алкивиад. Да.

Сократ. А я — с тобою?

Алкивиад. Да.

Сократ. Следовательно, ведущий беседу есть Сократ?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. А слушающий — Алкивиад?

Алкивиад. Да.

Сократ. И Сократ беседует не посредством ли слова?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Но беседовать и пользоваться словом ты, вероятно, считаешь одним и тем же?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Напротив, пользующийся чем-то и то, чем он пользуется, не суть ли предметы различные?

Алкивиад. Как это?

Сократ. Например, сапожник режет резцом, ножом и другими орудиями.

Алкивиад. Да.

Сократ. Так не правда ли, что разные вещи — тот, кто режет и пользуется, и то, чем пользуется тот, кто режет?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Не таким ли образом различаются сам кифаред и его инструмент?

Алкивиад. Да.

Сократ. Вот об этом-то я и спрашивал тебя сейчас; то есть не кажется ли тебе, что тот, кто пользуется чем-либо, и то, чем он пользуется, суть предметы всегда различные?

Алкивиад. Кажется.

Сократ. Но что мы скажем о сапожнике: орудиями ли только режет он или и руками?

Алкивиад. И руками.

Сократ. Следовательно, он пользуется и руками?

Алкивиад. Да.

Сократ. А не использует ли он и свои глаза?

Алкивиад. Да.

Сократ. Но мы согласились, что лицо пользующееся и то, чем оно пользуется, суть предметы различные?

Алкивиад. Да.

Сократ. Стало быть, сапожник и кифаред — не то, что руки и глаза, которыми они работают?

Алкивиад. Явно.

Сократ. Не пользуется ли человек и всем своим телом?
Алкивиад. Конечно.
Сократ. А использующий нечто, сказали мы, отличается от того, чем он пользуется?
Алкивиад. Да.
Сократ. Следовательно, человек отличен от своего тела?
Алкивиад. Вероятно.
Сократ. Что же такое человек?
Алкивиад. Не могу сказать.
Сократ. Но ведь можешь сказать, что он есть нечто пользующееся телом?
Алкивиад. Да.
Сократ. Что же иное пользуется им кроме души?
Алкивиад. Ничто иное.
Сократ. Поскольку душа управляет им?
Алкивиад. Да.
Сократ. И я думаю, что этого-то уже никто иначе не понимает.
Алкивиад. То есть чего?
Сократ. Того, что человек есть по крайней мере нечто одно из трех.
Алкивиад. Из чего именно?
Сократ. Что это целое есть или душа, или тело, или то и другое.
Алкивиад. Что же более?
Сократ. А между тем мы согласились, что управляющее телом есть человек?
Алкивиад. Согласились.
Сократ. Так неужели тело управляет самим собою?
Алкивиад. Никак.
Сократ. Ведь мы сказали, что оно управляется?
Алкивиад. Да.
Сократ. Следовательно, искомое-то уже не оно?
Алкивиад. Вероятно, не оно.
Сократ. Но может быть, телом управляет то и другое вместе и это-то есть человек?
Алкивиад. Да, может быть.
Сократ. Уж всего менее, потому что если из двух одно не управляет, то управлять обоим вместе не возможно никаким образом.
Алкивиад. Правда.
Сократ. Если же человек не есть ни тело, ни то и другое вместе, то остается, думаю, заключить, что или вовсе нет ничего такого, или когда есть, то человеку всего приличнее быть душою.
Алкивиад. Без всякого сомнения.
Сократ. Так нужно ли еще яснее доказывать тебе, что человек есть душа?
Алкивиад. Нет, для меня и это, клянусь Зевсом, кажется достаточным.
Сократ. Пусть доказательство и не точно, а только приблизительно, мы все же можем быть довольны, ибо мы окончательно узнаем рассматриваемый предмет не прежде, как открыв то, что теперь, во избежание долговременного исследования, упустили.
Алкивиад. Что же мы пропустили?
Сократ. Пропустили недавно высказанную мысль, что наперед нужно бы исследовать «само по себе». Ведь вместо «самого по себе» мы теперь исследуем «само по себе отдельное, что такое оно», и этого, вероятно, будет достаточно; потому что в нас владычественнее-то души, вероятно, скажем, нет ничего.
Алкивиад. Конечно нет.

Сократ. Значит, нам хорошо будет думать, что я и ты, беседуя друг с другом посредством слов, беседуем душа с душою?

Алкивиад. Без сомнения.

Сократ. Вот это-то самое мы недавно и сказали, что Сократ, беседуя при посредстве слова с Алкивиадом, беседует, видимо, не с лицом его, а именно с Алкивиадом, поскольку тот есть душа.

Алкивиад. Это так.

Сократ. Следовательно, предписывающий познать самого себя велит нам познать душу?

Алкивиад. Вероятно.

Сократ. Стало быть, кто знает что-нибудь принадлежащее телу, тот узнал свое, а не себя.

Алкивиад. Так.

Сократ. Поэтому ни один врач не знает себя как врач, ни один гимнаст — как гимнаст.

Алкивиад. Вероятно.

Сократ. А земледельцы и другие ремесленники, значит, уж очень далеки от самопознания; потому что эти-то занимаются, как видно, и не своим, но такими делами, которые по характеру их ремесла находятся еще далее, чем свое. Они знают вещи, относящиеся только к служению телу.

Алкивиад. Ты правду говоришь.

Сократ. Итак, если самопознание состоит в рассудительности, то из этих людей никто не рассудителен по своему ремеслу.

Алкивиад. Мне кажется, нет.

Сократ. Оттого-то эти ремесла и представляются низкими, не свойственными человеку благородному.

Алкивиад. Без сомнения.

Сократ. Так еще раз повторим: кто заботится о теле, тот заботится о своем, а не о себе?

Алкивиад. Должно быть, так.

Сократ. А кто — о деньгах, тот и не о себе, и не о своем, но о вещи еще более далекой, чем свое?

Алкивиад. Согласен.

Сократ. Значит, любитель наживы заботится даже и не о своем.

Алкивиад. Правильно.

Сократ. Стало быть, кто полюбил тело Алкивиада, тот полюбил не Алкивиада, а нечто принадлежащее Алкивиаду.

Алкивиад. Ты правду говоришь.

Сократ. Напротив, кто любит твою душу, тот — тебя?

Алкивиад. Из сказанного необходимо следует.

Сократ. Кто любит твое тело, тот, когда оно перестает цвести, тотчас удаляется?

Алкивиад. Очевидно.

Сократ. Напротив, любящий именно душу не удалится, пока ты не устремишься к лучшему?

Алкивиад. Очень вероятно.

Сократ. Вот я не удаляюсь, а остаюсь, между тем как другие, видя, что твое тело отцвело, удалились.

Алкивиад. Да и хорошо делаешь, Сократ, и не удаляйся.

Сократ. Старайся же быть сколь можно прекраснее.

Алкивиад. Непременно буду стараться.

Сократ. Так дело-то твое вот каково: выходит, что у Алкивиада, сына Клиния, не было, как видно, и нет любителей, кроме одного, за то уж милого, то есть кроме Сократа, сына Софрониска и Фенареты.

Алкивиад. Правда.

Сократ. А не говорил ли ты, что я чуть упредил тебя своим приходом, что ты сам хотел прийти ко мне и узнать, почему я не отстаю от тебя?

Алкивиад. Да, говорил.

Сократ. Так вот и причина: я один любил тебя, а все другие — твое. Но твое отцветает; напротив, ты начинаешь расцветать. Поэтому теперь я уже не оставлю тебя, чтобы под влиянием афинского народа ты не испортился и не сделался хуже. А я очень боюсь, как бы, полюбив народ, ты не испортился, потому что такому несчастью подвергались уже многие и отличные афиняне. Ведь народ отважного Эрехфея носит прекрасную маску, а видеть его надобно во всей наготе. Смотри же, сохрани осторожность, о которой я говорю.

Алкивиад. Какую?

Сократ. Сначала займись, мой друг, и узнай все, что нужно знать для вступления на поприще гражданских дел. А прежде того и не пытайся: чтобы вступить тебе на это поприще, запасшись противоядием, и не подвергнуться беде.

Алкивиад. Ты, Сократ, кажется, хорошо говоришь, но потрудись объяснить, каким бы образом нам позаботиться о себе.

Сократ. Да это и прежде уже было много раз определено. Мы вполне согласились, что такое мы, и только опасались, как бы не ошибиться в этом и безотчетно не направить своего попечения к чему-то другому вместо нас.

Алкивиад. Так.

Сократ. После этого нам остается заботиться о душе и именно ее не упускать из виду.

Алкивиад. Конечно же.

Сократ. А попечение о теле и имуществе предоставить другим.

Алкивиад. Почему бы и нет!

Сократ. Как бы нам понять это со всей ясностью? Ведь, узнав это, мы, видимо, узнаем и самих себя. Скажи, ради богов, поняли ли мы прекрасную дельфийскую надпись, о которой только что упоминали?

Алкивиад. К чему клонит твой вопрос, Сократ?

Сократ. Я скажу тебе, какой смысл и какой совет угадываю в этой надписи. Примеров здесь, правда, удастся подобрать немного, разве только зрение.

Алкивиад. Что ты хочешь этим сказать?

Сократ. Подумай сам. Если бы та надпись обратилась к глазу, как теперь обращается к человеку, и сказала: «Взирай на самого себя!» — то как бы мы поняли ее? Не так ли, что глазу следует смотреть на то, в чем он видит самого себя?

Алкивиад. Это очевидно.

Сократ. Вникнем же, на что в ряду существ должны мы смотреть, чтобы видеть и это существо, и самих себя?

Алкивиад. Ясно ведь, Сократ, что на зеркало или на что-то другое в том же роде.

Сократ. Ты говоришь правильно. Но нет ли чего-нибудь такого и в глазе, которым мы смотрим?

Алкивиад. Конечно есть.

Сократ. Значит, ты заметил, что когда мы смотрим кому-нибудь в глаза, то наше лицо отражается в противолежащих глазах, как в зеркале? Это зеркало мы называем зрачком, в котором появляется как бы куколка лица, на него смотрящего.

Алкивиад. Твоя правда.

Сократ. Следовательно, глаз может видеть себя лишь тогда, когда смотрит в другой глаз и видит в нем самое лучшее, а именно то, благодаря чему тот способен смотреть?

Алкивиад. Это ясно.

Сократ. Если же он глядит на что-либо другое в человеке или на какую-нибудь другую вещь, а не на то, что ему подобно, то себя не видит.

Алкивиад. Правда.

Сократ. Итак, желая видеть себя, глаз должен смотреть на глаз, а в глазе — на то место, в котором заключается сила глаза, что, вероятно, и есть зрение.

Алкивиад. Это верно.

Сократ. Подобно этому и душа, любезный Алкивиад: если она хочет познать самое себя, должна взирать на душу, особенно же на ту часть в душе, в которой заключается ее сила — мудрость, или же на нечто другое, схожее с этим?

Алкивиад. Я согласен с тобой, Сократ.

Сократ. Но можем ли мы найти в душе что-нибудь божественнее того, чем познаем и разумеем?

Алкивиад. Не можем.

Сократ. Следовательно, эта ее часть походит на божество и тот, кто, взирая на нее, познает все божественное — бога и разум, — тот наилучшим образом познает и самое себя.

Алкивиад. Это очевидно.

Сократ. А познавать себя, мы сказали, есть дело рассудительности?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. А не зная самих себя и не будучи рассудительны, можем ли мы знать себя — что в нас зло и что добро?

Алкивиад. Да как же это могло бы быть, Сократ?

Сократ. Тебе, конечно, представляется невозможным, не зная Алкивиада, знать Алкивиадово, то есть что оно принадлежит Алкивиаду.

Алкивиад. Клянусь Зевсом, это невозможно.

Сократ. Следовательно, невозможно знать и наши свойства как именно наши, не зная нас самих?

Алкивиад. Конечно.

Сократ. А если нельзя знать нашего, то нельзя знать и того, что относится к нашему?

Алкивиад. Очевидно, что нельзя.

Сократ. Стало быть, мы были не совсем правы, согласившись недавно, что есть люди, которые себя не знают, однако знают некоторые свои свойства. Напротив, они не знают даже и того, что относится к своему, потому что знать все это, то есть знать себя, свое и относящееся к своему, есть дело, кажется, одного и того же искусства.

Алкивиад. Должно быть, так.

Сократ. Но кто не знает своего, тот, по тем же причинам, не может знать и чужого.

Алкивиад. Как же иначе!

Сократ. А не знающий чужих свойств будет ли знать то, что относится к государственным делам?

Алкивиад. Необходимо нет.

Сократ. Следовательно, такой человек не станет политиком.

Алкивиад. Конечно не станет.

Сократ. Не станет он даже хозяином дома.

Алкивиад. Конечно нет.

Сократ. Да он и не будет знать, что делает.

Алкивиад. Без сомнения, не будет знать.

Сократ. Не зная же этого, не станет ли он ошибаться?

Алкивиад. Конечно станет.

Сократ. А тот, кто ошибается, не станет ли делать зло и дома, и среди людей?

Алкивиад. Конечно будет.

Сократ. Делающий же зло не жалок ли?

Алкивиад. И очень.

Сократ. А что же те, по отношению к которым он это делает?

Алкивиад. И они жалки.

Сократ. Следовательно, тот, в ком нет рассудительности и доброты, не может быть счастливым.

Алкивиад. Конечно не может.

Сократ. А потому люди злые суть люди жалкие.

Алкивиад. И очень.

Сократ. Стало быть, и разбогатевший не избавляется от несчастья, но лишь тот, кто стал рассудительным.

Алкивиад. Это так.

Сократ. Поэтому, Алкивиад, государства, желающие стать счастливыми, не имеют надобности ни в стенах, ни в триерах, ни в гаванях, ни в большой численности или в величии народа, если все это чуждо добродетели.

Алкивиад. Конечно не имеют.

Сократ. Итак, если ты намерен устроить дела государства правильно и хорошо, то его гражданам ты должен передать добродетель.

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Но можно ли передать то, чего не имеешь?

Алкивиад. Как же это можно было бы сделать?

Сократ. Стало быть, прежде всего ты должен сам приобрести добродетель. И вообще, это дело того, кто намерен принять на себя власть и попечение не только частным образом — о себе и о своем, но еще и о городе, и о государственных делах.

Алкивиад. Твоя правда.

Сократ. Следовательно, не к владычеству и начальствованию должен ты стремиться, чтобы делать что пожелаешь для себя и для города, а к справедливости и рассудительности.

Алкивиад. Явно.

Сократ. Потому что, действуя справедливо и рассудительно — как ты, так и город, — вы будете действовать богоугодно.

Алкивиад. Очень вероятно.

Сократ. И, как мы прежде сказали, будете действовать, взирая на ясный блеск божества.

Алкивиад. Очевидно.

Сократ. А взирая на это, увидите и узнаете как себя самих, так и то, что для вас благо.

Алкивиад. Да.

Сократ. Тогда наши дела не будут ли правильны и достойны?

Алкивиад. Да.

Сократ. Если же так, то я готов ручаться, что вы будете счастливы.

Алкивиад. Порука весьма надежная.

Сократ. Напротив, действуя несправедливо, вы будете взирать на безбожное и мрачное, а в таком случае и дела вы станете совершать подобные этому, и себя не познаете.

Алкивиад. Вероятно.

Сократ. Какова же судьба того, кто, любезный Алкивиад, имеет власть делать что хочет, а ума не имеет, — вне зависимости от того, частное ли это лицо или государство? Каков, например, будет удел больного, которому дана свобода делать что угодно, а способность врачевания не дана, —

больной, который действует как тиран, так что никто не может и укорить его? Не погубит ли он скорее всего свое тело?

Алкивиад. Ты говоришь правду.

Сократ. А если на кораблях власть будет вручена любому желающему, в том числе и тому, в ком нет ни ума, ни добродетели кормчего? Понимаешь ли ты, что случится с ним и с его спутниками?

Алкивиад. Разумеется, в таком случае все погибнут.

Сократ. Не такое же ли бедствие постигает и города, и все начальства, и власти, чуждые добродетели?

Алкивиад. Необходимо.

Сократ. Итак, почтеннейший Алкивиад, не тиранию надобно готовить для себя и для государства, а добродетель, если желаешь процветания.

Алкивиад. Ты говоришь справедливо.

Сократ. Но пока добродетель еще не приобретена, гораздо лучше не властвовать, но управляться кем-нибудь достойным — и мужу, не только что мальчику.

Алкивиад. Явно.

Сократ. А что лучше, то и прекраснее?

Алкивиад. Да.

Сократ. А что прекраснее, то и более подобает?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Значит, злу приличнее быть в рабстве, потому что для него это лучше.

Алкивиад. Да.

Сократ. Следовательно, зло есть нечто свойственное рабству.

Алкивиад. Явно.

Сократ. Напротив, добродетель — нечто носящее характер свободы.

Алкивиад. Да.

Сократ. Но того, что свойственно рабству, друг мой, не должно ли избегать?

Алкивиад. Всего более, Сократ.

Сократ. А чувствуешь ли, в каком ты теперь состоянии? В том ли, которое свойственно свободе, или нет?

Алкивиад. Кажется, чувствую — и очень живо.

Сократ. И знаешь, как избежать настоящего своего состояния? Не хочу назвать его из уважения к почтенному человеку.

Алкивиад. Знаю.

Сократ. Как?

Алкивиад. Если ты захочешь, Сократ.

Сократ. Нехорошо говоришь, Алкивиад.

Алкивиад. Да как же надлежало сказать?

Сократ. Если захочет бог.

Алкивиад. Так и говорю, и прибавляю еще, что мы, должно быть, обменяемся ролями, Сократ: я возьму твою, а ты — мою. С этого дня я не могу не ходить за тобой, ты будешь моим руководителем.

Сократ. О благородный человек! В этом случае моя любовь ничем не будет отличаться от любви аиста, если, воспитав в тебе крылатую любовь, она сама станет пользоваться ею.

Алкивиад. Точно так. С этого времени я начну радеть о справедливости!

Сократ. Желаю тебе и оставаться при этом решении, но, не доверяя твоей натуре и видя могущество нашего города, боюсь, как бы он не пересилил и меня, и тебя.

Алкивиад II, или О молитве

Разговаривающие лица:

СОКРАТ, АЛКИВИАД

Сократ. Мой Алкивиад, значит, ты направляешься к храму, дабы вознести моление богу?

Алкивиад. Именно так, Сократ.

Сократ. Ты кажешься угрюмым, взглядом уперся в землю — похоже, ты о чем-то задумался.

Алкивиад. Но что это могла бы быть за забота, Сократ?

Сократ. Величайшая забота, Алкивиад, как мне кажется. Послушай, ради Зевса, разве ты не думаешь, что боги, когда мы их о чем-то просим — частным образом или публично, — иногда одно нам даруют, в другом же отказывают и при этом они различают, кому надобно что-либо даровать, а кому — нет?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Так не кажется ли тебе, что требуется очень сильный дар провидения, чтобы как-нибудь невзначай, полагая обрести благо, не вымолить себе величайшего зла, когда боги расположены дать молящему именно то, о чем он просил? Например, об Эдипе рассказывают, будто он просил у богов, чтобы его сыновья медью делили отцовское достояние. Вместо того чтобы молить, как это было еще возможно, об отвращении уже нависшего над ним зла, он накликал еще новое зло. Итак, его заклятие исполнилось, а из этого воспоследовали многие другие ужасные вещи, перечислять которые имеет ли смысл?

Алкивиад. Но ведь ты, мой Сократ, говорил о безумном человеке. Неужели ты считаешь, что кто-либо, находясь в здравом уме, осмелится обращать к богам такие молитвы?

Сократ. Следовательно, безумие, по твоему мнению, противоположно разумности?

Алкивиад. В высшей степени.

Сократ. Тебе не кажется, что бывают люди разумные, а бывают и лишенные разума?

Алкивиад. Да, конечно.

Сократ. Давай рассмотрим, что же это за люди. Мы ведь согласились с тобой, что есть люди разумные и неразумные, а кроме того, и просто безумные.

Алкивиад. Да, согласились.

Сократ. Но ведь существуют и здравые люди?

Алкивиад. Да, существуют.

Сократ. И другие — больные?

Алкивиад. Несомненно.

Сократ. Это ведь не одно и то же?

Алкивиад. Разумеется.

Сократ. А есть ли такие, что не принадлежат ни к тому, ни к другому виду?

Алкивиад. Нет, таких не бывает.

Сократ. Значит, каждый человек необходимо бывает либо здоровым, либо больным.

Алкивиад. Мне кажется, да.

Сократ. Ну а относительно разумности и неразумия ты того же самого мнения?

Алкивиад. Как понимать твой вопрос?

Сократ. Думаешь ли ты, что человек может быть только разумным или неразумным или же существует и третье состояние, промежуточное, делающее его и не разумным, и не лишенным разума?

Алкивиад. Нет, конечно.

Сократ. Значит, человек в силу необходимости испытывает только одно из двух.

Алкивиад. Мне кажется, да.

Сократ. Вспомни же: ты признал, что разумность противоположна безумию?

Алкивиад. Да, признал.

Сократ. А также и то, что не существует третьего, промежуточного состояния, которое делало бы человека и не разумным и не лишенным разума?

Алкивиад. Да, я признал это.

Сократ. А может ли быть, чтобы две вещи были противоположны одной?

Алкивиад. Ни в коем случае.

Сократ. Значит, по-видимому, неразумие и безумие — это одно и то же?

Алкивиад. Очевидно.

Сократ. Итак, Алкивиад, мы были бы правы, сказав, что все неразумные безумны, — если, например, неразумен кто-либо среди твоих сверстников (а так оно и есть) или из людей более преклонного возраста. Скажи же, во имя Зевса, разве ты не думаешь, что среди граждан нашего города лишь немногие разумны, большинство же лишено разума, и их-то ты и называешь безумцами?

Алкивиад. Да, я так думаю.

Сократ. Но неужели ты считаешь, что среди стольких безумцев мы можем безмятежно жить в своем государстве, не подвергаясь тычкам и пинкам — всему тому, что привычно делать безумцам? Посмотри же, мой милый, не так ли обстоит дело?

Алкивиад. А как же, собственно, оно может обстоять, Сократ? По-видимому, все происходит не так, как я думал.

Сократ. Мне это тоже кажется. Но следует это рассмотреть примерно вот каким образом...

Алкивиад. А именно?

Сократ. Скажу тебе. Мы допускаем, что некоторые люди больны. Не так ли?

Алкивиад. Да, разумеется.

Сократ. Но разве ты считаешь для больного неизбежным страдать только от подагры, лихорадки или воспаления глаз и не допускаешь, что помимо всех этих бывают другие болезни? Ведь их очень много, кроме тех, что я перечислил.

Алкивиад. Я это знаю.

Сократ. Ну а любое воспаление глаз ты считаешь болезнью?

Алкивиад. Да.

Сократ. Не думаешь ли ты также, что любая болезнь — это воспаление глаз?

Алкивиад. Нет, конечно, не думаю. Но я затрудняюсь в определении.

Сократ. Однако если ты внимательно отнесешься к моим словам, то, рассматривая это вдвоем, мы скорее придем к цели.

Алкивиад. Я внимателен, Сократ, насколько это в моих силах.

Сократ. Итак, мы признали, что любое воспаление глаз — это болезнь, но не любая болезнь — воспаление глаз?

Алкивиад. Да, признали.

Сократ. И правильно, как мне кажется, сделали. Ведь и все, кого бьет лихорадка, больны, однако это не значит, что все болеющие больны лихорадкой, и точно так же, думаю я, обстоит дело с подагрой и с воспалением глаз. Все это — болезни, но воздействие их различно, как утверждают те, кого мы именуем врачами. Не у всех они между собой подобны и не у всех одинаково протекают, но в каждом отдельном случае это происходит в соответствии с особенностью недуга; между тем все это — болезни. Ведь точно так же мы предполагаем, что существуют различные мастера. Или же нет?

Алкивиад. Разумеется, существуют.

Сократ. Так нужно ли нам перечислять сапожников, плотников, ваятелей и множество других мастеров поименно? Они владеют разными частями мастерства и все являются мастерами, но не все они плотники, сапожники или ваятели, хотя в целом они — мастера.

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Подобным же образом обстоит дело и с распределением неразумия: тех, кому досталась большая его часть, мы называем безумцами; тех же, у кого его чуть поменьше, — глупцами и слабоумными. Если же кто хочет употребить смягченные выражения, то либо называют их восторженными или наивными, либо простодушными, несведущими или туповатыми. Впрочем, коли ты поищешь, то найдешь еще много других имен. Все они означают неразумие, но его виды различаются так, как, согласно нашему объяснению, различаются между собой ремесла или болезни. Согласен ли ты с этим?

Алкивиад. Да, согласен.

Сократ. Вернемся же теперь к нашему вопросу. Ведь в самом начале нашей беседы перед нами возникла необходимость определить, что такое разумные люди и неразумные. И мы признали, что такие люди существуют. Не так ли?

Алкивиад. Да, признали.

Сократ. Не считаешь ли ты, что разумные — это те, кто понимают, чтó надо делать и говорить?

Алкивиад. Да, я считаю именно так.

Сократ. Кто же будут тогда неразумные? Видимо, те, кто не ведают ни того ни другого?

Алкивиад. Да, они.

Сократ. Значит, не ведающие ни того ни другого будут незаметно для себя делать и говорить то, что не следует?

Алкивиад. Очевидно.

Сократ. Однако я, мой Алкивиад, причислил к этим людям и Эдипа. Но и в наше время ты мог бы найти много таких людей, причем не охваченных, подобно ему, гневом и вовсе не считающих, что они молят богов о чем-то плохом для себя: напротив, они полагают, что вымаливают благо. Ведь Эдип, хоть и не просил ничего хорошего, также и не думал, будто он это просит; однако есть люди, с которыми происходит нечто прямо про-

тивоположное. Полагаю, что ты первый, если бы тебе явился бог, к которому ты сейчас направляешься, и раньше, чем ты успел бы попросить его о чем-нибудь сам, спросил тебя, довольно тебе было бы стать тираном города афинян, да притом — если бы тебе это показалось не великим делом, но ничтожным — предложил тебе стать тираном всей Эллады, увидев же, что и этого тебе недостаточно, но ты стремишься управлять всей Европой, обещал бы тебе и это, причем не только обещал, но в тот же день по твоему желанию довел бы до всеобщего сведения, что Алкивиад, сын Клиния, стал тираном, — полагаю, ты ушел бы от него, преисполненный радости, считая, что бог возвестил тебе величайшие блага.

Алкивиад. Я думаю, Сократ, что и с любым другим, кому выпало бы это на долю, было бы то же самое.

Сократ. Однако ценой своей жизни ты вряд ли пожелал бы обрести тираническую власть над землею всех греков и варваров.

Алкивиад. Думаю, что не пожелал бы. Зачем она мне, если бы я никак не мог ею воспользоваться?

Сократ. Ну а если бы ты мог воспользоваться ею во зло и в ущерб самому себе? Верно, и на таких условиях ты бы ее не захотел?

Алкивиад. Разумеется, нет.

Сократ. Итак, ты видишь, что небезопасно наобум принимать все, что тебе предлагают, или же самому об этом просить — в случае если из этого может проистекать вред либо вообще можно лишиться по этой причине жизни. Мы могли бы назвать многих стремившихся к тиранической власти и усердно ее для себя добивавшихся как некоего блага, которых заговорщики, замышлявшие против тирании, лишили жизни. Полагаю, ты весьма наслышан о некоторых совсем недавних событиях, например о том, как Архелай, тиран македонян, был убит своим любимцем: этот последний оказался влюбленным в тираническую власть не меньше, чем сам тиран был влюблен в него, и он убил своего любовника, чтобы самому стать счастливым человеком — тираном. Но по прошествии трех или четырех дней, в течение которых он обладал властью, он сам был убит другим заговорщиком. Ты можешь видеть также на примере наших сограждан — ведь не от других мы это слышали, но сами были тому свидетелями, — сколькие из них, стремившиеся к должности стратега и уже достигшие ее, либо оказывались изгнанными из нашего города, либо лишались жизни. Те же из них, относительно кого можно было подумать, что дела их обстоят наилучшим образом, пройдя через многочисленные и грозные опасности не только во время похода, но и тогда, когда возвращались на родину, внезапно оказывались в окружении сикофантов, попав в осаду не менее сильную, чем со стороны врагов во время войны, так что иные из них молили богов скорее о том, чтобы оказаться непригодными к исполнению этой должности, чем о том, чтобы их избрали стратегами. Притом если бы им еще эти опасности и труды приносили пользу, то в них был бы какой-то смысл; на самом же деле все обстоит прямо противоположным образом.

То же самое, как ты можешь видеть, касается и детей: некоторые молят богов об их рождении, а когда у них появляются на свет дети, эти люди оказываются ввергнутыми в величайшие жизненные тяготы и беды. Одни из них из-за совершенной испорченности своих детей провели всю свою жизнь в печали; у других, хоть дети их были хорошими, несчастный случай их похищал, и они оказывались в не менее бедственном положении, так что предпочли бы после этого совсем не иметь детей. Такие случаи и многие другие, подобные им, вполне очевидны, но редко бывает, когда люди либо отрекаются от того, что им дано, либо, желая получить что-ли-

бо с помощью молитвы, в конце концов от этой молитвы отказываются. Большинство людей не отказалось бы ни от тиранической власти, ни от должности стратега, ни от многих других даров, которые приносят гораздо больше вреда, чем пользы; более того, они молили бы о них богов, если бы ими не располагали. Но иногда, получив это, они вскоре идут на попятный и просят забрать у них то, о чем они прежде молили. Потому я и недоумеваю, не напрасно ли, в самом деле, люди «обвиняют богов в том, что от них бывает зло»: ведь «люди сами, вопреки судьбе, накликают на себя горе своими глупостями или, как надо сказать, неразумием». Представляется поэтому, Алкивиад, что разумен был тот поэт, который имея, по-видимому, неких неразумных друзей и видя, что они и поступают дурно, и молят богов о том, что не является лучшим, но лишь кажется таковым, вознес о них всех молитву богам примерно такую:

Зевс-повелитель, благо даруй нам — молящимся иль немолящим,
Жалкую ж долю отринь и для тех, кто о ней тебя просит.

Мне кажется, прекрасно и верно сказал поэт! Ты же, если у тебя есть против этого какие-то возражения, не молчи.

Алкивиад. Трудно, Сократ, возражать на прекрасно сказанные слова. Я вижу лишь, что незнание бывает причиной величайших бед для людей, когда, похоже, мы сами не ведаем того, что действуем по незнанию и (что хуже всего) вымаливаем сами себе величайшее зло. Ведь никто бы этого не подумал, наоборот, каждый счел бы себя способным вымолить у богов величайшие блага, а не величайшее зло. Последнее было бы поистине больше похоже на проклятье, чем на молитву.

Сократ. Но, быть может, милейший мой, найдется какой-нибудь муж, более дальновидный, чем я и ты, и скажет, что речи наши неверны, когда мы так решительно порицаем незнание, не добавляя к этому, что есть люди, чье незнание для них при известных обстоятельствах является благом, тогда как для тех, о ком мы говорили раньше, оно было злом.

Алкивиад. Что ты говоришь? Существуют какие-то вещи, которые кому-то и при каких-то обстоятельствах лучше не знать, чем знать?

Сократ. Мне так кажется. А тебе нет?

Алкивиад. Нет, клянусь Зевсом.

Сократ. Но ведь не стану же я обвинять тебя в том, что по отношению к своей матери ты пожелал бы совершить то, что, как говорят, сделали по отношению к своим матерям Орест, Алкмеон и некоторые другие...

Алкивиад. Во имя Зевса, не кощунствуй, Сократ!

Сократ. Этот запрет, мой Алкивиад, должен относиться не к тому, кто говорит, что ты не пожелал бы совершить подобное дело, но гораздо больше к тому, кто стал бы утверждать противоположное: ведь тебе оно кажется настолько ужасным, что о нем не следует, по-твоему, говорить даже вот так, в простоте души. Или ты полагаешь, что Орест — будь он разумен и знай, чтó именно ему лучше всего предпринять, — осмелился бы на нечто подобное?

Алкивиад. Разумеется, нет.

Сократ. Думаю, что и никто другой также.

Алкивиад. Конечно.

Сократ. Следовательно, как видно, незнание и непонимание лучшего — скверная вещь?

Алкивиад. Мне кажется, да.

Сократ. Значит, скверная она и для Ореста, и для всех других?

Алкивиад. Да.

Сократ. Давай же рассмотрим следующее: пусть тебе внезапно пришло в

голову, взяв в руки нож и подойдя к двери дома Перикла, твоего опекуна и друга, спросить, дома ли он, с намерением его убить — именно его, а не кого-то другого, ибо ты считал бы это за лучшее, — а тебе бы ответили, что он дома. Я не утверждаю, что ты действительно пожелал бы сделать нечто подобное, но ведь тебе, не ведающему, чтó есть лучшее, могло прийти в голову и такое, и ничто не могло бы этому воспрепятствовать, если бы ты считал, что самое скверное и есть самое лучшее. Или ты с этим не согласен?..

Алкивиад. Разумеется, согласен.

Сократ. Итак, если бы ты вошел в дом и увидел его, но не узнал и подумал бы, что это кто-то другой, разве ты осмелился бы его убить?

Алкивиад. Нет, клянусь Зевсом! Конечно, нет.

Сократ. Ведь ты собирался убить не первого встречного, но самого Перикла? Не так ли?

Алкивиад. Да.

Сократ. И если бы ты даже много раз за это принимался, но постоянно не узнавал бы в этом человеке Перикла, то, сколько бы раз ты ни собирался осуществить свой замысел, ты на него бы не бросился?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. А думаешь ли ты, что Орест напал бы на свою мать, если бы вот так же ее не узнал?

Алкивиад. Думаю, он этого бы не сделал.

Сократ. Значит, несомненно, он замышлял убить не первую встречную женщину или чью-то чужую мать, но только лишь свою собственную?

Алкивиад. Именно так.

Сократ. Следовательно, в подобных случаях неведение — самое лучшее для людей, находящихся в подобном расположении духа и питающих подобные замыслы.

Алкивиад. Это очевидно.

Сократ. Итак, ты видишь, что незнание некоторыми людьми каких-то вещей в определенных обстоятельствах является благом, а не злом, как недавно тебе казалось?

Алкивиад. Это похоже на правду.

Сократ. А если ты пожелаешь рассмотреть и то, что за этим следует, быть может, оно покажется тебе странным...

Алкивиад. Что именно ты разумеешь, Сократ?

Сократ. Коротко говоря, получается, что обладание всевозможными знаниями без знания того, что является наилучшим, редко приносит пользу и, наоборот, большей частью вредит своему владельцу. Посмотри же: не кажется ли тебе необходимым, чтобы мы, когда собираемся что-либо сказать или сделать, считали, что прежде всего мы должны знать или действительно знаем то, что намерены искусно выполнить или сказать?

Алкивиад. Да, мне так кажется.

Сократ. Значит, ораторы, например, всякий раз дают нам советы — одни по поводу войны и мира, другие по поводу сооружения стен или оборудования гаваней — именно потому, что они это знают либо считают, что знают; одним словом, все, что когда-либо город делает для другого города или для самого себя, является результатом совета ораторов.

Алкивиад. Это правда.

Сократ. Посмотри же, что за этим последует.

Алкивиад. Если сумею.

Сократ. Различаешь ли ты людей разумных и неразумных?

Алкивиад. Да, конечно.

Сократ. И скорее всего ты многих считаешь неразумными, разумными же — немногих?

Алкивиад. Да, так.

Сократ. И при этом ты ведь имеешь в виду какие-то отличительные признаки?

Алкивиад. Да.

Сократ. Можешь ли ты назвать разумным человека, умеющего давать советы, но не знающего, лучше ли то, что он советует, и в каком случае это будет лучшим?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Ты, я полагаю, не назовешь разумным и того, кто разбирается в самом деле войны, но не знает, когда ее лучше вести и в течение какого именно срока. Не так ли?

Алкивиад. Да.

Сократ. Равно как если бы кто умел убить другого, отнять у него деньги или сделать его изгнанником, но не знал бы, когда это уместно и в отношении кого именно?

Алкивиад. Да, и такого я не назвал бы разумным.

Сократ. Следовательно, он разумен, если знает что-либо подобное — в том случае, когда знание это сопровождается пониманием наилучшего, а это последнее совпадает и с пониманием полезного, не так ли?..

Алкивиад. Да, так.

Сократ. Такого человека мы назовем разумным и годным для того, чтобы советовать городу и самому себе. Тому же, кто не обладает подобным знанием, мы дадим противоположное имя. Согласен ли ты с этим?

Алкивиад. Да, вполне.

Сократ. Ну а если кто сведущ в верховой езде или стрельбе из лука, в кулачном бою, борьбе или других видах состязаний, а также в любом подобном, известном нам роде искусства, как ты назовешь его, если он к тому же знает, что в его искусстве является наилучшим? Не скажешь ли ты, что такой человек сведущ в искусстве верховой езды, что он — знаток этого искусства?

Алкивиад. Да, скажу.

Сократ. А того, кто сведущ в кулачном бою, думаю я, ты назовешь знатоком кулачного боя, сведущего же в игре на флейте — знатоком этого искусства, и так далее по отношению ко всему остальному. Или ты дашь иное название?

Алкивиад. Нет, именно это.

Сократ. Представляется ли тебе, что знаток в подобных вещах бывает одновременно в силу необходимости и разумным человеком, или мы скажем, что это далеко не так?

Алкивиад. Далеко не так, клянусь Зевсом!

Сократ. И каково же, по-твоему, было бы государство, состоящее из искусных стрелков и флейтистов и других подобных же знатоков, а также из упомянутых нами раньше людей, разбирающихся в том, как надо воевать или убивать, и из мужей-ораторов, лопающихся от спеси, причем все эти люди не обладали бы знанием наилучшего и не было бы в этом государстве человека понимающего, когда и для чего можно наилучшим образом использовать любого из них?

Алкивиад. Я сказал бы, что это скверное государство, Сократ.

Сократ. Я думаю, ты укрепился бы в этом мнении, когда бы увидел, насколько каждый из них честолюбив и считает, что самой важной «частью» государственной жизни является та, в которой

...сам себя он может превзойти.

Я утверждаю, что в своем искусстве самом по себе такой человек — наилучший; что же касается наилучшего для государства и для него самого, то здесь

он совершает множество промахов, ибо, будучи лишен ума, он доверяется кажимости. При таких обстоятельствах разве не правы мы будем, если скажем, что подобное государство преисполнено множества смут и беззаконий?

Алкивиад. Правы, клянусь Зевсом.

Сократ. Но разве нам не казалось необходимым прежде всего считать, что мы знаем, или действительно знать то, что мы без колебаний собираемся сказать либо сделать?

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, если бы кто из нас сделал то, что он знает или думает, что он это знает, и с этим было бы связано понимание пользы, мы получили бы выгоду для государства и для самих себя?

Алкивиад. Как же иначе?

Сократ. Если же произошло бы нечто противоположное, то, думаю я, из этого не воспоследовало бы выгоды ни для государства, ни для того, кто бы действовал?

Алкивиад. Конечно, нет.

Сократ. Что ж, тебе и сейчас это так представляется или как-то иначе?

Алкивиад. Нет, именно так.

Сократ. Но ведь ты признал, что считаешь большинство неразумными, разумными же — немногих?

Алкивиад. Да.

Сократ. Значит, мы опять-таки скажем, что большинство ошибается в понимании того, чтó является наилучшим, поскольку большей частью, как я думаю, за отсутствием ума доверяется кажимости.

Алкивиад. Да, подтвердим это.

Сократ. Следовательно, большинству людей выгодно и не знать, и не думать, будто они знают: ведь они будут изо всех сил стараться сделать то, что они знают или думают, будто знают, и эти старания большей частью принесут им скорее вред, чем пользу.

Алкивиад. Ты говоришь сущую правду.

Сократ. Теперь ты понимаешь, насколько я был прав, когда утверждал, что обладание прочими знаниями без знания того, что является наилучшим, по-видимому, редко приносит пользу, большей же частью вредит тому, кто владеет такими знаниями.

Алкивиад. Даже если я раньше так не думал, то теперь я с тобою согласен, Сократ.

Сократ. Поэтому нужно, чтобы и государство и душа, желающие правильно жить, держались этого знания — совершенно так, как должен больной держаться врача или человек, желающий совершить безопасное плавание, — кормчего. Ведь без этого знания, чем яростнее стремится человек к удаче в наживе, в приобретении телесной силы или в каких-либо других подобных вещах, тем более резким, видно, бывает в силу необходимости промах. Тот же, кто приобрел так называемое многознание и многоумение, но лишен главного знания, действует всякий раз, руководствуясь одним из указанных многочисленных знаний, но при этом поистине не пользуется попутным ветром судьбы, ибо он, думаю я, плывет в открытом море без кормчего, и такое жизненное плавание длится недолго. Отсюда и вытекает, по-моему, изречение поэта, обвиняющего некоего человека в том, что «многие знал он дела, но знал их все очень скверно».

Алкивиад. А как сюда относятся эти слова поэта, Сократ? Мне кажется, здесь нет ничего подходящего по смыслу.

Сократ. Напротив, даже очень подходящее; только, мой милый, он, как почти все поэты, говорит здесь загадками. Ведь поэзия по самой своей

природе загадочна и не раскрывается первому встречному. Но к этому ее природному свойству добавляется еще то обстоятельство, что, когда поэтическим вдохновением бывает охвачен человек скупой, не желающий поделиться с нами своей премудростью и стремящийся запрятать ее возможно глубже, нелегким делом бывает распознать скрытый смысл его слов. Ведь не можешь же ты думать, что Гомер, божественнейший и мудрейший из поэтов, не знал, что невозможно «знать скверно» (не кто иной, как он, сказал, что Маргит знал многое, но знал все это скверно), однако он говорит намеками, заменяя слово «зло» словом «скверно», а слово «знать» — словом «знал». Если подставить те, первые, слова, стих утратит размер, но смысл у него будет тот, что был угоден поэту, а именно: Маргит знал много дел, но знать все это было для него злом. Итак, ясно, что, раз многознание было для него злом, значит, он был человеком никчемным и глупым, — если только полагаться на сказанное нами раньше.

Алкивиад. Мне нравится твое объяснение, Сократ; если я не поверил бы этим твоим словам, то другим и подавно.

Сократ. И ты прав, что им веришь.

Алкивиад. Я снова с тобой согласен.

Сократ. Но скажи, ради Зевса (ты ведь видишь, сколь велико здесь затруднение, и, мне кажется, ты его со мной разделяешь, ибо ты без конца бросаешься из одной крайности в другую и то, что уже с уверенностью признал, снова отбрасываешь и отказываешься от этого мнения): если бы и сейчас тебе явился бог, к чьему храму ты направлялся, и вопросил бы тебя, раньше чем ты сам обратил бы к нему мольбу, доволен был бы ты, если бы получил то, о чем шла речь вначале, или если бы он предоставил тебе возможность самому вознести к нему свою мольбу, — что, полагаешь ты, из полученного тобой от бога либо вымоленного у него принесло бы тебе удачу?

Алкивиад. Клянусь богами, я, пожалуй, не знаю, что тебе сразу ответить на это, Сократ! Да это было бы, думаю я, безумием, и поистине нужна большая осторожность, дабы не вымолить себе невзначай зла, полагая, что молишь о благе, и дабы вскоре после этого не пойти, как ты говоришь, на попятный, отказавшись от всего того, о чем молил прежде.

Сократ. Так разве не больше нас понимал тот поэт, чье слово пришло мне на память вначале? Он побуждал бога отвратить жалкую долю и от того, кто сам о ней молит.

Алкивиад. Я с тобой согласен.

Сократ. Этому поэту, Алкивиад, стали подражать и лакедемоняне, поскольку они избрали для себя следующий обычай: и в частной жизни, и в общественной они всегда возносят примерно такую же молитву — чтобы боги даровали им в придачу к хорошему еще и прекрасное; но никто не слышал, чтобы они просили чего-нибудь большего. Во всяком случае до сих пор они пользовались не меньшим счастьем, чем прочие люди; если же и случались у них какие-то неудачи, то не по вине их молитвы: ведь от богов зависит, полагаю я, даровать то, о чем просит молящий, или же прямо противоположное. Я хочу тебе разъяснить и еще кое-что: слышал я от некиих людей, старших, чем я, что, когда между афинянами и лакедемонянами возник раздор, судьба была нашему городу ни в одной битве — ни на суше, ни на море — не иметь успеха и никогда не одержать победы. Афиняне пришли из-за этого в негодование, но не знали, с помощью какого средства отвратить свалившиеся на них беды. Тогда им пришло в голову, что лучше всего отправить посольство к Аммону и вопросить его. Заодно они хотели получить от Аммона ответ, почему боги предпочитают даровать победу лакедемонянам, а не им, приносящим богам самые многочисленные и вели-

колепные жертвы среди эллинов и посвящающим в их храмы такие дары, какие не приносит никто другой; вдобавок, говорили они, мы ежегодно устраиваем в честь богов дорогостоящие и пышные шествия и тратим на это столько денег, сколько не тратят все эллины, вместе взятые. Лакедемоняне же — было поручено им сказать — никогда не делали ничего подобного и проявляют по отношению к богам такую небрежность, что приносят им всякий раз в жертву увечных животных, да и во всех остальных почестях выказывают гораздо бóльшую скупость, чем мы, притом что они располагают ничуть не меньшими средствами, чем наш город. После того как они это сказали и задали вопрос, что им следует делать, дабы избежать нынешних бед, прорицатель не сказал ничего иного — ему явно запретил это бог, но, воззвав к богу, молвил: «Аммон говорит афинянам такие слова: ему гораздо более угодно молчаливое благочестие лакедемонян, чем все священнодействия и обряды эллинов». Вот все, что он сказал, ничего более. Под молчаливым благочестием, думаю я, бог разумел не что иное, как их молитву: действительно, она весьма отлична от всех других молитв. Ведь все остальные эллины, принося в жертву богам быков с позолоченными рогами или же оделяя их жертвенными дарами, просят за это взамен все, что вздумается, — благое ли это или дурное. Но боги, слыша, как они богохульствуют, не приемлют все эти роскошные дары и жертвоприношения. Думается мне, надо с великой опаской и осмотрительностью подходить к тому, чтó дозволено произносить в молитвах, а что — нет.

У Гомера ты также можешь найти нечто подобное сказанному сейчас; он говорит о располагающихся лагерем троянцах, что они

> ...сожигали полные в жертву богам гекатомбы,

и «их благовоние ветры с земли до небес возносили облаком дыма»,

> но боги блаженные жертв не прияли,
> Презрели их: ненавистна была им священная Троя,
> И владыка Приам, и народ копьеносца Приама[1].

Так что напрасны были жертвоприношения и дары троянцев — они им не помогли: боги от них отвернулись. Ведь, я полагаю, это не в обычае богов — дать, подобно жалкому ростовщику, переубедить себя с помощью даров. И мы болтаем сущие глупости, когда считаем, что таким образом превосходим лаконцев. Ведь было бы очень странно, если бы боги смотрели на наши дары и жертвоприношения, а не на наши души — благочестивым ли и справедливым ли является человек. Думаю я, они гораздо больше внимания обращают на это, чем на роскошные шествия и жертвы: ведь ничто не мешает ежегодно совершать жертвоприношения как частным лицам, так и городу, пусть даже они и очень сильно погрешили против богов и против людей. Боги же, будучи неподкупными, презирают все это, как и дал понять бог устами своего прорицателя. Очевидно, и у богов и у людей, имеющих ум, должны особенно почитаться справедливость и разумение: разумные же и справедливые — это именно те, кто знает, что дóлжно делать и говорить, обращаясь как к богам, так и к людям. Я хотел бы услышать и от тебя, что ты можешь на это сказать.

Алкивиад. Но я, мой Сократ, полностью согласен с тобою и с богом. Негоже мне было бы разойтись с ним во мнении.

---

[1] Пер. Н.И. Гнедича.

Сократ. Припоминаешь ли ты, что сказал, будто находишься а большом затруднении, как бы, моля о благах, невзначай не вымолвить себе зла?

Алкивиад. Припоминаю.

Сократ. Теперь ты видишь, что для тебя небезопасно идти к богу с намерением ему помолиться: ведь может случиться так, что бог, услышав от тебя кощунственные слова, не примет твоего жертвоприношения и ты нечаянно получишь от него совсем не то, что просил. Поэтому, кажется мне, всего лучше проявить сдержанность. Я думаю, ты в силу своей заносчивости (именно так мягче всего назвать неразумие) не пожелаешь воспользоваться молитвой лаконцев. Поэтому надо выждать, пока тебя не научат, как следует относиться к богам и к людям.

Алкивиад. А когда же это время наступит, Сократ, и кто будет моим учителем? Я с радостью бы узнал, кто этот человек.

Сократ. Это тот, кого заботят твои дела. Но думается мне, подобно тому как Гомер говорит об Афине, что сначала она должна была снять пелену с глаз Диомеда, дабы он

...ясно познал и бога, и смертного мужа,

так и этому человеку надо сначала снять с твоей души пелену мрака, сейчас ее окутывающую, с тем чтобы после этого указать тебе, каким путем ты придешь к познанию добра и зла. А до тех пор, кажется мне, ты не будешь на это способен.

Алкивиад. Пусть, если может, снимает эту пелену или что ему будет угодно другое: я готов не избегать ни одного из его наставлений — кто бы этот человек ни был, — коль скоро я хочу стать лучше.

Сократ. Но этот человек исполнен в отношении тебя дивного рвения.

Алкивиад. Тогда я отложу мое жертвоприношение на то время: это кажется мне наилучшим.

Сократ. И правильно кажется: ведь гораздо безопаснее поступить так, чем подвергаться столь страшному риску.

Алкивиад. Ну так что же, Сократ? Вот этим венком я увенчаю тебя, потому что ты дал мне прекрасный совет. Богам же я принесу венки и все прочее, что положено, когда увижу, что наступил этот день. Коль пожелают боги, он недалек.

Сократ. А я принимаю и этот твой дар, и любой другой с радостью получу из твоих рук. И как сказал у Еврипида Креонт, увидевший Тиресия с венком на голове и услышавший от него, что венок этот — жертвенный початок военной добычи, полученный им за его искусство:

За добрый знак победный твой венец приму я,
В пучине пребывая бед, — ты это знаешь, —

так и я буду считать это твое мнение обо мне добрым предзнаменованием. Я думаю, что пребываю в такой же бездне, как Креонт, и хотел бы одержать прекрасную победу над твоими поклонниками.

Гиппарх, или Сребролюбец

Разговаривающие лица:

СОКРАТ И ЕГО ДРУГ

Сократ. Что же это такое — корыстолюбие? Что это, спрашиваю я, и кто такие эти люди — корыстолюбцы?

Друг. Мне кажется, это те, кто считают возможным наживаться на самых нестоящих вещах.

Сократ. Но как, по-твоему, люди эти знают, что извлекают выгоду из непригодных вещей, или же не знают? Ведь если они этого не знают, значит, ты считаешь корыстолюбцев глупцами?

Друг. Нет, не глупцами, но людьми коварными, дурными, подвластными выгоде: хотя они знают, что то, из чего они осмеливаются извлекать выгоду, ничего не стоит, однако же дерзают наживаться по своему бесстыдству.

Сократ. Значит, ты называешь корыстолюбивым, например, земледельца, который, выращивая урожай и зная при этом, что побеги ничего не стоят, тем не менее, взрастив их, считает возможным извлечь из них прибыль? Такого человека ты имеешь в виду?

Друг. Корыстолюбивый человек, мой Сократ, из всего считает нужным извлекать прибыль.

Сократ. Не отвечай мне сгоряча — словно тебя кто-то обижает, — но постарайся быть внимательным и говорить так, как если бы я снова тебя спросил: согласен ты, что корыстолюбец разбирается в том, чего стоит вещь, из которой он считает возможным извлекать выгоду?

Друг. Да, согласен.

Сократ. Ну а кто же бывает знатоком достоинства растений, а также того, в какую именно пору и на какой почве их стоит высаживать? (Давай же и мы будем пользоваться мудреными оборотами, какими обычно в суде украшают свою речь искусные ораторы!)

Друг. Я полагаю, такой знаток — земледелец.

Сократ. Ты говоришь, что это разные вещи — считать наживу стоящим делом или полагать, что ты должен нажиться?

Друг. Нет, это одно и то же.

Сократ. Не пытайся же меня обмануть, отвечая, как ты это сделал сейчас, то, чего сам не думаешь (ведь ты еще очень молод, и я старше тебя), но скажи по правде: веришь ли ты, что какой-либо земледелец, понимая, что он сажает ничего не стоящее растение, думает на этом нажиться?

Друг. Нет, клянусь Зевсом!

Сократ. Что же, если наездник знает, что дает коню непригодный корм, ты полагаешь, он не знает, что губит этим коня?

Друг. Нет, я так не думаю.

Сократ. Значит, он не предполагает нажиться на этих негодных кормах.

Друг. Конечно, нет.

Сократ. Ну а кормчий, снабжающий судно непригодными парусами и кормовыми веслами, думаешь ты, не знает, что он этим причиняет вред и рискует и сам погибнуть и погубить корабль вместе со всем на нем находящимся?

Друг. Нет, я так не думаю.

Сократ. Значит, он не предполагает извлечь выгоду из никуда не годного снаряжения?

Друг. Конечно, нет.

Сократ. А стратег, знающий, что его войско снабжено никуда не годным оружием, разве предполагает, что он наживется на этом, и считает такую наживу стоящей?

Друг. Ни в коем случае.

Сократ. Ну а если флейтист владеет никуда не годной флейтой, или кифарист — лирой, или стрелок — луком, или любой другой из мастеров либо просто благоразумных людей обладает непригодным орудием или каким-то иным снаряжением, думают ли они на этом нажиться?

Друг. Ясно, что нет.

Сократ. Так кого же ты называешь корыстолюбцами? Значит, не тех, кого мы перечислили, — ведь они не считают нужным наживаться на том, что ничего не стоит? Но если тебе верить, странный ты человек, получается, что на свете не существует корыстолюбивых людей?

Друг. Да я, мой Сократ, хочу назвать корыстолюбцами тех, кто из-за ненасытной алчности постоянно жаждет извлечь непомерную выгоду и нажиться на совершенно ничтожных, мало чего стоящих или совсем ни к чему не пригодных вещах.

Сократ. Но, достойнейший мой, лишь в том случае, если они не ведают, что вещи эти ничтожны: ведь противоположный случай невозможен, как мы только что сами себе показали путем рассуждения.

Друг. Да, ты прав.

Сократ. И ясно, коль скоро они лишены знания, что они допускают ошибку, считая дорогостоящим то, что не имеет никакой цены.

Друг. Это очевидно.

Сократ. С другой стороны, корыстолюбцы любят наживу?

Друг. Да.

Сократ. Нажива же, говоришь ты, противоположна убытку?

Друг. Конечно.

Сократ. Бывает ли для кого-нибудь благом убыток?

Друг. Ни для кого.

Сократ. Наоборот, он — зло?

Друг. Да.

Сократ. Значит, из-за убытка люди претерпевают вред?

Друг. Да, претерпевают.

Сократ. Следовательно, убыток — зло. А прибыль противоположна убытку?

Друг. Противоположна.

Сократ. Значит, нажива — добро.

Друг. Да.

Сократ. Значит, ты называешь корыстолюбцами любителей добра?

Друг. Похоже, что так.

Сократ. Отнюдь не безумцами считаешь ты, мой друг, корыстолюбцев. Ну а сам-то ты любишь то, что является добром, или нет?

Друг. Конечно, люблю.

Сократ. Существует ли какое-то благо, тобой не любимое, которому ты предпочитаешь зло?

Друг. Нет, разумеется.

Сократ. Значит, вероятно, ты любишь всякое благо?

Друг. Да.

Сократ. Спроси меня, не такого же ли я мнения, и я соглашусь с тобой и признаю, что также люблю благо. Но не думаешь ли ты, что и все остальные люди, как мы с тобой, любят благо и ненавидят зло?

Друг. Да, мне так кажется.

Сократ. А мы согласились, что прибыль — благо?

Друг. Да.

Сократ. Но таким образом все без исключения оказываются корыстолюбцами? И наоборот, при прежнем нашем рассуждении никто не оказался корыстолюбцем. Какое же из этих рассуждений не приведет нас к ошибке?

Друг. Я думаю, то рассуждение, мой Сократ, которое правильно определит корыстолюбца. А правильно считать корыстолюбивым человека, придающего значение тому и считающего возможным нажиться на том, в чем достойные люди никогда не осмелятся искать прибыль.

Сократ. Но видишь ли, милейший мой, только сейчас мы признали, что наживаться — значит извлекать пользу.

Друг. Ну и что же?

Сократ. Да ведь вдобавок к этому мы согласились, что все люди всегда стремятся к благу.

Друг. Да, согласились.

Сократ. Значит, и добрые люди желают получать всевозможную выгоду, если только она — благо.

Друг. Но не к той выгоде стремятся они, мой Сократ, от которой могут претерпеть вред.

Сократ. А вредом ты называешь урон или что-то иное?

Друг. Нет, именно урон.

Сократ. Но люди терпят урон от прибыли или же от убытка?

Друг. И от того и от другого: они терпят урон и от убытка и от нечестной прибыли.

Сократ. Кажется ли тебе какое-либо достойное и благое дело нечестным?

Друг. Нет, конечно.

Сократ. А разве мы не признали немного раньше, что прибыль противоположна убытку, ибо он — зло?

Друг. Я это подтверждаю.

Сократ. Но ведь то, что противоположно злу, есть добро?

Друг. Да, мы это признали.

Сократ. Вот видишь, ты хочешь меня провести, намеренно утверждая то, что противоречит нашему недавнему соглашению.

Друг. Нет, Сократ, клянусь Зевсом! Напротив, это ты меня надуваешь и, уж не знаю как, играешь мною в словах, словно мячиком.

Сократ. Побойся бога! Это и в самом деле было бы с моей стороны дурно — не прислушаться к достойному и мудрому человеку.

Друг. К кому же это? И в чем именно?

Сократ. А к своему и твоему согражданину, сыну Писистрата из Филаид, Гиппарху, старшему из детей Писистрата и самому мудрому из них: он показал нам множество прекрасных деяний мудрости, и в том числе первым ввел поэмы Гомера в нашу страну, заставив рапсодов поочередно, одного вслед за другим, читать их на Панафинеях, как они делают это и в наше время; точно так же он привел в наш город теосца Анакреонта, снарядив за ним пятидесятивесельное судно, а кеосца Симонида всегда держал при себе, оделяя его великим жалованьем и дарами. Делал он все это,

желая образовать своих сограждан, дабы повелевать возможно лучшими людьми, и не считая, будто он должен завидовать чьей-либо мудрости, ибо он был достойнейшим человеком. Когда же граждане столицы и ее окрестностей стали у него достаточно образованными и все восхищались его умом, он, задумав дать образование жителям сел, расставил по дорогам, на полпути между городом и каждым демом гермы и, выбрав из своей собственной мудрости и из той, коей он был обучен, самое, по его мнению, мудрое, переложил это в элегии и начертал стихотворные изречения на колоннах, дабы, во-первых, его сограждане не дивились мудрым дельфийским надписям, таким, как «Познай самого себя», «Ничего сверх меры», и другим им подобным, но считали бы изречения Гиппарха более мудрыми, а во-вторых, дабы, проходя туда и обратно мимо установленных герм и читая надписи, они отведали бы его мудрости и двинулись бы из сел в школы, где могли бы набраться и прочих знаний. Надписи же эти были двойные: с левой стороны каждой гермы начертано, что Гермес водружен на полпути между городом и демом; с правой стороны стоит:

Памятник этот — Гиппарха: шествуй путем справедливым.

На других гермах начертаны многие другие прекрасные стихи. Например, на Стирийской дороге сделана следующая надпись:

Памятник этот — Гиппарха: друга не ввергни в обман ты.

Итак, поскольку ты мой друг, я не осмелился бы тебя обманывать, обманув тем самым доверие подобного человека, после кончины которого афиняне в течение трех лет терпели тиранию его брата Гиппия, и ты от всех стариков слышал, что лишь в эти годы в Афинах царила тирания, все же остальное время афиняне жили чуть ли не как в царствование Кроноса. Более осведомленные люди говорят, что и смерть-то его произошла не из-за того, из-за чего полагают многие, — не из-за бесчестья сестры во время Канефорий (это ведь просто нелепость!), но из-за того, что Гармодий был любимцем Аристогитона и его учеником, да и сам Аристогитон слишком чванился тем, что обучает другого человека, и воображал себя соперником Гиппарха. В это время случилось так, что сам Гармодий был поклонником некоего юноши из тогдашних родовитых красавцев — имя его известно, да я запамятовал, — а юноша этот, ранее восхищавшийся мудростью Гармодия и Аристогитона, позднее сошелся с Гиппархом и исполнился к ним презрения; тогда они, удрученные его пренебрежением, убили Гиппарха.

Друг. Что ж, Сократ, боюсь, либо ты не считаешь меня своим другом, либо, если считаешь, не доверяешь Гиппарху, ибо я не могу поверить, что ты не обманываешь меня, хоть и не догадываюсь, каким именно образом.

Сократ. Но я, словно в игре в шашки, позволю тебе взять назад все, что ты желаешь, из сказанного, дабы ты не думал, будто обманут. Быть может, вернуть тебе слова, гласящие, что все люди стремятся к благому?

Друг. По-моему, эти слова не следует брать обратно.

Сократ. А утверждение, что терпеть урон и убыток — зло?

Друг. И его надо оставить в силе.

Сократ. Быть может, мы скажем, что прибыль и нажива не противоположны ущербу и убытку?

Друг. Этого также нельзя сказать.

Сократ. Но тогда, наверное, ты откажешься от утверждения, что получение прибыли, поскольку оно противоположно злу, должно считаться добром?

Друг. По крайней мере, не заставляй меня целиком брать это утверждение обратно.

Сократ. Похоже, что ты считаешь некоторые виды прибыли благом, другие же — злом?

Друг. Да, именно так.

Сократ. Что ж, значит, я верну тебе эти твои слова. Положим, одна прибыль — благо, другая же — зло. Но ведь прибыль [сама по себе] не бывает ни бо́льшим благом, ни бо́льшим злом, чем указанные. Не так ли?

Друг. Я не понимаю твоего вопроса.

Сократ. Сейчас объясню. Ведь бывает хорошая еда и плохая?

Друг. Да.

Сократ. Но является ли из-за этого одна еда больше едой, чем другая, или же они одинаково суть еда и в этом своем качестве друг от друга ничем не отличны (ведь то и другое — еда), различие же состоит в том, что одна из них — благо, другая же — зло?

Друг. Да.

Сократ. Так же и питье и все прочие подобные себе вещи одни бывают добром, другие же — злом, но ничуть не отличаются друг от друга в том, в чем они тождественны; равным образом и хороший человек и плохой — все равно человек.

Друг. Да.

Сократ. И один человек как таковой, думаю я, не бывает ни большим ни меньшим, чем другой: ни добрый человек не бывает больше человеком, чем злой, ни злой — больше, чем добрый.

Друг. Ты прав.

Сократ. Таким же образом мы должны рассудить и о прибыли: и достойная и порочная, она одинаково будет прибылью.

Друг. Безусловно.

Сократ. Значит, ничуть не бо́льшую прибыль получит тот, кто нажился достойным образом, чем тот, кто дурным, ибо мы согласились, что прибыли как таковой не свойственно превышать ни одну из них.

Друг. Так.

Сократ. И, следовательно, ни одному из этих двух видов прибылей не присуще ни большее, ни меньшее.

Друг. Конечно, нет.

Сократ. Ну а как же в таком деле, которому не присуще ни большее ни меньшее, кто-либо может свершить или претерпеть подобные вещи?

Друг. Это немыслимо.

Сократ. Итак, поскольку оба вида прибыли и того, что ее приносит, между собою подобны, нам следует рассмотреть, по какой причине ты именуешь то и другое прибылью и что наблюдаешь ты в том и другом тождественного? Например, если бы ты спросил меня вот сейчас, по какой причине я и скверную еду и хорошую одинаково именую едою, я сказал бы тебе: именно потому, что та и другая есть сухое питание тела. Ведь и сам ты согласишься со мной, что это не что иное, как пища. Не так ли?

Друг. Разумеется.

Сократ. Точно такой же ответ был бы дан и относительно питья: это влажное питание тела, будь оно хорошее или плохое, и имя ему «питье». То же самое относится ко всем подобным случаям. Попытайся и ты подражать мне в своих ответах. Ты и достойную и порочную прибыль именуешь прибылью: что же ты усматриваешь в них обеих тождественного, что ее также делает прибылью? Но если ты снова не знаешь, как мне ответить, следи за моим рассуждением: итак, ты называешь корыстью всякое приобретение, сделанное кем-то либо совсем без затрат, либо с малыми затратами в сравнении с обретенной выгодой?

Друг. Мне кажется, я именно это называю корыстью.

Сократ. Ты и тогда говоришь о корысти, когда кто-то во время пира, ничего не затратив, но будучи употчеван, схватит какой-то недуг?

Друг. Нет, клянусь Зевсом!

Сократ. Ну а если кто после угощения поздоровеет, прибыль получит он или убыток?

Друг. Прибыль.

Сократ. Следовательно, не любое, какое угодно, приобретение является прибылью?

Друг. Конечно, нет.

Сократ. Значит, если кто обретет зло, это не выгода? А если кто получит какое бы то ни было благо, разве это не прибыль?

Друг. Ясно, что прибыль, если он получает благо.

Сократ. А если он обретает зло, разве он не терпит урон?

Друг. Мне кажется, несомненно.

Сократ. Так разве ты не видишь, что обежал круг и вернулся к исходному? Выгода оказывается добром, убыток — злом.

Друг. Я и сам недоумеваю, что мне сказать.

Сократ. Да и справедливо недоумеваешь. Но ответь и на это: если кто приобретает больше того, что он затратил, ты называешь это корыстью?

Друг. Да, и не дурной, коль скоро, потратив золото либо серебро, он получает выигрыш.

Сократ. Но я хочу спросить у тебя следующее: к примеру, если кто за половинный вес золота получит двойной вес серебра, будет он в прибыли или в убытке?

Друг. Конечно, в убытке, Сократ: ведь вместо двенадцатикратной ему будет установлена двукратная стоимость золота.

Сократ. Но ведь он получит больше, чем даст: разве не больше двойная часть, чем половинная?

Друг. Однако при этом не будет соблюдено соотношение цены золота и серебра.

Сократ. Похоже, значит, что прибыли должно быть присуще и это — ценность. В нашем же случае, хоть серебра и больше, чем золота, оно, как ты говоришь, не имеет соответственной ценности, золото же, хоть его и меньше, высоко ценно.

Друг. Именно так и обстоит это дело.

Сократ. Значит, ценное прибыльно, много ли его или мало, лишенное же ценности не дает прибыли.

Друг. Да.

Сократ. Утверждаешь ли ты, что ценное выгодно приобретать или нет?

Друг. Выгодно.

Сократ. Ну а приобретать из ценных вещей надо, по-твоему, полезные или лишенные пользы?

Друг. Конечно, полезные.

Сократ. А полезное-то разве не является благом?

Друг. Да.

Сократ. Так как же, отважнейший из людей, разве не в третий и не в четвертый раз представляется нам выгодное благом?

Друг. Кажется, да.

Сократ. Ты припоминаешь, с чего началась эта наша беседа?

Друг. Полагаю, что да.

Сократ. Если же нет, я тебе напомню. Ты спорил со мной, говоря, что

достойные люди стремятся не к любой наживе, но лишь к благой, к порочной же — нет.

Друг. Да уж конечно!

Сократ. Но ведь сейчас наше рассуждение вынудило нас к признанию, что и малая и большая прибыль — это добро?

Друг. Да, мой Сократ, скорее вынудило меня, чем убедило.

Сократ. Быть может, в дальнейшем оно бы тебя и убедило; теперь же, убежден ли ты или нет, ты все же согласен со мною, что любая прибыль — большая или малая — это добро.

Друг. Да уж согласен.

Сократ. А признаешь ты, что достойные люди — все без исключения — желают всяческого добра? Или ты этого не думаешь?

Друг. Признаю.

Сократ. Ну а относительно дурных людей ты сам сказал, что они падки и до большой и до малой наживы.

Друг. Да, я сказал это.

Сократ. Значит, по твоему слову, все люди — корыстолюбцы: и достойные и дурные.

Друг. Это очевидно.

Сократ. Следовательно, не прав будет тот, кто станет попрекать кого-либо в корыстолюбии: кто делает этот упрек, тот сам оказывается таким же корыстолюбцем.

Соперники, или О философии

Разговаривающие лица:

[СОКРАТ]

Я вошел в училище грамматиста Дионисия и увидел там юношей, известных своим прекрасным обликом и славным происхождением; узрел я также и их поклонников. Случилось, что двое из мальчиков между собою спорили, но я не очень-то расслышал о чем. Впрочем, мне показалось, что они спорят то ли об Анаксагоре, то ли об Энопиде. Видно было, что они чертят круги и изображают обеими руками углы склонения, причем проделывают все это очень серьезно. А я — мне довелось сидеть рядом с поклонником одного из этих мальчиков, — толкнув его слегка локтем, спросил, по какой причине они столь серьезны, и добавил: «Видно, великое это и прекрасное дело, раз они относятся к нему со столь необычным рвением».

Он же в ответ: «Да какое там великое и прекрасное! Просто болтают о небесных явлениях и несут философский вздор!»

Я же, подивившись такому ответу, спросил: «Юноша, философствовать кажется тебе чем-то постыдным? Почему твой ответ так резок?»

А другой молодой человек, сидевший рядом с ним и оказавшийся его соперником, услыхав мой вопрос и его ответ, молвил: «Ни к чему тебе, Сократ, спрашивать его, не считает ли он философию чем-то постыдным! Или ты не знаешь, что он всю свою жизнь провел в обжорстве и беспробудном сне, подставляя под удары свою шею? Так какого еще ответа ты можешь от него ожидать, кроме того, что философия — никчемное дело?»

Этот из двух поклонников посвятил себя мусическим искусствам, тот же, другой, которого он бранил, — гимнастике; и мне показалось за лучшее оставить в покое того, кому я задал свой вопрос (ибо он и сам не старался делать вид, будто искушен в словопрениях, но притязал лишь на дела), и расспросить того, кто выставлял себя более мудрым, дабы получить от него возможно большую пользу. Итак, я сказал: «Задал-то я этот вопрос между прочим. Однако если ты считаешь, что ответишь мне лучше, чем он, то я задам тебе тот же вопрос, что ему: представляется тебе философствование чем-то прекрасным или же нет?»

Едва мы обменялись этими речами, как оба мальчика, внимавшие им, замолчали и, прекратив свой спор, стали нашими слушателями. Не знаю, что испытывали при этом их поклонники, сам же я был потрясен: меня всегда сражают своей красотой юноши. Но показалось мне, что и второй из поклонников не меньше меня был взволнован; однако он все-таки отвечал мне, и довольно заносчиво. «Если бы, мой Сократ, — молвил он, — я полагал, что философствовать постыдно, я не считал бы себя человеком, да и никого другого, кто был бы такого же мнения». При этом он указал на своего соперника и говорил очень громко, чтобы мог слышать его любимец.

— Значит, — сказал я, — философствование кажется тебе чем-то прекрасным?

— Несомненно, — отвечал он.

— Что ж, — спросил я, — кажется ли тебе возможным знать о какой-либо вещи, прекрасна она или безобразна, если не знать прежде всего, что она существует?

— Нет, это невозможно, — отвечал он.

— Итак, — спросил я, — тебе известно, что философствование существует?

— Безусловно, — отвечал он.

— Так что же это такое? — спросил я.

— Да не что иное, как то, о чем говорит Солон; ведь у него где-то сказано:

Стареюсь в постоянном я многоучении,

и мне точно так же представляется необходимым, чтобы тот, кто хочет стать философом, постоянно изучал нечто одно — и в молодости и в старости, — дабы познать в жизни как можно больше.

Сперва мне показалось, что в словах его что-то есть, и, немного поразмыслив, я спросил, считает ли он философией многознание?

А он: «Конечно», — говорит.

— Ну а считаешь ли ты философию только прекрасным делом или же еще и благим? — спросил я.

— И очень даже благим, — отвечал он.

— А только ли в философии усматриваешь ты эту особенность, или другие предметы ею также, по-твоему, обладают? Например, любовь к телесным упражнениям кажется ли тебе не только прекрасным делом, но и благим? Или же нет?

А он ответил весьма насмешливо и двусмысленно:

— Для моего соперника пусть будет сказано, что я не считаю любовь к гимнастике ни тем ни другим; с тобой же, Сократ, я согласен, что она и хороша и прекрасна. И я полагаю, что это верно.

Тогда я его спросил:

— Значит, и в области телесных упражнений ты считаешь многоделанье любовью к гимнастике?

И он ответил:

— Конечно же, подобно тому как в области философствования я считаю любовью к мудрости многознание.

Я спросил:

— Ты полагаешь, любители телесных упражнений стремятся не к тому, что сделает их тело крепким?

— Нет, именно к этому, — отвечал он.

— Значит, великими трудами достигается здоровое состояние тела? — спросил я.

— Да каким же образом, — возразил он, — может любое тело хорошо себя чувствовать без больших трудов?

Тут мне показалось, что любитель гимнастики задет за живое и готов мне помочь своей опытностью в этом искусстве. Тогда я его спросил:

— Что же ты тут перед нами молчишь, драгоценнейший мой, когда вот он держит подобные речи? Кажется ли тебе, что люди поддерживают бодрость в своем теле путем больших трудов или умеренных?

— Я ведь, мой Сократ, — отвечал он, — полагал, будто, как говорит пословица, и свинье ясно, что умеренные труды приводят тело в здоровое состояние; как же могут они не помочь мужчине, страдающему бессонницей, худому, шея которого не знала ярма и который совсем истощен заботами?

При этих его словах мальчики пришли в восторг и рассмеялись, а тот, другой, покраснел.

Тут я сказал:

— Значит, ты сразу признаёшь, что не большие и не малые труды дела-

ют тела людей крепкими, но лишь умеренные? Или ты отстаиваешь свое мнение против нас обоих?

А он в ответ:

— С ним я бы весьма охотно сразился, и я отлично знаю, что вполне оказался бы в силах поддержать свое допущение, и даже более слабое, чем это (ведь он — человек ничтожный), но с тобой я не должен ввязываться в спор — это противоречило бы здравому смыслу — и потому соглашаюсь, что не большие, но умеренные упражнения дают людям хорошее самочувствие.

— Ну а питание? Должно оно быть умеренным или обильным? — спросил я.

Он согласился, что и питание должно быть умеренным.

Далее я побуждал его признать, что и все остальное, касающееся тела, наиболее полезно, если оно умеренно, а не велико и не мало́. И он согласился с тем, что полезно умеренное.

— Ну а относительно души что ты скажешь? Содействует ее пользе всё умеренное или, наоборот, лишенное меры?

— Умеренное, — отвечал он.

— Но разве науки не находятся в числе того, что помогает душе?

Он это подтвердил.

— Но значит и науки помогают в умеренном количестве, а не в большом?

Он со мной согласился.

— А кому было бы правильно задать вопрос, какое питание и какие труды считаются умеренными для тела?

Мы все трое сошлись на том, что вопрос этот надо задать врачу и учителю гимнастики.

— Ну а в деле посева семян кто должен определить умеренность?

Мы согласились, что земледелец.

— А относительно семян наук, которые мы хотели бы посеять в душе человека, кого надо спросить с полным правом, сколько и какие из них умеренны?

Однако тут мы все преисполнились замешательства. Я же в шутку спросил их:

— Хотите ли, пока мы в таком затруднении, зададим вопрос этим мальчикам? Или же нам это неудобно, подобно тому как у Гомера женихи Пенелопы не считали возможным, чтобы кто-то другой, кроме них, натянул Одиссеев лук?

Но поскольку мне показалось, что они растерялись перед необходимостью отвечать, я попытался пойти другим путем и спросил:

— Так какие же мы назовем по догадке науки, кои следует преимущественно изучать тому, кто занимается философией, раз уж ему не нужны ни все науки, ни даже многие?

Тогда тот из двоих, кто был более умудрен, ответил:

— Самые прекрасные и подобающие из наук — те, благодаря которым может быть достигнута высшая слава в области философии; а эта высшая слава приходит к тому, кто считает нужным приобрести опыт во всех видах мастерства; если же он так не считает, он должен изучить возможно большее число благородных искусств из тех, какие подобает знать свободным людям и какие относятся к понятливости, а не к ручному труду.

— Ты говоришь, — спросил я, — к примеру, о строительном мастерстве? Ведь в то время как плотника можно нанять за пять или шесть мин, опытного зодчего ты не купишь и за десять тысяч драхм: по всей Элладе ты найдешь их совсем немного. Значит, ты имеешь в виду нечто подобное?

Он, выслушав меня, сказал, что́ именно это имеет в виду.

После того я спросил его, нет ли, таким образом, возможности, чтобы

один человек изучал только два искусства, вместо того чтобы изучать множество великих наук.

— Нет, — отвечал он, — не считай, мой Сократ, что когда я говорю о необходимости для философствующего знать каждое искусство, я имею в виду точные знания, такие, какие бывают у самого мастера: я полагаю, что свободному и образованному человеку подобает улавливать то, что говорит мастер, по возможности лучше, чем остальным присутствующим, а также и самому подавать совет так, чтобы казаться самым тонким и мудрым знатоком среди всех когда бы то ни было участвовавших на словах и на деле в создании различного рода произведений.

Но я, все еще сомневаясь в точном смысле его слов, сказал:

— Я постигаю, какого мужа ты считаешь философом: мне кажется, согласно твоим словам, он походит на многоборцев в состязаниях, если сравнить их с бегунами или борцами. Ведь многоборцы уступают последним в этих видах состязаний и занимают вторые места, в сравнении же с прочими атлетами бывают первыми — победителями. Быть может, ты утверждаешь, что и философия делает нечто подобное со своими приверженцами: они остаются позади тех, кто бывает первым по разумению в отдельных искусствах, но, занимая здесь лишь вторые места, превосходят зато всех прочих; таким образом, философствующий муж оказывается во всем недостаточно совершенным. Думается мне, ты нам доказываешь нечто подобное.

— Мне кажется, мой Сократ, — сказал он, — ты прекрасно понял, что такое философ, сравнив его с многоборцем. Это именно тот, кто не рабствует ни в одном деле и ни одно дело не доводит до совершенства (чтобы не оказаться из-за единой этой заботы лишенным, подобно простому ремесленнику, всех остальных знаний), но ко всему приобщается в меру.

После такого его ответа я, полагая, что достаточно уяснил себе его мысль, поинтересовался у него, считает он хорошими полезных людей или же не приносящих пользу.

— Конечно, полезных, мой Сократ, — отвечал он.

— Значит, если хорошие люди полезны, дурные, наоборот, бесполезны?

Он с этим согласился.

— Ну а философов ты считаешь полезными людьми или нет?

Он признал их людьми полезными и, мало того, полезнейшими.

— Давай же выясним, если только ты говоришь правду, чем нам могут быть полезны эти не вполне совершенные люди? Ведь ясно же, что философ ниже любого владеющего мастерством.

С этим он согласился.

— Вот, например, — сказал я, — если случится занемочь тебе или кому-либо из друзей, чье здоровье тебя очень заботит, то, стремясь обрести это здоровье, кого пригласишь ты в свой дом — такого вот недоучку или же врача?

— И того и другого, — отвечал он.

— Не говори мне о том и другом, — возразил я, — но скажи, кого бы из них ты прежде всего предпочел?

— Но, — молвил он, — никто ведь не стал бы спорить, что прежде всего следует обратиться к врачу.

— Ну а если бы ты, плавая на корабле, попал в бурю, кому бы предпочел ты вверить себя и свое имущество — кормчему или философу?

— Разумеется, кормчему.

— Значит, и в остальных подобных же случаях, если можно обратиться к мастеру, философ оказывается бесполезен?

— Это очевидно, — сказал он.

— Так не оказался ли у нас философ человеком, лишенным пользы?

Ведь у нас всегда под рукой мастера, и притом мы признали, что полезны хорошие люди, негодные же бесполезны.

Он вынужден был согласиться.

— Что же теперь? Задать тебе вопрос или спрашивать будет грубо?..

— Спрашивай что угодно.

— Я стремлюсь лишь к тому, чтобы повторить признанные нами положения и подвести итог. Итак, мы признали, что философия прекрасна (мы ведь сами — философы) и что философы — хорошие люди, а хорошие люди полезны, дурные же — бесполезны. С другой стороны, мы согласились, что в присутствии мастеров философы бесполезны, а мастера ведь присутствуют всегда. Не так ли мы это решили?

— Именно так, — молвил он.

— Значит, по твоему слову выходит, мы признали (если философствование действительно знание искусств в твоем смысле слова), что философы — люди скверные и бесполезные и будут такими до тех пор, пока среди людей существуют искусства. Но на самом деле это обстоит не так, милый мой друг, и философствовать означает не старательно заниматься ремеслами, не суетиться и проводить свою жизнь в многоделанье или в многоученье, но нечто совсем иное, ибо я считал бы все это позором и тех, кто серьезно относится к ремеслам, именовал бы людьми неотесанными. Однако яснее мы поймем, говорю ли я правду, если ты ответишь вот на какой вопрос: кто умеет правильно выезжать лошадей? Те, кто их делает лучшими, или другие люди?

— Те, кто их делает лучшими.

— Ну а собак разве не те умеют правильно дрессировать, кто их улучшает?

— Да, они.

— Значит, одно и то же искусство занимается улучшением и правильной дрессировкой?

— Мне так кажется, — отвечал он.

— Далее, то самое искусство, что улучшает породу и правильно дрессирует, может также отличать добрых собак от негодных, или для этого нужно другое умение?

— Нет, то же самое, — сказал он.

— Не угодно ли будет тебе признать это же и относительно людей, а именно что одно и то же искусство делает их совершенными, правильно их воспитывает и отличает хороших людей от дурных?

— Разумеется, так, — отвечал он.

— И, делая это с одним человеком, оно то же самое делает со многими, а если это относится ко многим, то и к одному?

— Да.

— И точно таким же образом дело обстоит с лошадьми и всеми прочими живыми существами?

— Я это подтверждаю.

— Ну а что это за знание, которое правильно укрощает разнузданных и преступных людей в государствах? Не судебное ли это искусство?

— Да.

— А справедливостью ты назовешь какое-то иное знание или также его?

— Нет, не иное, но это.

— Значит, именно то искусство, с помощью которого справедливо укрощаются люди, помогает также различать добрых людей и негодных?

— Да, именно оно.

— И кто имеет знание об одном человеке, может также получить его и о многих?

— Да.

— А кто ничего не знает о многих, тот не знает и одного?
— Я подтверждаю это.
— Допустим, если лошадь не умеет распознать хороших и негодных лошадей, она ведь и о самой себе не знает, какова она?
— Конечно.
— И если бык не различает негодных и добрых быков, то он и относительно самого себя ничего не знает, каков он?
— Да, — отвечал он.
— То же самое относится и к собаке?
Он согласился.
— Ну а если какой-то человек не различает хороших и дурных людей, то разве это не относится и к нему самому, так что он не знает, хорош он или плох, поскольку он и сам человек?
Он признал это верным.
— А не знать самого себя — это признак разума или неразумия?
— Неразумия.
— Значит, знать самого себя — это признак разума?
— Конечно, — сказал он.
— Похоже, что надпись в Дельфах советует именно это — упражнять рассудительность и справедливость.
— Да, похоже.
— А правильно укрощать людей мы умеем с помощью того же самого искусства?
— Да.
— Но не так ли обстоит дело, что искусство, с помощью которого мы умеем укрощать людей, — это справедливость, а с помощью которого распознаем себя самих и других людей — рассудительность?
— Похоже, что так.
— Значит, справедливость и рассудительность — это одно и то же?
— Очевидно.
— И конечно, государства благоденствуют лишь тогда, когда преступники несут справедливую кару.
— Ты говоришь правду, — молвил он.
— Называется же это искусством государственного правления.
Он с этим согласился.
— Ну а когда какой-либо муж один правильно ведает государственными делами, разве имя ему не «тиран» и «царь»?
— Да, конечно.
— Значит, он правит с помощью царского и тиранического искусства?
— Правильно.
— И искусства эти те же, о каких мы сказали раньше?
— По-видимому.
— А если какой-либо муж один правильно ведает домашним хозяйством, как мы его называем? Не хозяином ли и господином?
— Да, так.
— Не благодаря ли справедливости он хорошо ведет дом? Или благодаря какому-то иному искусству?
— Нет, благодаря справедливости.
— Как видно, все это одно и то же — царь, тиран, политик, домохозяин, господин, человек рассудительный и справедливый. И искусство это также одно — тираническое, господское, хозяйское, а также искусство справедливости и разумения.
— По-видимому, да, — сказал он.
— Как ты считаешь: если врач говорит что-либо относительно боль-

ных, позорно ведь философу не суметь уследить за сказанным и не оказать никакого содействия тому, что врач говорит либо делает, и точно так же в случаях с другими мастерами своего дела; ну а когда речь идет о судье, царе либо каком-то другом из сейчас перечисленных нами лиц, разве не позорно философу не суметь уследить за сказанным и в этом помочь?

— Да как же может быть не позорным, Сократ мой, не уметь оказать содействие в подобных делах?

— Что ж, станем ли мы утверждать и тут, — спросил я, — что философ должен быть подобен многоборцу, не достигшему совершенства, и претендовать всегда лишь на второе место в этом искусстве, будучи бесполезным всегда, когда присутствует кто-либо из таких мастеров, или же ему надлежит быть первым в своем доме, не поручать управление им другому и не довольствоваться в этом деле вторыми местами, но правильно судить и укрощать своих домашних, если он хочет, чтобы его дом имел хорошее управление?

Он согласился с моим мнением.

— Далее, если друзья поручат ему быть третейским судьею или же город назначит ему разобрать и рассудить какое-то дело, постыдно ведь, мой друг, оказаться здесь вторым или третьим и не занять ведущего места?

— Мне кажется, да.

— Итак, достойнейший мой, философия отнюдь не многознание и не суетное ремесленничество.

Когда я это сказал, умник замолчал, устыдившись сказанного им раньше, неуч же подтвердил, что все это верно. И все остальные присутствовавшие одобрили эти слова.

Феаг, или О философии

Разговаривающие лица:

ДЕМОДОК, СОКРАТ, ФЕАГ

Демодок. Мне необходимо было бы поговорить с тобой наедине, мой Сократ, если у тебя есть время; и если ты не слишком занят, то ради меня удели время беседе.

Сократ. Но я и так свободен, в особенности же если я тебе нужен. И если ты хочешь мне что-то сказать, ничто этому не препятствует.

Демодок. Не желаешь ли пройти со мной отсюда в портик Зевса Освободителя?

Сократ. Как тебе угодно.

Демодок. Пойдем же. Послушай, Сократ, все рожденные существа созданы, по-видимому, на один лад — и растения, поднимающиеся из земли, и животные, в том числе человек. В отношении растений нам, землепашцам, легче всего предусмотреть все, что необходимо для их роста и для самой посадки: после того как посаженное растение получает жизнь, начинается длительный, трудный и тяжкий уход за ростком. Похоже, что нечто подобное происходит и с человеком. Я наблюдаю это на примере моих собственных дел и переношу сей пример на все остальное: ведь появление на свет этого вот моего сына — назвать ли это порождением или созданием — осуществилось весьма легко, воспитать же его — трудное дело, ибо я нахожусь в постоянном за него страхе. Можно было бы упомянуть еще о многом, но и та страсть, коя сейчас им владеет, очень меня пугает; страсть эту нельзя назвать низменной, однако в ней таится великий риск: ведь он, мой Сократ, говорит, что жаждет стать мудрым. Мне кажется, его сбивают с толку некоторые его сверстники и земляки: посетив столицу, они припоминают услышанные там речи, а он им завидует и уже давно докучает мне, требуя, чтобы я подумал о нем и заплатил деньги кому-либо из софистов, который сделал бы его мудрым. Меня же меньше всего заботят деньги, но боюсь, что там, куда ему не терпится отправиться, он подвергнет себя немалой опасности. До сих пор я удерживал его увещаниями; но поскольку далее удержать его я не в силах, полагаю, что лучше всего будет уступить ему, иначе, общаясь с кем-то без моего ведома, он может погибнуть. Вот почему я и явился сейчас сюда — чтобы отдать его в обучение кому-либо из тех, кто пользуется славой софистов. Ты же в добрый час нам попался навстречу, ибо как раз с тобой мне весьма желательно посоветоваться о том, что я намерен предпринять. И если ты способен извлечь совет из того, что сейчас от меня услышал, ты можешь и должен мне его дать.

Сократ. Поистине, Демодок, говорят, что совет — это святая вещь. И если он свят во всяком ином деле, то уж тем более в том, о котором ты сейчас со мною советуешься: ведь нет ничего более божественного в решениях людей, чем то, что касается воспитания — самого ли человека или членов его семьи. Но сначала нам надо с тобой договориться, как именно мы определим, о чем мы советуемся, дабы не выходило, что я разумею одно, ты же — другое, и потом, зайдя чересчур далеко в беседе, мы не показались бы сами

себе смешными — и я, дающий тебе советы, и ты, их выслушивающий, — потому что ни по одному вопросу не придем к согласию.

Демодок. Мне кажется, ты прав, Сократ, и поступить надо именно так.

Сократ. Да, я прав, но не вполне: кое-что — совсем немногое — я изменю. Мне представляется, что юноша этот жаждет не того, что мы предполагаем, но совсем другого, и тогда мы окажемся еще большими чудаками, держа совет не о том. Поэтому, думается мне, самым правильным будет начать с него самого, выспросив у него, чего же именно он желает.

Демодок. По-видимому, лучше всего сделать так, как ты предлагаешь.

Сократ. Скажи же мне, как звучит прекрасное имя юноши? Как мне к нему обращаться?

Демодок. Его имя Феаг, мой Сократ.

Сократ. Красивое имя дал ты, Демодок, сыну и благочестивое. Скажи же нам, Феаг: ты утверждаешь, что хочешь стать мудрым и доверяешь твоему отцу избрать человека, общение с которым сделало бы тебя таким?

Феаг. Да.

Сократ. Называешь ли ты мудрыми людей, знающих свое дело или не знающих?

Феаг. Конечно, знающих.

Сократ. Что же, разве не обучил тебя отец тому, чему обучаются здесь все остальные сыновья благородных родителей, — грамоте, игре на кифаре, борьбе и другим видам гимнастических состязаний?

Феаг. Обучил, конечно.

Сократ. Значит, ты считаешь, что тебе недостает какого-то знания, о котором твоему отцу подобало бы для тебя позаботиться?

Феаг. Да, я так считаю.

Сократ. Какое же это знание? Скажи и нам, чтобы мы сумели тебе помочь.

Феаг. Отец мой это знает, Сократ, ибо я часто ему о том говорил, но он умышленно уверяет тебя, будто не знает, чего я хочу. Подобным же образом он и мне препятствует, не желая отдать меня никому в обучение.

Сократ. Но ведь то, что ты раньше ему говорил, было сказано словно бы без свидетелей; теперь же возьми меня в свидетели и перед лицом этого свидетеля изложи, что это за премудрость, к которой ты так стремишься? Например, если бы ты стремился к той, что позволяет людям стать кормчими на кораблях, и я задал бы тебе вопрос: «Мой Феаг, в какой мудрости ты нуждаешься и из-за чего упрекаешь отца, будто он не желает отдать тебя в обучение людям, от которых бы ты ее перенял?» — что бы ты мне на это ответил? Как бы ты эту мудрость назвал? Не искусством ли кораблевождения?

Феаг. Да, так.

Сократ. А если бы ты упрекал отца за нежелание сделать тебя искусным в премудрости управления колесницами, а я бы спросил, что это за премудрость, коей ты жаждешь, как бы ты мне ее назвал? Не искусством ли управления лошадьми?

Феаг. Да.

Сократ. Ну а та мудрость, к которой ты ныне стремишься, безымянна или же у нее есть какое-то имя?

Феаг. Думаю, что, конечно, есть.

Сократ. А тебе известна только она сама, без названия, или же и ее имя?

Феаг. Конечно же и ее имя.

Сократ. Что ж это за имя? Скажи.

Феаг. Но какое иное имя, Сократ, можно ей дать, кроме имени мудрости?

Сократ. Однако ведь и управление колесницами — это мудрость? Или тебе кажется, что это — невежество?

Феаг. Нет, мне так не кажется.

Сократ. Значит, это мудрость?

Феаг. Да.

Сократ. А к чему мы ее применяем? Не к тому ли, чтобы знать, как следует править упряжкой лошадей?

Феаг. Да, именно к этому.

Сократ. Значит, и искусство кораблевождения — это мудрость?

Феаг. Мне кажется, да.

Сократ. Не та ли это мудрость, что помогает нам водить корабли?

Феаг. Именно та.

Сократ. Ну а ты какой жаждешь мудрости? Чем умеем мы с ее помощью управлять?

Феаг. Мне кажется, людьми.

Сократ. Больными людьми?

Феаг. Разумеется, нет.

Сократ. Ведь это было бы врачебным искусством, не так ли?

Феаг. Да.

Сократ. Тогда эта твоя мудрость поможет нам управлять хоровым пением?

Феаг. Нет.

Сократ. Она была бы в этом случае искусством мусическим, да?

Феаг. Несомненно.

Сократ. Но, значит, мы с ее помощью сможем управлять гимнастами?

Феаг. Нет.

Сократ. Это было бы ведь искусством гимнастики?

Феаг. Да.

Сократ. Какими, однако, людьми и чем занимающимися помогает она управлять? Попытайся объяснить это так, как я тебе объяснял перед этим.

Феаг. Мне кажется, она помогает управлять гражданами.

Сократ. Но ведь среди граждан есть и больные?

Феаг. Да, но я не только их имею в виду, а и всех остальных граждан.

Сократ. Кажется, я понимаю, о каком искусстве ты говоришь. Полагаю, ты имеешь в виду не то, благодаря которому мы умеем управлять жнецами, сборщиками плодов, огородниками, сеятелями и молотильщиками: ведь всем этим мы управляем с помощью искусства земледелия, не так ли?

Феаг. Да, так.

Сократ. Это также и не то искусство, с помощью которого мы умеем управлять всеми пильщиками, крепильщиками, строгальщиками и резчиками: ибо это было бы плотничье искусство, не так ли?

Феаг. Да.

Сократ. Но, быть может, ты говоришь о той мудрости, что помогает управлять и всеми названными мастерами — земледельцами, плотниками, а также всеми ремесленниками, вместе взятыми, и вдобавок еще частными лицами — мужчинами и женщинами?

Феаг. Да, мой Сократ, именно об этой мудрости я давно уже порываюсь сказать.

Сократ. А можешь ли ты мне ответить: Эгисф, умертвивший Агамемнона в Аргосе, управлял теми людьми, о ком ты говоришь, — всеми ремесленниками, а также частными лицами — мужчинами и женщинами — или кем-то другим?

Феаг. Нет, именно этими лицами.

Сократ. Далее, Пелей, сын Эака, разве не такими же людьми управлял во Фтии?

Феаг. Такими.

Сократ. А о Периандре, сыне Кипсела, ставшем правителем в Коринфе, ты слыхивал?

Феаг. Да, конечно.

Сократ. Разве он не подобными же людьми управлял в своем городе?

Феаг. Да, подобными.

Сократ. Ну а Архелай, сын Пердикки, тот, что недавно был правителем Македонии? Разве ты не считаешь, что и он управлял такими же лицами?

Феаг. Да, считаю.

Сократ. А Гиппий, сын Писистрата, правивший в нашем городе, кем, полагаешь ты, управлял? Не теми ли самыми?

Феаг. Конечно же теми.

Сократ. А не скажешь ли ты мне, какое прозвище носят Бакид, а также Сибилла и наш соотечественник Амфилит?

Феаг. Какое же иное, мой Сократ, как не прозвище вещих?

Сократ. Ты верно сказал. Но попытайся мне также ответить, какое имя получили по свойству своей власти Гиппий и Периандр?

Феаг. Мне кажется, имя тиранов. Иного и не могло быть.

Сократ. Значит, всякий, кто стремится править всеми людьми государства, стремится тем самым к подобной власти над ними — тиранической — и является не кем иным, как тираном?

Феаг. Это очевидно.

Сократ. Ну а ты сам не стремишься ли к такой власти?

Феаг. Из сказанного мною выходит, что да.

Сократ. Несчастный, значит, стремясь стать нашим тираном, ты давно уже попрекаешь своего отца за то, что он не посылает тебя к какому-нибудь наставнику в тирании? А ты, Демодок, не стыдно ли тебе, давно знающему, к чему он стремится, и имеющему возможность, послав его в обучение, сделать мастером той премудрости, которой он жаждет, — не стыдно ли тебе отказывать ему в его просьбе? Но теперь, как видишь, он в моем присутствии тебя обвинил; давай же посоветуемся вместе — ты и я, к кому его надо отправить и чья беседа поможет ему стать искусным тираном.

Демодок. Да, мой Сократ, клянусь Зевсом, давай посоветуемся, ибо мне кажется, что дело это требует серьезного обсуждения.

Сократ. Постой, добрейший мой! Порасспросим прежде как следует его самого.

Демодок. Спрашивай же.

Сократ. Что, если мы обратимся к Еврипиду, Феаг? Ведь Еврипид где-то говорит:

Мудры тираны от общенья с мудрыми.

Представь, кто-нибудь спросил бы Еврипида: «Скажи, Еврипид, в общении с какими мудрецами становятся мудрыми тираны?» Ведь если бы он сказал, что

Мудры крестьяне от общенья с мудрыми,

и мы спросили бы его: «Мудрыми — в чем?» — как бы он нам ответил? Не в чем ином, сказал бы он, как в земледелии?

Феаг. Да, не в чем ином, только в этом.

Сократ. Ну а если бы он сказал:

Ведь повара мудры в общеньи с мудрыми,

и мы спросили бы его: «Мудрыми — в чем?» — как ответил бы он нам на это? «В поварском искусстве!» Не так ли?

Феаг. Да.

Сократ. Ну а если бы он сказал:

Мудры гимнасты от общенья с мудрыми,

и мы спросили бы его: «Мудрыми — в чем?» — разве не сказал бы он, что в гимнастике?

Феаг. Да.

Сократ. А коли он сказал, что

Мудры тираны от общенья с мудрыми,

и мы спрашиваем его: «О каких мудрецах ты говоришь, Еврипид?» — что может он нам ответить? О чем здесь идет речь?

Феаг. Но, клянусь Зевсом, я не знаю.

Сократ. Хочешь ли, я скажу тебе?

Феаг. Да, если тебе угодно.

Сократ. Это та мудрость, которая, как сказал Анакреонт, была ведома Калликрите. Разве ты не знаешь эту песню?

Феаг. Конечно, знаю.

Сократ. Что же, ты жаждешь общения с таким мужем, который был бы сотоварищем по мудрости Калликрите, дочери Кианы, и «знал бы все, что связано с тиранией», как говорит о ней поэт? Это ли тебе нужно, чтобы стать тираном — нашим и города?

Феаг. Ты уже давно, Сократ, вышучиваешь меня и насмехаешься.

Сократ. Как? Разве ты говоришь, что жаждешь не той премудрости, с помощью которой мог бы управлять всеми согражданами? А ведь, занимаясь этим, ты был бы не кем иным, как тираном.

Феаг. Думаю, я мог бы пожелать стать тираном, и лучше всего над всеми людьми, а если это невозможно, то над их большинством. Да ведь, пожалуй, и ты, и все остальные хотели бы этого, а еще более — стать богами... Но я сказал, что стремлюсь не к этому.

Сократ. Однако что же это такое, к чему ты стремишься? Разве ты не говорил, что жаждешь управлять своими согражданами?

Феаг. Но не силой, не так, как правят тираны, а с добровольного согласия граждан, как поступали и другие славные мужи нашего города.

Сократ. Ты разумеешь, как Фемистокл, Перикл или Кимон либо другие мужи, искушенные в делах государственного правления?

Феаг. Да, клянусь Зевсом, я говорю о них.

Сократ. Ну а если бы ты жаждал умудриться в верховой езде, то к кому, думаешь ты, надо было бы тебе обратиться, чтобы стать искусным наездником? Разве не к мастерам верховой езды?

Феаг. Да, к ним, клянусь Зевсом.

Сократ. Значит, ты обратишься к людям, сведущим в верховой езде, имеющим лошадей и постоянно пользующимся ими — и своими, и многими чужими?

Феаг. Ясно, что к ним.

Сократ. Ну а если бы ты пожелал стать умелым в метанье копья? Как ты считаешь, разве не к копьеметателям пошел бы ты, чтобы стать искусным в этом деле, — к людям, владеющим копьями и постоянно пользующимся ими — своими, а также и многими чужими?

Феаг. Думаю, ты прав.

Сократ. Скажи же мне: если ты желаешь стать искусным в деле государственного правления, разве, по твоему разумению, тебе надо отправиться в поисках этой мудрости к кому-то другому, а не к тем государственным мужам, что искушены в политике и привыкли управлять и своим городом, и многими другими, имея связи как с эллинскими, так и с варварскими государствами? Неужели ты думаешь, что станешь мудрым в их искусстве, общаясь не с ними самими, а с какими-то другими людьми?

Феаг. Но я слышал, Сократ, от людей, будто ты говоришь в своих беседах, что сыновья этих государственных мужей ничуть не лучше, чем сыновья сапожников. И мне кажется, ты здесь в высшей степени прав, насколько я могу об этом судить. Значит, я был бы весьма неразумен, если

бы считал, что кто-то из них может передать мне свою мудрость, коль скоро он ничем не оказался полезен родному сыну, — если только вообще он мог в этом отношении быть полезным кому-либо из людей.

Сократ. В таком случае, достойнейший мой, что бы ты сделал сам, если бы перед тобой после рождения сына встала эта задача? Если бы он говорил тебе, что жаждет стать хорошим живописцем, и упрекал тебя, своего отца, в том, что ты не желаешь на это тратиться, а сам в то же время ни в грош не ставил бы мастеров живописи и не желал бы у них учиться? Или, стремясь стать флейтистом, презирал бы таких мастеров либо кифаристов, коли хотел бы стать кифаристом? Знал бы ты, как ему помочь и к кому его послать, если бы он не пожелал у них обучаться?

Феаг. Клянусь Зевсом, нет.

Сократ. А теперь, поступая точно так же по отношению к своему отцу, ты удивляешься и коришь его, когда он не знает, что с тобой делать и к кому тебя посылать? Что, если мы определим тебя к кому-либо из достойных афинян, сведущих в делах государства, который занимался бы с тобою даром? Тогда ты и денег бы не потратил и обрел гораздо бóльшую славу в глазах большинства людей, чем если бы общался с кем-то другим.

Феаг. За чем же дело стало, Сократ? Разве ты не принадлежишь к достойнейшим людям? Если ты пожелаешь со мной заниматься, я буду доволен и не стану искать никого другого.

Сократ. Что это ты говоришь, Феаг?

Демодок. Он говорит совсем неплохо, Сократ, и мне его слова по душе. Я не представляю себе большей удачи, чем если бы он удовольствовался твоим обществом и ты сам пожелал бы с ним общаться. Я даже стесняюсь сказать, насколько мне это желанно. Но прошу вас обоих — тебя, чтобы ты согласился на это общение, и тебя, мой сын, чтобы ты не искал никакого иного общества, кроме Сократова. Этим вы избавите меня от многих ужасных забот. Я ведь очень боюсь, как бы он не связался с кем-то другим, кто мог бы его развратить.

Феаг. Так не бойся же за меня теперь, отец, если только ты в состоянии убедить Сократа, чтобы он принял меня в обучение.

Демодок. Ты говоришь прекрасно. Сократ, теперь моя речь к тебе: я готов, говоря кратко, предоставить тебе и себя, и все мне самое близкое — одним словом, все, в чем ты нуждаешься, если ты будешь мил с Феагом и облагодетельствуешь его насколько сможешь.

Сократ. Я не удивляюсь твоему стремлению, Демодок, коль скоро ты считаешь, что он извлечет благодаря мне большую пользу; ведь я не знаю, к чему бы здравомыслящий человек мог приложить большее усердие, чем к тому, чтобы сделать своего сына сколь возможно лучшим. Однако я весьма дивлюсь, с чего ты вздумал, будто я более тебя способен помочь твоему сыну стать достойным гражданином, а также почему он сам считает меня более способным помочь ему, чем тебя. Ведь ты, прежде всего, старше меня; затем, ты уже отправлял множество самых высоких государственных должностей среди афинян и пользуешься высоким почетом как среди своих земляков-анагирассцев, так и — не меньшим — среди прочих афинских граждан. Во мне же никто из вас не мог бы усмотреть ничего подобного. Поэтому если наш Феаг пренебрегает общением с государственными мужами и ищет других людей, объявляющих, что они могут обучать юношей, то есть ведь и Продик Кеосский, и Горгий из Леонтин, и Пол-акрагантец, да и многие другие, настолько мудрые, что они, приходя в города, убеждают благороднейших среди юношей, да и самых богатых (несмотря на то, что у тех есть полная возможность даром общаться с кем угодно из их сограждан), — убеждают их, оставив прежние знакомства, беседовать с ними и вдобавок доложить к этому весьма немалые деньги да еще и свою благодарность. Было бы естест-

венно, если бы ты и твой сын избрали кого-нибудь из них; ко мне же обращаться с такой просьбой не подобает: я ведь не знаю ни одной из этих счастливых и прекрасных наук — хоть и желал бы. И я всегда утверждаю, что, как говорится, я полный неуч во всем, кроме разве одной совсем небольшой науки — науки любви. В этой же науке я заявляю себя более искусным, чем кто бы то ни было из людей — как прошлых времен, так и нынешних.

Феаг. Ты видишь, отец? Мне кажется, Сократ не очень-то готов пока со мной заниматься, хотя я с моей стороны готов, лишь бы он пожелал. Но он говорит нам это шутя. Я ведь знаю своих сверстников и людей несколько старшего возраста, которые до общения с ним ничего собой не представляли, а после того, как у него поучились, за весьма малый срок показали себя лучшими людьми, чем те, в сравнении с кем они ранее были хуже.

Сократ. А знаешь ли ты, в чем тут дело, сын Демодока?

Феаг. Да, клянусь Зевсом, ибо, если ты пожелаешь, и я смогу стать таким, как они.

Сократ. Нет, мой милый, ты не знаешь, как это бывает на деле; но я расскажу тебе. Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений — это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступиться, но никогда ни к чему меня не побуждает. И если, когда кто-нибудь из моих друзей советуется со мной, мне слышится этот голос, он точно таким же образом предупреждает меня и не разрешает действовать. Я могу вам представить тому свидетелей. Вы знаете ведь того красавца Хармида, сына Главкона; однажды он советовался со мной, стоит ли ему пробежать ристалище в Немее. И не успел он начать говорить о своем желании состязаться, как я услышал голос и стал удерживать его от этого намерения такими словами: «Когда ты говорил, — сказал я, — мне послышался голос моего гения: тебе не следует состязаться». «Быть может, — отвечал он, — голос указывает тебе, что я не одержу победу? Но даже если я не стану победителем, я использую время для упражнения». Как он сказал, так и сделал. Стоит послушать его рассказ о том, чем для него эти упражнения кончились. А если желаете, спросите Клитомаха, брата Тимарха, что сказал ему Тимарх, когда вопреки вещему голосу пошел на смерть он и бегун Еватл, принявший его — беглеца. Скажет вам Клитомах, что тот ему говорил...

Феаг. Что?

Сократ. «Мой Клитомах, мне предстоит вот сейчас умереть, потому что я не захотел послушать Сократа». А почему так сказал Тимарх? Я объясню. Однажды во время пира поднялись со своего места Тимарх и Филемон, сын Филемонида, с намерением убить Никия, сына Героскамандра. Об этом замысле было ведомо лишь им двоим, но Тимарх, вставая, мне молвил: «Ну как, Сократ? Вы продолжайте пить, мне же нужно идти. Я приду попозже, если встречу удачу». А мне в это время был голос, и я ему отвечал: «Ни в коем случае не вставай! Мой гений подает мне обычный знак». И он остался. Но по прошествии некоторого времени он снова вскочил, чтоб идти, говоря: «Я все же иду, Сократ». И снова мне послышался голос, и я опять заставил его остаться. В третий раз, желая скрыть это от меня, он встал, не говоря мне ни слова, тайком, выждав, когда я был занят другими мыслями. И так он удалился и выполнил то, из-за чего должен был потом умереть. Потому-то он и сказал своему брату то, что я передал вам сейчас — мол, он умрет оттого, что мне не поверил. А еще вы можете услышать от многих участников сицилийского дела, что я сказал по поводу гибели войска. Но дела, случившиеся когда-то, можно узнать от свидетелей; вы же имеете возможность испытать мое знамение в настоящем — значит ли оно что-то в действительности. Ведь оно явилось мне при выступлении в поход красавца Санниона, а воюет он теперь вместе с Фрасиллом против

Ионии и Эфеса. И я думаю, что он либо умрет, либо испытает другую смертную муку, да и за все остальное войско я опасаюсь.

Все это я сказал тебе к тому, что великая сила этого божественного знамения распространяется и на тех людей, что постоянно со мною общаются. Ведь многим эта сила противится, и для таких от бесед со мной нет никакой пользы, ибо и я не в силах с ними общаться. Многим же она не препятствует проводить со мной время, но они из этого не извлекают никакой пользы. А те, кому сила моего гения помогает со мною общаться, — их и ты знаешь — делают очень быстро успехи. И опять-таки из этих занимающихся с успехом одни получают прочную и постоянную пользу, а многие другие, пока они со мной, удивительно преуспевают, когда же отходят от меня, снова становятся похожими на всех прочих. Так случилось, например, с Аристидом, сыном Лисимаха, Аристидова сына: общаясь со мной, он сделал за короткое время весьма большие успехи; но потом он отправился в какой-то поход и вышел на судах в море; когда же он возвратился, то застал в беседе со мной Фукидида, сына Мелесия, Фукидидова сына, — а Фукидид этот накануне был раздражен против меня из-за какого-то разговора. Аристид, увидев меня, поздоровался и, побеседовав со мною о том о сем, говорит: «А ведь я слышал, Сократ, что Фукидид заносится перед тобою и бранит тебя, словно он что-то собой представляет». «Но так оно и есть», — говорю я. «Как, — отвечает, — невдомек ему разве, что он был за жалкая душонка раньше, чем стал близок с тобой?» «Видимо, нет, — говорю я, — клянусь богами!» «Но и сам-то я, — говорит он, — оказался смешон, Сократ!» «Почему же так?» — спрашиваю. «Да потому, что до моего отплытия я был способен разговаривать с любым человеком и показывал себя не худшим собеседником, чем кто бы то ни было другой, а потому и гнался за обществом самых тонких людей; теперь же я, напротив, избегаю образованных людей, лишь только учую, что они таковы: настолько совещусь я собственной никчемности». «А сразу ли, — спрашиваю я, — покинула тебя эта способность или постепенно?» «Постепенно», — отвечает он. «Ну а когда она была при тебе, — спросил я, — ты имел ее благодаря занятиям со мной или по какой-то другой причине?» «Скажу тебе, мой Сократ, — отвечал он, — невероятную вещь, однако истинную, клянусь богами! Ведь, как ты знаешь сам, я от тебя совсем ничему не научился; но я делал успехи, когда находился вместе с тобой и даже если был с тобой не в одном и том же помещении, а всего лишь в одном с тобой доме; а еще более преуспевал я, когда находился с тобой в одном помещении, и уже гораздо больше, казалось мне, когда, находясь с тобой в одной комнате, я смотрел на тебя, говорящего, а не глядел в это время в сторону; самые же великие и многочисленные успехи сопутствовали мне, когда, сидя рядом с тобою, я тесно к тебе прикасался. Теперь же, — заключил он, — вся эта способность излилась из меня прочь».

Вот, мой Феаг, с чем сопряжено общение со мной. Если божеству будет угодно, ты добьешься весьма больших успехов, и быстро, если же нет, то — нет. Так что смотри, не безопаснее ли тебе учиться у кого-либо из тех, кто сами владеют пользой, приносимой им людям, чем у меня, где все это подвержено случаю.

Феаг. А по-моему, Сократ, нам надо поступить таким образом: давай испытаем твоего гения, общаясь друг с другом; и если он будет к нам благосклонен, тем лучше. Если же нет, мы тотчас же тогда посоветуемся, что нам делать: обратиться ли к другому человеку или же попытаться умилостивить являющееся тебе божество мольбами, жертвоприношениями и всеми средствами, указанными прорицателями.

Демодок. Больше не возражай, мой Сократ, на слова мальчика: хорошо ведь сказал Феаг.

Сократ. Что ж, если вам представляется это верным, так и поступим.

Хармид, или Об умеренности

Разговаривающие лица:

СОКРАТ

Вернулся я вчера вечером из лагеря под Потидеей, и так как я долго отсутствовал, то с радостью пошел к привычным местам бесед. Зашел я также в палестру Посейдона Таврия, что напротив царского храма, и застал там много народу — некоторые из них были мне незнакомы, большинство же известны. И как только завидели они меня, неожиданно вошедшего, тотчас же прямо издалека и со всех сторон стали меня приветствовать. А Херефонт с присущей ему восторженностью, вырвавшись вперед, подбежал ко мне и, схватив за руку, воскликнул: «Сократ мой, так ты уцелел в битве?!» (В самом деле, незадолго до моего отбытия из Потидеи там произошла битва, о которой собравшиеся здесь узнали лишь недавно.) А я ему в ответ: «Как видишь, уцелел».

— Да ведь сюда дошли вести, — сказал он, — что битва была очень жестокой и в ней пали многие люди, которых мы знаем.

— Пожалуй, — отвечал я, — это правдивые вести.

— Значит, — спросил он, — ты участвовал в битве?

— Участвовал.

— Садись же сюда, — сказал он, — и расскажи нам: ведь не обо всем мы точно осведомлены.

С этими словами он усадил меня подле Крития, сына Каллесхра. Сев рядом, я приветствовал Крития и остальных и стал рассказывать им о войске все, что каждого интересовало; вопросы же сыпались со всех сторон.

А когда мы вдоволь наговорились об этом, я в свою очередь стал расспрашивать их о здешних делах: о философии — в каком она сейчас состоянии, и о молодежи — есть ли среди них кто-либо, выдающийся своим разумом, красотой или тем и другим вместе. В это мгновение Критий, оглянувшись на дверь и увидев нескольких входящих юношей, шумно споривших между собою, и следующую за ними толпу людей, сказал:

— Что касается красивых, Сократ, ты тотчас же, кажется мне, это узнаешь: ведь входящие сейчас сюда как раз и являются поклонниками и глашатаями того, кто ныне слывет самым красивым; мне представляется, что он и сам вот-вот подойдет.

— А кто это и чей он сын? — спросил я.

— Ты его, в общем-то, знаешь, — отвечал он, — но до твоего отъезда он был еще недостаточно взрослым: это Хармид, сын Главкона, моего дяди, и мой двоюродный брат.

— Да, я его знаю, клянусь Зевсом, — сказал я. — Он был недурен и тогда еще, маленьким мальчиком, теперь же, думаю, он уже совсем повзрослел и стал юношей.

— Вот сейчас ты увидишь, — сказал Критий, — и насколько он вырос и каков он собою.

И при этих его словах вошел сам Хармид.

Я-то, мой друг, здесь совсем не судья: в вопросах красоты я совершенный неуч, почти все юноши в поре возмужалости кажутся мне красивыми. И все же он мне представился тогда на диво прекрасным и статным, и показалось, что все остальные в него влюблены — так они были поражены и взволнованы в момент его появления; многие же другие поклонники следовали за ним. Со стороны нас, мужчин, это было менее удивительно, но я наблюдал и за мальчиками, и никто из них, даже из самых младших, не смотрел более никуда, но все созерцали его, словно некое изваяние.

Тогда Херефонт, обратившись ко мне, сказал:

— Как нравится тебе юноша, мой Сократ? Разве лицо его не прекрасно?

— Необыкновенно прекрасно, — отвечал я.

— А захоти он снять с себя одежды, ты и не заметил бы его лица — настолько весь облик его совершенен.

И все согласились в этом с Херефонтом. Я же сказал:

— Геракл свидетель, вы справедливо называете его неотразимым! Если бы только ему было присуще еще нечто совсем небольшое.

— Что же это? — спросил Критий.

— Если бы он от природы обладал достойной душою. А ведь именно таким ему подобает быть, Критий, раз он принадлежит к твоему семейству.

— Но, — возразил Критий, — и в этом отношении он в высшей степени достойный человек.

— Так почему же нам, — спросил я, — не снять одежды именно с этой его части и не предаться ее созерцанию прежде, чем созерцанию его внешности? Во всяком случае, в таком возрасте он уже готов к собеседованиям.

— И даже очень, — отозвался Критий. — Ведь он и философ, а также, как кажется и другим, и ему самому, обладает большим поэтическим даром.

— Этот прекрасный дар, милый Критий, — сказал я, — присущ вам всем издавна благодаря родству вашему с Солоном. Но почему ты не представишь мне юношу, подозвавши его сюда? Ведь даже если бы он был еще моложе, для него не было бы ничего зазорного в том, чтобы беседовать с нами в твоем присутствии: ты одновременно и родственник его и опекун.

— Это правильно сказано, — откликнулся он. — Позовем же его.

И, повернувшись к своему прислужнику, он приказал: «Мальчик, позови Хармида да скажи ему, что я желаю показать его врачу по поводу той болезни, которой, как он совсем недавно говорил, он страдает». Мне же Критий сказал:

— Давеча он мне говорил, что мучается головной болью, когда поднимается ото сна с зарею. Тебе ничего не стоит притвориться, будто ты знаешь средство от головной боли.

— Это я могу, — отвечал я. — Пусть только подойдет.

— Сейчас! — сказал Критий.

Так и произошло. Хармид подошел и вызвал громкий смех, ибо каждый из нас, сидящих, освобождая для него место, хорошенько потеснил своего соседа — чтобы оказаться сидящим рядом с ним, — пока мы не заставили встать одного из сидевших с края и не сбросили на землю другого. Хармид же, подойдя, сел между мной и Критием. И уже с этого мгновения, милый друг, мною овладело смущение и разом исчезла та отвага, с которой я намеревался столь легко провести с ним беседу. Когда же после слов Крития, что я знаток необходимого ему средства, он бросил на меня невыразимый взгляд и сделал движение, как бы намереваясь обратиться ко мне с вопросом, а все собравшиеся в палестре обступили нас тесным кругом, — тогда, благородный мой друг, я узрел то, что скрывалось у него под верхней одеждой, и меня охватил пламень: я был вне себя и подумал, что в лю-

бовных делах мудрейший поэт — Кидий, советовавший кому-то по поводу встречи с прекрасным мальчиком «остерегаться, выйдя», олененку подобно, «навстречу льву, разделить удел жертвенного мяса»: ведь мне показалось, что я и сам раздираем на части таким чудовищем.

Однако, когда он спросил меня, знаю ли я средство от головной боли, я, хоть и с трудом, выдавил из себя, что знаю.

— И какое это, — спросил он, — средство?

Я отвечал, что это некая травка, но к ней надо добавлять определенный заговор, если же принять ее без этого заговора, то от травки не будет пользы. А он мне на это:

— Так я спишу у тебя этот заговор.

— В том случае, — сказал я, — если ты мне поверишь или даже без этого?

А он, рассмеявшись:

— Разумеется, если поверю, Сократ.

— Что ж, пусть будет так, — сказал я. — И ты уверен, что мое имя — Сократ?

— Если не ошибаюсь: ведь о тебе немало разговоров идет среди моих сверстников, да и с детских лет, как припоминаю, я видел тебя в обществе нашего Крития.

— А, это хорошо, — сказал я. — Тем более смело расскажу я тебе о заговоре — в чем он состоит. А то раньше я недоумевал, каким образом сумею доказать тебе его силу. Заговор же этот таков, что с его помощью нельзя излечить одну только голову, но как, быть может, и ты слыхивал о хороших врачах — когда кто-нибудь приходит к ним с глазной болью, они говорят, что напрасно пытаться излечить одни только глаза, но необходимо, если только больной хочет привести в порядок глаза, подлечить одновременно и голову, точно так же совершенно бессмысленно думать, будто можно излечить каким-то образом голову саму по себе, не вылечив все тело в целом. На этом основании с помощью должных предписаний для всего тела они стараются излечить часть одновременно с целым. Или ты не слыхал, что об этом так говорят и именно так обстоит дело?

— Нет, конечно, слыхал, — отвечал он.

— Значит, тебе это представляется верным, и ты это одобряешь?

— Несомненно, — отвечал он.

А я, почувствовав его одобрение, воспрянул духом, и вскоре ко мне вернулась моя отвага; я оживился и сказал:

— Итак, мой Хармид, подобным же образом обстоит дело и с этим заговором. Научился же я ему, когда находился там, при войске, у некоего фракийского врача из учеников Залмоксида: считается, что врачи эти дают людям бессмертие. Так вот, фракиец этот говорил, будто эллинские врачи правильно передают то, что я тебе сейчас поведал; но Залмоксид, сказал он, наш царь, будучи богом, говорит: «Как не следует пытаться лечить глаза отдельно от головы и голову — отдельно от тела, так не следует и лечить тело, не леча душу, и у эллинских врачей именно тогда бывают неудачи при лечении многих болезней, когда они не признают необходимости заботиться о целом, а между тем если целое в плохом состоянии, то и часть не может быть в порядке. Ибо, — говорит он, — всё — и хорошее и плохое — порождается в теле и во всем человеке душою, и именно из нее все проистекает, точно так же как в глазах все проистекает от головы. Потому-то и надо прежде всего и преимущественно лечить душу, если хочешь, чтобы и голова и все остальное тело хорошо себя чувствовали. Лечить же душу, дорогой мой, должно известными заклинаниями, последние же представляют собой не что иное, как верные речи: от этих речей в душе укореняется рассудитель-

ность, а ее укоренение и присутствие облегчают внедрение здоровья и в области головы и в области всего тела». Так он наставлял меня и относительно лекарства и относительно заговоров: мол, пусть никто не вздумает убеждать тебя излечить ему голову с помощью этого лекарства, если он прежде не даст тебе подлечить с помощью заговора его душу. «Ныне, — сказал он, — распространенной среди людей ошибкой является попытка некоторых из них лечить либо одним из этих средств, либо другим». И он наказывал весьма настойчиво, чтобы я не поддавался на уговоры ни богатых людей, ни знатных, ни красивых и не поступал бы вопреки этому наставлению. Я же послушаюсь его (ведь я поклялся ему, так что мне необходимо повиноваться!), и если ты пожелаешь, согласно наставлениям чужеземца, сначала предоставить мне душу, чтобы заговорить ее заговором фракийца, то я присовокуплю к этому и лекарство для головы; если же не пожелаешь, то у меня нет средства помочь тебе, мой милый Хармид.

Критий, услышав эти мои слова, воскликнул:

— Мой Сократ, головная боль была бы для юноши истинным даром Гермеса, если бы она вынудила его ради головы усовершенствовать и свой разум. Скажу тебе, однако, что Хармид отличается от своих сверстников не только своим внешним обликом, но и тем самым, ради чего нужен, по твоим словам, твой заговор: ведь заговор этот служит приобретению рассудительности, не так ли?

— Именно так, — отвечал я.

— Так будь уверен, — возразил он, — что он кажется намного рассудительнее, чем юноши нашего времени; да и в отношении всех остальных качеств, коими бывает наделен его возраст, он ничуть не хуже других.

— Это и справедливо, Хармид, — отозвался я, — чтобы ты отличался всем этим от других: думаю, никто из присутствующих здесь не смог бы легко указать, какие два афинских семейства, соединившись, естественно произвели бы на свет более доблестное и знатное потомство, чем те, из которых ты происходишь. Ведь по отцу твоя семья ведет свой род от Крития, сына Дропида, и прославлена Анакреонтом, Солоном и многими другими поэтами (так гласит предание) за свою красоту, добродетель и другие так называемые дары богов. И со стороны матери у тебя то же самое: никто на земле не слывет более красивым и статным мужем, чем дядя твой Пириламп, многократно ездивший послом к Великому царю и другим правителям; да и вся семья ни в чем не уступает никакому другому роду. Поэтому тебе, происходящему от таких людей, подобает во всем быть первым. Что касается твоего внешнего вида, милый сын Главкона, то мне кажется, ты решительно никому ни в чем не уступаешь; если же ты, как говорит нам Критий, уродился достойным человеком и по своей рассудительности и в отношении других своих качеств, то счастливцем родила тебя твоя мать, мой милый Хармид. Дело обстоит вот каким образом: если тебе уже присуща рассудительность, как сказал Критий, и ты достаточно разумен, ты не нуждаешься в этом случае ни в каком заговоре — ни в Залмоксидовом, ни в том, какой есть у Абариса-гиперборейца, но нужно просто дать тебе лекарство от головы; если же тебе кажется, что ты нуждаешься в заговорах, то надо произнести заговор до приема лекарства. Скажи же мне сам, согласен ли ты с Критием в том, что ты уже причастен рассудительности, или тебе ее все-таки недостает?

Хармид сначала покраснел и показался еще прекраснее: застенчивость подобала его возрасту. А затем он ответил не без достоинства, сказав, что нелегко в подобных обстоятельствах как выразить согласие, так и дать отрицательный ответ.

— Ведь если, — сказал он, — я не соглашусь с тем, что я рассудителен, то одновременно будет и странным говорить так о самом себе, и окажется, что я выставлю лжецами как Крития, так и многих других, кому я кажусь рассудительным, по его словам; если же, с другой стороны, я дам утвердительный ответ и превознесу самого себя, то это, возможно, покажется дерзким, так что мне трудно тебе ответить.

Я же на это:

— Ты говоришь дело, Хармид. И мне кажется, — продолжал я, — что нам надо вместе рассмотреть, обладаешь ли ты свойством, которое меня интересует, или нет, дабы и ты не был вынужден говорить то, чего не желаешь, и мне не пришлось бы бездумно взяться за лечение. Итак, если тебе угодно, я хочу рассмотреть это вместе с тобою; если же нет, давай это оставим.

— Но мне это в высшей степени желанно, поэтому рассмотри вопрос таким способом, какой представляется тебе самому наилучшим.

— Мне представляется наилучшим такой способ рассмотрения: ведь ясно, что, если тебе свойственна рассудительность, у тебя должно быть насчет нее свое мнение. Она необходимо должна, если только она тебе присуща, возбуждать у тебя определенное ощущение, из которого у тебя возникало бы о ней некое мнение — что такое эта рассудительность и каковы ее свойства? Или ты иного мнения?

— Нет, я думаю именно так.

— Ну, — продолжал я, — если только ты владеешь эллинской речью, то ведь сможешь нам сказать, что ты об этом думаешь и чем именно она тебе представляется?

— Возможно, — отвечал он.

— Для того чтобы мы могли установить, присуща тебе рассудительность или нет, скажи, — продолжал я, — что называешь ты, согласно твоему мнению, этим именем?

Но он сначала заколебался и не склонен был отвечать. Затем, однако, сказал, что рассудительностью кажется ему умение все делать, соблюдая порядок и не спеша, — в пути, и в рассуждениях, и во всем остальном также. «Мне кажется, — добавил он, — что в целом то, о чем ты спрашиваешь, можно определить как некую осмотрительность».

— И ты считаешь, что ты прав? — спросил я. — Впрочем, Хармид, действительно говорят, что осмотрительные люди рассудительны. Посмотрим же, дельны ли эти речи. Скажи мне, разве рассудительность не принадлежит к прекрасным вещам?

— Разумеется, — отвечал он.

— А какое свойство является более прекрасным для учителя грамматики — писать соответствующие буквы быстро или медленно?

— Быстро.

— А читать? Быстро или медленно?

— Быстро.

— А быстро играть на кифаре и стремительно побеждать в борьбе ведь прекраснее, чем делать то же самое спокойно и медленно?

— Да.

— Ну а когда бьешься на кулаках или участвуешь в многоборье, разве дело обстоит не таким же образом?

— Несомненно.

— А в беге и прыжках и во всех остальных телесных упражнениях разве не присуще прекрасному все то, что совершается стремительно и быстро, а постыдному — то, что делается медленно и с трудом?

— Это очевидно.

— Значит, для нас очевидно, — сказал я, — что в отношении тела самым прекрасным является не осмотрительность, но высокая скорость и стремительность. Или это не так?

— Несомненно, так.

— Ну а рассудительность была у нас чем-то прекрасным?

— Да.

— Значит, что касается тела, не осмотрительность, но скорость была бы более разумной, поскольку рассудительность — это нечто прекрасное?

— Похоже, что так, — отвечал он.

— Далее, — сказал я, — что лучше: понятливость или тупость?

— Понятливость.

— А понятливость является ли способностью понимать быстро, в то время как тупость означает замедленное понимание?

— Да.

— А что неизмеримо прекраснее: обучить другого быстро и решительно или же медленно и постепенно?

— Быстро, — отвечал он, — и решительно.

— Далее, припоминать и запоминать лучше медленно и постепенно или решительно и быстро?

— Решительно и быстро, — отвечал он.

— И находчивость является некоей стремительностью души, а вовсе не ее медлительностью?

— Это правда.

— Так не сводится ли все сказанное — об учителе грамматики, кифаристе или любом другом мастере — к тому, что наилучшим является самое быстрое, а не самое медленное?

— Это так.

— Ну а при душевных поисках и размышлениях, думаю я, достойным похвалы оказывается не самый медлительный, с трудом соображающий и находящий решение человек, но тот, кто это решение усматривает быстрее и легче всех.

— Да, это так, — сказал он.

— И разве, Хармид, — спросил я, — все, что касается тела и души, не представляется нам более прекрасным, если ему свойственны стремительность и скорость, а не медлительность и осмотрительность?

— Видимо, это так, — отвечал он.

— Следовательно, рассудительность не может быть осмотрительностью, и рассудительная жизнь — не осмотрительная, если верить этому рассуждению: ведь, согласно ему, рассудительная жизнь должна быть прекрасной. Нам показалось одно из двух: либо осторожные действия в жизни вообще менее прекрасны, либо только в очень немногих случаях более прекрасны, чем быстрые и решительные. Если же, мой друг, осторожные действия большей частью оказываются ничуть не прекраснее, чем напористые и быстрые, то рассудительность будет не более заключаться в осторожных действиях, чем в решительных и быстрых, — идет ли речь о походке, словах или о чем-либо ином — и осторожная жизнь не будет рассудительнее неосторожной, коль скоро мы предположили в нашем рассуждении, что рассудительность — это нечто прекрасное, быстрое же оказалось не менее прекрасным, чем медленное.

— Мне кажется, Сократ, — сказал Хармид, — что ты молвил правду.

— Итак, Хармид, — сказал я, — если ты вновь как следует вдумаешься в сказанное, бросив взгляд на самого себя, и представишь себе, каким имен-

но делает тебя свойственная тебе рассудительность, то, взвесив все это, ты сможешь смело и точно определить, что же она собой представляет.

А он, чуть-чуть помедлив, а затем вполне мужественно оценив себя, молвил:

— Теперь мне кажется, что рассудительность делает человека стыдливым и скромным и что она то же самое, что стыдливость.

— Пойдем дальше, — сказал я. — Ведь перед этим ты согласился, что рассудительность — это нечто прекрасное?

— Конечно, — отвечал он.

— Но разве люди рассудительные — это одновременно не хорошие люди?

— Да, хорошие.

— А разве может быть хорошим то, что не делает людей хорошими?

— Конечно, нет.

— Следовательно, рассудительность — это не только прекрасная, но и благая вещь.

— Мне кажется, это так.

— Что ж, — продолжал я, — веришь ли ты, будто Гомер удачно изрек эти слова:

Не подобает тому, кто в нужде, быть стыдливым[1].

— Верю.

— Похоже, следовательно, что стыдливость — это благо и одновременно не благо?

— Да, очевидно.

— Но ведь рассудительность — это благо, если она делает хорошими, а не плохими тех, кому она присуща.

— Да, мне кажется, дело обстоит именно так, как ты говоришь.

— Значит, рассудительность — это не стыдливость, коль скоро она — благо, стыдливость же оказывается не более благом, чем злом.

— Мне, Сократ, — возразил он, — представляется все это верно сказанным. Однако как бы ты отнесся к такому мнению о рассудительности: только что я вспомнил, что слыхал от кого-то, будто рассудительность — это [умение] «заниматься своим». Посмотри же, правильным ли тебе покажется изречение того, кто это сказал.

А я на это:

— Ах ты, плут! Ведь ты слыхал это от нашего Крития или кого-то другого из мудрецов!

— Видно, — вмешался Критий, — это чьи-то чужие слова: я их не произносил.

— Но, мой Сократ, — возразил на это Хармид, — какая разница, от кого я это слыхал?

— Никакой, — отвечал я. — Во всяком случае, рассмотреть надлежит не кто это сказал, но истинны эти слова или нет.

— Это ты правильно говоришь, — молвил он.

— Клянусь Зевсом! — воскликнул тут я. — Будет удивительно, если мы здесь к чему-то придем: ведь слова эти напоминают загадку.

— Почему же? — спросил он.

— Да потому, что тот, кто сказал, будто рассудительность — это умение «заниматься своим», подразумевал не то, что произнес вслух. Или, по-твоему, когда учитель грамматики пишет либо читает, он ничем не занимается?

---

[1] Пер. В.В. Вересаева.

— Нет, я думаю, наоборот, что он занимается чем-то, — отвечал Хармид.

— Так что же, тебе кажется, будто учитель грамматики пишет и читает лишь свое имя и лишь этому учит вас, мальчиков, или вы точно так же писали имена своих врагов, как и свои собственные и своих друзей?

— Точно так же.

— Значит, занимаясь этим, вы делали много лишнего и не проявляли рассудительности?

— Вовсе нет.

— Но ведь вы занимались вовсе не «своим», если только читать и писать означает заниматься.

— Ничего иного это не означает.

— А лечить, мой друг, строить дома, ткать или вообще создавать с помощью какого-либо искусства любые произведения этого искусства означает, по-твоему, чем-то заниматься?

— Несомненно.

— Но как тебе кажется, — спросил я, — правильно ли, если государство управляется законом, повелевающим каждому самому ткать и стирать себе плащ, тачать сапоги, и подобным же образом выделывать фляги, скребки и всю прочую утварь, а за чужие вещи не браться, но каждому производить и изготовлять только свое?

— Нет, мне не кажется это правильным.

— Однако, — продолжал я, — если бы государство это жило рассудительно, оно жило бы правильно?

— Как же иначе? — отвечал он.

— Следовательно, — заключил я, — заниматься такими делами и подобным образом делать свое не означает быть рассудительным.

— По-видимому, не означает.

— Следовательно, как я и утверждал недавно, похоже, что загадками говорил сказавший, будто рассудительность — это умение «заниматься своим»: ведь не был же он настолько прост. Или, быть может, Хармид, ты слыхал это от какого-нибудь дурачка?

— Вовсе нет, — отвечал он, — ведь человек этот казался весьма даже мудрым.

— Тогда, как мне думается, он скорее всего загадал загадку, поскольку трудно ведь догадаться, что это значит — «заниматься своим».

— Может быть, — отозвался Хармид.

— Что же это, однако, значило бы — «заниматься своим»? Ты не мог бы сказать?

— Нет, клянусь Зевсом, я этого не знаю! Но, быть может, ничто не мешает такому предположению: тот, кто это сказал, и сам не знает, что он имел в виду.

И говоря это, он с усмешкой оглянулся на Крития.

Что до Крития, то давно уже было видно, как он раздражен и как жаждет показать себя перед Хармидом и всеми остальными присутствующими. И раньше-то он едва сдерживался, а тут совсем потерял над собою власть. Мне кажется, скорее всего я был прав, когда предположил, что именно от Крития слышал Хармид это объяснение рассудительности. А Хармид, не желая сам объяснить это, но стремясь услышать ответ от Крития, старался его подзадорить, делая вид, что тот опровергнут; Критий же этого не стерпел, и мне показалось, что он гневается на Хармида, как обычно гневается поэт на актера, скверно истолковавшего его сочинение. Пристально посмотрев на Хармида, он бросил:

— Ты так считаешь, Хармид? Значит, если ты не уразумел мысли того,

кто сказал, что рассудительность — это умение «заниматься своим», то он и сам этого не разумеет?

— Но, достойнейший мой Критий, — вмешался я, — нет ничего удивительного, если в своем возрасте он этого не разумеет; тебе же подобает это знать и по возрасту, и потому, что ты его воспитатель. Если ты согласен, что рассудительность — именно то, о чем говорит Хармид, и принимаешь такое объяснение, я с гораздо большим удовольствием рассмотрю с тобою, правильно ли это сказано или нет.

— Но я полностью согласен и принимаю его объяснение, — сказал Критий.

— И прекрасно делаешь, — подтвердил я. — Скажи же мне: согласен ли ты с тем, что я сейчас спрашивал о мастерах, а именно что все они делают нечто?

— Да, согласен.

— И тебе кажется, что они делают только свое дело или также и чужие дела?

— И чужие также.

— Значит, рассудительными бывают не только те, кто делают лишь свои дела?

— Почему бы и нет? — отвечал Критий.

— Я тоже так думаю, — сказал я. — Но смотри, чтобы это не задело того, кто, предположив, что рассудительность — это умение «заниматься своим», позже, ничтоже сумняшеся, признает, что могут быть рассудительными и те, кто занимаются чужими делами!

— Как это? — возразил он. — Признав, что рассудительными бывают люди, делающие чужие дела, я признал, будто ими бывают и те, кто занимаются чужими делами?!

— Скажи мне, — возразил я, — разве не одно и то же ты называешь словами «делать» и «заниматься»?

— Нет, не одно и то же, — отвечал он. — Да и «трудиться» не означает «делать». Я перенял это у Гесиода, сказавшего, что никакой труд не может считаться зазорным. Или, думаешь ты, если бы он называл словами «трудиться» и «заниматься» те дела, что ты сейчас перечислил, он решился бы сказать, что нет никакого позора в ремесле сапожника, торговца соленой рыбой или продажного развратника? Не надо так думать, Сократ; я полагаю, что он считал «дело» чем-то отличным от «труда» и «занятия». И дело оказывается иногда постыдным, если оно не связано с чем-то прекрасным, труд же никогда и ни в коей мере не может быть позором: ведь Гесиод именует трудами то, что делается прекрасно и с пользой, а дела, подобные тем, называет делячеством и наживой. Нужно еще сказать, что собственными делами он считает лишь первые, а все вредные занятия относит к чужеродным. Так что надо думать, и Гесиод и любой другой разумный человек именуют рассудительным того, кто занимается собственным делом.

— Мой Критий, — сказал я, — едва лишь ты начал свою речь, как я уже уловил, что ты называешь то, что нам присуще и свойственно, «хорошим», а свершение хорошего именуешь «занятиями». Я ведь много раз слышал от Продика подобные различения имен. И я предоставляю тебе распорядиться любым названием, как тебе это будет угодно; разъясни лишь, к чему именно относишь ты то имя, которое произносишь. Поэтому сейчас надо снова уточнить: стало быть, свершение, или творение (или как тебе еще угодно это именовать), хороших дел ты именуешь рассудительностью?

— Вот именно, — отвечал он.

— Значит, тот, кто совершает дурные дела, не рассудителен, и рассудителен лишь тот, кто вершит хорошие?

— А тебе, достойнейший мой, — возразил он, — разве не так это представляется?

— Оставь это, — сказал я. — Ведь мы рассматриваем сейчас не мои представления, но твои нынешние высказывания.

— Я утверждаю, — сказал он, — что тот, кто вершит не достойные, но дурные дела, не рассудителен, рассудителен же тот, кто вершит хорошие дела, а не плохие. Я ясно условился с тобой, что рассудительность — это свершение хороших дел.

— Вполне возможно, что ты и прав. Удивляет меня, — продолжал я, — лишь следующее: что же, ты считаешь, будто рассудительные люди не ведают того, что они рассудительны?

— Нет, я этого не считаю, — возразил он.

— Но разве ты не сказал совсем недавно, — продолжал я, — будто ничто не метает мастерам, делающим чужие дела, быть все же рассудительными?

— Да, — отвечал он, — я это говорил; ну и что же?

— Ничего. Но скажи, не думаешь ли ты, что врач, делая кого-то здоровым, приносит пользу и себе, и тому, кого он излечивает?

— Да, я так думаю.

— Значит, тот, кто совершает подобное дело, занимается тем, чем должно?

— Да.

— А тот, кто занимается тем, что должно, разве не рассудителен?

— Конечно, рассудителен.

— И, разумеется, врачу необходимо знать, когда он лечит с пользой, а когда — нет? И ведь точно так же любому мастеру надо знать, будет ли польза от дела, которым он занимается, или же нет?

— Быть может, и не надо.

— Значит, иногда, — сказал я, — врач сам не сознает, принес ли он пользу или причинил вред, когда что-либо сделал? Хотя, когда он приносит пользу, он, по твоим словам, поступает рассудительно? Или ты не так сказал?

— Именно так.

— Следовательно, получается, что иногда, принося пользу, он поступает рассудительно и бывает рассудительным человеком, хотя и не осознает себя как такового?

— Но этого, Сократ, — возразил он, — не может быть. И если ты считаешь, что из моих прежних утверждений необходимо следует такой вывод, то я скорее от них отступлюсь и не стану стыдиться признания, что я был тогда не прав, чем соглашусь с тем, что рассудительный человек может не осознавать себя как такового. Мое утверждение состоит примерно в том, что рассудительность — это самопознание, и я вполне согласен с человеком, сделавшим подобную надпись в Дельфах. Мне кажется, что она была сделана с той целью, чтобы служить приветствием бога, обращенным к входящим, вместо слова «здравствуй!». Сделавший ее, видно, считал обращение «здравствуй!» неправильным и советовал вместо того желать друг другу быть рассудительными. Таким образом, бог приветствует входящих в святилище иначе, чем люди, — вот в чем заключался, на мой взгляд, замысел того, кто сделал надпись. И потому говорят, что всякому посетителю бог возвещает только одно: «Будь рассудителен!» Правда, в качестве прорицателя он выражается немного загадочно: ведь «Познай самого себя!» и «Будь рассудителен!» — это одно и то же, как следует из буквального значения этих слов и как считаю я сам. Быть может, кто-нибудь и сочтет, что дело обстоит иначе, как, я думаю, произошло и с теми, кто сочинил более поздние надписи: «Ничего сверх меры!» и «Не зарекайся — быть беде!» Они полагали, что изречение «Познай самого

себя!» — это совет, а не приветствие, обращенное богом к входящим; поэтому, стремясь приписать богу не менее полезные советы, они и начертали эти надписи. А говорю я это, Сократ, вот ради чего: все, что было сказано раньше, я отдаю на твое усмотрение; быть может, ты сказал об этом нечто более правильное, быть может, и я, но нами не было сказано ничего достаточно ясного. Теперь же я желаю предоставить слово тебе, если ты не согласен, что рассудительность — это самопознание.

— Но, мой Критий, — возразил я, — ты так нападаешь на меня, как будто я уже знаю то, о чем я тебя спрашиваю, и соглашаюсь с тобой, когда мне вздумается. Однако все обстоит иначе: я, наоборот, все время стремлюсь вместе с тобою выяснить поставленный мною вопрос, потому что сам я не знаю ответа. А сказать, согласен ли я с тобою или нет, я хочу после того, как мы с тобой этот вопрос выясним. Потерпи же, пока мы его рассмотрим.

— Так рассматривай же, — сказал он.

— Вот я и рассматриваю, — отвечал я. — Ведь если рассудительность есть умение что-либо познавать, ясно, что она представляет собою знание некоей вещи. Или ты не согласен?

— Да, — отвечал он, — это знание самого себя.

— Значит, и врачебное искусство есть знание того, что дает здоровье?

— Несомненно.

— Итак, если ты спросишь меня: «Для чего нам пригодно врачебное искусство, коль скоро оно — наука о здоровье, и что оно совершает?» — я могу ответить, что оно приносит немалую пользу. Ведь оно доставляет нам здоровье — прекрасную вещь, если только ты это допускаешь.

— Да, допускаю.

— А если ты меня спросишь о строительстве — какое, согласно моему мнению, оно вершит дело, будучи знанием того, как строить, — я отвечу, что оно строит дома; и точно так же я отвечу по поводу других искусств. Поэтому, Критий, тебе следует, коль скоро ты утверждаешь, что рассудительность — это знание самого себя, уметь ответить на вопрос: будучи наукой о себе, что доставляет нам рассудительность прекрасного и достойного упоминания? Ну, отвечай же.

— Но, Сократ, — возразил он, — ты неверно ведешь исследование. Ведь рассудительность не подобна другим знаниям, да и все остальные знания не подобны друг другу. Ты же исследуешь их так, как если бы они были друг другу подобны. Поэтому скажи мне, — продолжал он, — разве у счетного искусства или у геометрии есть произведения, подобные жилищу, создаваемому искусством строительства, или плащу — творению ткацкого искусства, или многим другим таким творениям, кои можно указать для многих искусств? Можешь ли ты мне указать на подобные произведения первых двух названных мною искусств? Нет, ты не сможешь этого сделать!

А я отвечал:

— Ты прав. Но я могу тебе указать, к чему отличному от науки самой по себе относится каждая из этих наук. Например, счетное искусство имеет дело с четными и нечетными числами и с вопросом о том, каково их количество само по себе и по отношению друг к другу. Не так ли?

— Безусловно, так, — отвечал он.

— Но разве при этом чёт и нечёт не являются чем-то отличным от самого искусства счета?

— Как же иначе?

— Точно таким же образом и искусство взвешивания — это наука о более и менее тяжелом весе. Но тяжелое и легкое — это ведь нечто отличное от искусства взвешивания самого по себе. Ты согласен?

— Конечно.

— Скажи же, наукой о чем является рассудительность? Ведь, наверное, о том, чтó отлично от рассудительности самой по себе?

— Вот в этом-то и все дело, Сократ, — сказал он. — Ты в своих поисках пришел к тому, чтó отличает рассудительность от всех остальных знаний, но тем не менее продолжаешь отыскивать некое ее сходство с ними. Однако это не так, все остальные науки имеют своим предметом нечто иное, а не самих себя, рассудительность же — единственная паука, имеющая своим предметом как другие науки, так и самое себя. И это вовсе для тебя не секрет. Однако, думаю я, ты делаешь то, что недавно еще за собой отрицал: ты пытаешься меня опровергнуть, пренебрегая самой сутью нашего рассуждения.

— Как можешь ты думать, — возразил я, — если бы даже я тебя полностью опроверг, будто я это делаю ради чего-то иного, а не ради того, о чем я и сам себя вопрошаю — каковы на этот счет мои взгляды — ибо опасаюсь, как бы от меня не укрылась какая-то вещь, в знании коей я убежден, между тем как на самом деле ее не знаю. И сейчас я утверждаю, что занят именно этим, и рассматриваю твое суждение главным образом ради себя, а может быть, и ради пользы других: или ты не считаешь, что это было бы общим благом почти всех людей, если бы стала очевидной суть каждой вещи?

— Нет, напротив, Сократ, я думаю именно так.

— А посему, — сказал я, — смело отвечай, мой милый, на вопрос, чтó тебе кажется правильным, и оставь заботу о том, будет ли опровергнут Критий или Сократ: внимательно вдумавшись в само рассуждение, посмотри, какой выход останется тому, кто окажется опровергнут.

— Что ж, — отвечал он, — я так и сделаю. Мне кажется, ты говоришь ладно.

— Так скажи же, — подхватил я, — как ты судишь о рассудительности?

— Итак, я утверждаю, — отвечал он, — что среди всех прочих знаний она единственная является наукой и о самой себе и о других науках.

— Значит, — спросил я, — она является также наукой о невежестве, коль скоро она — наука о знании?

— Несомненно, — отвечал он.

— Следовательно, один только рассудительный человек может познать самого себя и выявить, что именно он знает и что — нет, и точно так же он будет способен разглядеть других — что именно каждый из них знает и думает (если только он что-то знает), а с другой стороны, чтó каждый знает по его собственному мнению, на самом же деле не знает. Никто другой всего этого не может. Таким образом, быть рассудительным и рассудительность и самопознание — все это означает не что иное, как способность знать, чтó именно ты знаешь и чего не знаешь. Ведь именно это ты утверждаешь?

— Да, именно это, — отвечал он.

— Давай совершим третье жертвоприношение Зевсу Спасителю, — сказал я, — и, начав заново наше исследование, во-первых, посмотрим, возможно или нет кому-то знать о том, чтó мы знаем и чего мы не знаем, и знаем ли мы это или нет; затем, если это даже возможно знать, какая нам польза в таком знании?

— Да, это следует рассмотреть, — отозвался он.

— Так давай же, мой Критий, — предложил я, — посмотри, не окажешься ли ты здесь находчивее меня? Я ведь пребываю в полном недоумении. И сказать тебе, по какой причине?

— Да, конечно, — отвечал он.

— Не сводится ли все это, — продолжал я, — к тому, что, как ты сейчас сказал, существует некая единая наука, предмет которой есть не что иное, как она сама и другие науки, причем она является также наукой и о невежестве?

— Несомненно.

— Посмотри же, мой друг, как странна та речь, что мы с тобой повели: ведь если ты рассмотришь тот же самый вопрос в других областях, ты увидишь, думаю я, насколько это невероятно.

— Каким образом я это увижу и на каких примерах?

— А вот на каких. Представь себе, если угодно, что существует некое зрение, которое не имеет своим объектом то, что является объектом всех других зрений, но представляет собою видение лишь самого себя и других зрений, а также слепоты; при этом оно, будучи зрением, вовсе не различает цвета, но видит лишь себя и другие зрения. Думаешь ли ты, что нечто подобное существует?

— Нет, клянусь Зевсом, ни в коей мере.

— А как насчет слуха, который не слышит ни одного звука, но зато слышит сам себя и другие слышания, а также глухоту?

— И этого не бывает.

— Рассмотри же в целом все чувства — покажется ли тебе, что какое-то из них является ощущением самого себя и других чувств, само же оно не ощущает ничего из того, что дано ощущать другим чувствам?

— Нет, мне это кажется невозможным.

— А бывает ли, по-твоему, какая-то страсть, которая не направлена ни на одно из удовольствий, но лишь на самое себя и на другие страсти?

— Конечно, нет.

— Точно так же, думаю я, не бывает и желания, которое не желает ничего хорошего, но желает лишь самого себя и другие желания.

— Конечно же не бывает.

— А можешь ли ты назвать любовь, которая не была бы любовью к чему-то прекрасному, но была бы направлена лишь на себя и на другие любовные страсти?

— Нет, не могу, — отвечал он.

— Ну а можешь ли ты вообразить себе страх, который направлен на самого себя и на другие страхи, но не боится ничего ужасного?

— Нет, я не представляю себе этого, — сказал он.

— А мнение, направленное на другие мнения и на само себя, но не имеющее никакого мнения о том, что составляет предмет других мнений?

— Ни в коем случае.

— Но вот о науке, похоже, мы утверждаем, что ей свойственно, не имея никакого предмета изучения, быть наукой о себе самой и о других науках?

— Да, мы это утверждаем.

— Так разве это не странно, если даже это и обстоит таким образом? Не будем же настаивать на том, что этого не бывает, но попробуем разобраться еще раз — может быть, это возможно.

— Твои слова правильны.

— Что же, скажем ли мы, что эта наука является наукой о чем-то и в ней заложена некая потенция быть таковой? Ты с этим согласен?

— Да, несомненно.

— Ведь и о большем мы утверждаем, что оно обладает такого рода потенцией, которая позволяет ему быть большим, чем нечто другое?

— Да.

— А это другое разве не является меньшим, коль скоро большее — больше?

— Это неизбежно.

— Итак, если бы мы нашли некое большее, которое было бы больше [других] бóльших и самого себя, но другие большие не превышали бы ни одно из них, то ему вполне оказалось бы присущим быть больше самого себя и одновременно меньше? Или ты не согласен с этим?

— Напротив, я считаю это само собой разумеющимся, Сократ, — отвечал Критий.

— Значит, если что-либо является двойным по отношению к другим двойным величинам и к самому себе, то именно будучи половиной самого себя и других двойных величин, оно будет двойным как по отношению к самому себе, так и к ним. Ведь двойным оно может быть только по отношению к своей половине.

— Это верно.

— Что-нибудь более многочисленное по отношению к самому себе разве не будет одновременно менее многочисленным, более тяжелое — менее тяжелым, более старое — менее старым и так далее? Какой бы потенцией оно в отношении самого себя ни обладало, разве не обретет оно ту сущность, к которой применялась данная потенция? Я имею в виду, например, следующее: слух, говорим мы, является слухом только по отношению к звуку. Не так ли?

— Так.

— Значит, если бы он слышал самого себя, то лишь в том случае, если бы обладал звуком: ведь в противном случае он не мог бы себя слышать.

— Да, безусловно так.

— Ну а зрение, мой достойнейший друг, если оно видит само себя, ведь ему необходимо иметь окраску? Не может же зрение видеть нечто бесцветное.

— Конечно, не может.

— Ты видишь, Критий, что среди всех перечисленных примеров одни кажутся нам невозможными, другие же весьма сомнительными с точки зрения применения собственной потенции к самим себе. Что касается величины, множества и других подобных вещей, такое применение полностью исключается. Не так ли?

— Несомненно.

— А что до слуха, зрения, а также способности движения себя двигать, жары — себя сжигать и т. п., то кому-то это внушает сомнение, а некоторым, быть может, и нет. Здесь требуется, мой друг, великий человек, который сумел бы провести все эти различения и установить, точно ли ничто из сущего не имеет по своей природе собственной потенции, направленной на самое себя, а не на иное, или же одни вещи ее имеют, другие же — нет? И если окажется, что существуют вещи, потенция которых направлена на них самих, значит, к ним принадлежит и наука, кою мы именуем рассудительностью. Я не верю, что сам смогу в этом разобраться, а потому не буду настаивать, что возможно существование науки наук, и не допущу также, даже если это в высшей степени вероятно, что такой наукой является рассудительность, раньше чем не исследую, приносит ли она нам в качестве таковой какую-то пользу или нет. А что рассудительность есть нечто полезное и благое, я берусь предсказать заранее; ты же, сын Каллесхра, поскольку допустил, что рассудительность — это наука о науке, а также и о невежестве, покажи прежде всего, что сказанное мною сейчас возможно, а затем что рассудительность вдобавок еще и полезна: тем самым ты, быть может, меня убедишь в том, что твое определение рассудительности правильно.

Мне показалось, что Критий, услышав это и видя меня недоумевающим, под воздействием моего недоумения сам оказался в плену подобных же сомнений, как те, кто, видя перед собой зевающего человека, сами начинают зевать. А так как он привык к постоянному почету, то стыдился присутствующих и не желал признаться мне, что он не в состоянии разрешить ту задачу, которую я ему предложил; притом он не произносил ничего ясного, скрывая свое замешательство. Тогда я, чтобы рассуждение наше продвинулось вперед, сказал:

— Но, Критий, если тебе это по душе, давай сейчас договоримся, что

возможно существование науки о науке, и снова посмотрим, так ли это на самом деле. Следовательно, если принять, что это в высшей степени вероятно, то насколько больше возможно благодаря этому знать, чтó именно кто-то знает или чего он не знает? Ведь именно это мы называли самопознанием и рассудительностью, не так ли?

— Да, конечно, — отвечал он, — так-то и получается, мой Сократ: если кто обладает знанием, которое познает самое себя, то и сам он таков, как то, чем он обладает. Подобно этому, если кто обладает скоростью, то он скор, если красотою — прекрасен, если же познанием, то он — познающий; когда же кто обладает познанием, познающим самое себя, то он тем самым будет познающим самого себя.

— Я не оспариваю, — возразил я, — того, что человек, обладающий тем, что само себя познает, может познать самого себя, но спрашиваю, неизбежно ли тот, кто этим свойством обладает, узнаёт, чтó он знает, а чего — нет?

— Неизбежно, Сократ, ибо то и другое между собой тождественно.

— Возможно, — сказал я, — но боюсь, что я остаюсь все тем же: я снова не понимаю, что это одно и то же — сознавать свое знание и знать, чего именно кто-то не знает.

— Что ты хочешь этим сказать? — переспросил он.

— А вот что: знание, будучи знанием лишь себя самого, способно ли различать нечто большее, чем то, что одно из двух — это знание, а другое — незнание?

— Нет, только это.

— Но разве это одно и то же — знание и незнание в области здоровья и знание и незнание в области справедливости?

— Ни в коей мере.

— Ведь одно дело, полагаю я, это врачебное знание, другое — знание государственное и еще другое — знание само по себе?

— Как же иначе?

— Значит, если кто не сведущ вдобавок в области здоровья и справедливости, но познает лишь само знание, имея знание только о том, что он знает нечто и обладает неким знанием, то он естественно познает и самого себя и других. Так ты считаешь?

— Да.

— Но каким образом с помощью этого знания будет он знать, чтó именно он познает? Ведь законы здоровья он познает с помощью врачебного искусства, а не рассудительности, законы гармонии — не благодаря рассудительности, а благодаря искусству музыки, правила домостроительства — тоже не с помощью рассудительности, но благодаря искусству зодчества, и так же обстоит дело во всем остальном. Разве нет?

— По-видимому, так.

— Каким же образом рассудительность, если она лишь наука наук, узнáет, что она познаёт то, что относится к здоровью или же к зодчеству?

— Да, это для нее невозможно.

— Значит, тот, кто не знает эти предметы, будет лишь знать, что он знающий, но не узнает, чтó именно ему дано знать.

— Это похоже на правду.

— Итак, рассудительность и умение быть рассудительным — это не способность знать, что именно ты знаешь или чего не знаешь, но, как видно, лишь способность знать вообще, что ты — знающий или незнающий.

— Возможно.

— И значит, такой человек не сможет испытать того, кто утверждает, что знает нечто, и выяснить, знает он это самое или нет; он сможет, по-

видимому, только понять, что тот обладает неким знанием, но выявить, знанием чего именно, — в этом рассудительность не сможет ему помочь.

— Очевидно, нет.

— И, следовательно, невозможно будет отличить человека, делающего вид, что он врач, но на самом деле врачом не являющегося, от истинного врача и точно так же других знающих людей — от невежд. Это можно увидеть на следующем примере. Разве не так поступит рассудительный или какой бы то ни было другой человек, если захочет распознать истинного врача и самозванца: он не станет беседовать с ним о врачебном искусстве, ибо, как мы сказали, врач не смыслит ни в чем, кроме здоровья и болезней. Не правда ли?

— Да, так.

— О знании же он ничего не ведает — мы ведь отдали знание на откуп рассудительности.

— Да.

— И о врачебном искусстве, следовательно, человек, умеющий лечить, ничего не знает, поскольку врачебное искусство — это знание.

— Это верно.

— А что врач обладает неким знанием, это рассудительный человек распознает. Но так как необходимо испробовать, какого оно рода, должен он все-таки посмотреть, о чем это знание? Ведь любое знание определяется не только тем, что оно есть знание, но и тем, каково оно и о чем?

— Да, именно этим.

— И врачебное искусство определяется как отличное от других познаний тем, что оно есть знание здоровья и болезней.

— Да.

— Так разве тот, кто стремится разобраться во врачебном искусстве, не должен прежде всего разобраться, в чем именно оно состоит? А до того, что находится за его пределами, ему не должно быть ни малейшего дела.

— Да, не должно.

— Следовательно, тот, кто правильно разбирается, будет рассматривать врача — насколько он способен лечить — в отношении к здоровью и болезням.

— Это естественно.

— Разве не будет он смотреть за тем, чтобы все сказанное или сделанное в этой области было сказано или сделано правильно?

— Это необходимо.

— А не владея врачебным искусством, мог бы кто-нибудь проследить за тем или другим?

— Конечно, нет.

— Этого не мог бы, очевидно, ни рассудительный человек, ни кто-либо другой, кроме врача: ведь рассудительный человек должен быть для этого и врачом.

— Совершенно верно.

— Итак, несомненно, что если рассудительность есть только знание о знании и о невежестве, то она не в состоянии будет распознать ни врача — сведущ ли он в своем искусстве или нет и думает ли он при этом о себе, что он врач, или только изображает из себя такового, — ни какого-либо иного знатока, кем бы он ни был; распознать можно только собрата по искусству, о каких бы мастерах ни шла речь.

— Это очевидно, — подтвердил Критий.

— Так какая же в таком случае нам польза, Критий, — продолжал я, — от рассудительности? Если бы, как мы это предположили с самого начала, рассудительный человек знал, чтó он знает и чего не знает, что одно он знает, а другое — нет, и мог бы разобраться и в другом человеке точно та-

ким же образом, великую пользу принесла бы она нам, говорим мы, коль скоро мы будем рассудительными: обладая рассудительностью, мы прожили бы свою жизнь безупречно, и также все остальные, кто пользовался бы нашим руководством. Мы и сами не брались бы за дела, в которых ничего не смыслим, но искали бы знатоков, чтобы им эти дела поручить, и других людей, пользующихся нашим руководством, побуждали бы приниматься лишь за то, что они предполагают выполнить правильно, то есть за то, что они хорошо знают. Таким образом, благодаря рассудительности и дом под нашим руководством хорошо бы управлялся, и государство, и все прочее, что подвластно рассудительности. И если ошибки будут устранены и воцарится правильность, то все, кто будут так настроены, в любом деле необходимо станут действовать прекрасно и правильно, а ведь те, кто действуют правильно, бывают счастливы. Не так ли говорили мы, Критий, — продолжал я, — о рассудительности, когда утверждали, что великим благом было бы знать, кто что знает и чего он не знает?

— Разумеется, — отвечал он, — именно так мы и говорили.

— Но теперь ведь ты видишь, что никакая наука никогда не бывает такой по своей природе.

— Да, вижу, — отвечал он.

— Однако, — сказал я, — быть может, то, что мы определили сейчас как рассудительность, а именно возможность отличать знание от невежества, имеет то преимущество, что человек, обладающий этой возможностью, усваивая что-то иное, легче это усваивает, и все представляется ему более ясным, ибо всему, что он изучает, он предпосылает знание. И, быть может, других людей он лучше испытает в отношении того, что ему самому понятно, а те, кто производят испытание без такого знания, делают это слабее и хуже? Значит, мой друг, вот какие примерно выгоды можно извлечь из рассудительности, мы же усматриваем в ней нечто большее и стремимся придать ей более высокое значение, чем она имеет на самом деле?

— Возможно, — отвечал он, — ты и прав.

— Может быть, — сказал я. — Но может и статься, что мы не выяснили ничего полезного. Мне лично рассудительность представляется чем-то странным, если она такова, какой нам показалась. Давай, если ты не возражаешь, согласимся, что можно познавать знание, и не будем также отрицать наше первоначальное предположение, что рассудительность — знание того, кто что знает и чего он не знает, но допустим его; а допустив все это, мы еще лучше увидим, приносит ли она нам в таком своем качестве пользу. Однако вот то, что мы сегодня сказали о рассудительности — будто великим была бы она благом, если бы оказалась способной руководить и домашним и государственным обиходом, — мне кажется, Критий, мы допустили неправильно.

— Почему так? — спросил он.

— А потому, — отвечал я, — что мы с легкостью допустили, будто для людей было бы великим благом, если бы каждый из нас делал сам то, что он знает, а то, что ему неведомо, препоручал бы людям знающим.

— Значит, это, — перебил меня Критий вопросом, — мы неправильно допустили?

— Мне кажется, неправильно, — отвечал я.

— В самом деле, ты говоришь о чудных вещах, мой Сократ, — молвил он.

— Да, клянусь собакой, — сказал я, — и мне так кажется, и, когда я недавно вдумался в это, я тоже сказал, что мне представляется это несколько странным и нам следует опасаться, что мы неверно ведем исследование. По правде сказать, если рассудительность по преимуществу такова, мне совсем не кажется очевидным, что она способствует нашему благу.

— Как ты это понимаешь? — спросил он. — Скажи, чтобы и мы поняли, что ты имеешь в виду.

— Боюсь, — отвечал я, — что говорю пустое; однако необходимо рассмотреть то, что мне видится, и не проходить необдуманно мимо этого, если только мы хоть немного заботимся о себе.

— Ты прекрасно сказал, — молвил Критий.

— Слушай же, — продолжал я, — мой сон, пришел ли он ко мне через роговые ворота или через ворота из слоновой кости. Ведь если нами руководит по преимуществу рассудительность — в том качестве, как мы ее сейчас определили, — и, с другой стороны, если она действует в соответствии с науками, то ни один самозваный кормчий нас не обманул бы, и ни врач, ни стратег, ни кто-либо другой, делающий вид, что он знает то, чего он не знает, не остался бы неразгаданным. А коль скоро это обстоит таким образом, какой может быть иной для нас вывод, кроме того, что и тела наши будут более здоровыми, чем теперь, и скорее спасутся те, кто рискуют как на войне, так и на море, и любая утварь, одежда, обувь — одним словом, любые вещи будут изготовляться искусно для нас, и все прочее, ибо мы будем пользоваться услугами только истинных мастеров. И если ты не возражаешь, давай согласимся, что прорицание — это также наука о будущем, и рассудительность, руководя им, отпугнет всех шарлатанов, истинных же пророков назначит нам прорицателями того, чему суждено свершиться. Я постигаю, что человеческий род будет подготовлен и снаряжен для сознательной жизни и деятельности таким образом: рассудительность, как верный страж, не допустит, чтобы вмешалось невежество и стало нашим помощником. Однако, мой милый Критий, мы не можем пока быть уверенными в том, что, действуя сознательно, тем самым добьемся для себя благополучия и счастья.

— Но, — возразил Критий, — если ты недооценишь сознательный подход, ты нелегко отыщешь другое средство осуществления благополучия.

— Прошу тебя, — сказал я на это, — разъясни мне еще немного: к чему должен я применить сознательный подход? Не к изготовлению ли обуви?

— Нет, клянусь Зевсом!

— Так не к обработке ли меди?

— Никоим образом.

— Но тогда к обработке шерсти, дерева или еще чего-либо в этом роде?

— Конечно, нет.

— Следовательно, — сказал я, — мы не будем продолжать настаивать на слове, гласящем, что человек, живущий сознательно, тем самым и благоденствует. Ведь ты не признаешь, что те, кто живут сознательно, счастливы, наоборот, кажется мне, ты отличаешь благоденствующего человека от людей, живущих в некоторых отношениях сознательно. Но, быть может, ты причислишь к сознательно живущим того, кого я назвал недавно, — прорицателя, ведающего все, чему суждено сбыться? Назовешь ли ты среди них его или кого-то иного?

— Я лично назову и его, и другого.

— Кого же? — спросил я. — Ведь не того, кому ведомо кроме будущего и минувшее и настоящее, и ничто для него не тайна? Допустим даже, что такой человек существует. Однако, полагаю я, ты не сумеешь назвать никого, кто жил бы еще более сознательно?

— Конечно, нет.

— Но, кроме того, я жажду знать, какое из знаний делает его благоденствующим? Или же все без разбора?

— Нет, так не может быть, — отвечал Критий.

— Какая же наука имеет тут преимущество? И что именно благодаря ей

знает такой человек о настоящем, прошедшем и будущем? Уж не разумеешь ли ты игру в шашки?

— Какие там шашки! — воскликнул Критий.

— Быть может, искусство счета?

— Вовсе нет.

— Так, значит, то, что относится к здоровью?

— Скорее уж это, — отвечал он.

— А то знание, которое имеет, как я сказал, преимущественное значение, — чтó именно оно позволяет знать?

— Добро, — отвечал он, — и зло.

— Ах ты, злодей! — воскликнул я. — Ты давно уже меня водишь за нос и скрываешь от меня, что не сознательная жизнь приводит к благополучию и счастью и не все науки, сколько их есть, но лишь одна эта единственная наука — о добре и зле. Но если, Критий, ты захочешь вычленить эту науку из остальных, не меньше ли от этого принесет нам здоровья искусство врачевания, не худшую ли обувь — сапожное ремесло и худшее платье — ткацкое и не меньше ли искусство кораблевождения убережет нас от гибели в море, а стратегическое искусство — от смерти в сражении?

— Нет, ничуть не меньше, — отвечал он.

— Но, милый Критий, мы будем лишены без этой науки благого и полезного свершения всех этих дел.

— Ты прав.

— Похоже, что здесь речь идет не о рассудительности, но о той науке, чье дело приносить нам пользу. И оказывается, что эта иная наука — не о знании и невежестве, но о благе и зле. Так что если суть такой науки — приносить нам пользу, то рассудительность имеет для нас какое-то иное значение.

— А почему бы, — спросил он, — ей и не быть полезной? Если рассудительность — это наука наук по преимуществу и она руководит другими науками, то, начальствуя при этом и над наукой о благе, она приносит нам пользу.

— Значит, и здоровье нам приносит она, а не врачебное искусство? — спросил я. — И все задачи других искусств выполняет она, а не каждое из них делает свое дело? Но разве мы не засвидетельствовали уже давным-давно, что она — знание лишь о знании и о невежестве и более ни о чем? Не так ли?

— Это очевидно.

— Значит, она не будет творцом здоровья?

— Нет-нет.

— И здоровье — это творение другого искусства? Ведь правда?

— Да, другого.

— Точно так же она не творец пользы, мой друг: ведь мы сейчас отдали эту задачу другому искусству. Или не так?

— Нет, именно так.

— Какая же польза от рассудительности, если она не создает ничего полезного?

— Да, видимо, никакой, Сократ.

— Теперь ты видишь, Критий, что раньше я недаром опасался и справедливо обвинял самого себя в том, что не усматриваю ничего дельного по поводу рассудительности? Ведь то, что, по общему мнению, прекраснее всего, не могло бы показаться нам бесполезным, если бы от меня была хоть какая-то польза в правильном исследовании. Ныне же мы разбиты по всем направлениям и не в состоянии понять, чему из сущего учредитель имен дал это имя — «рассудительность». При этом мы приняли много такого, что не вытекает из нашего рассуждения. Так, мы допустили существование науки наук, хотя рассуждение нам этого не позволяло и не давало для этого основания; мы также приняли, что эта наука ведает делами других наук (хо-

тя и это не вытекало из нашего рассуждения), дабы у нас получилось, что рассудительный человек, будучи знающим, знает то, что он знает, и не знает того, чего он не знает. С этим мы согласились весьма самонадеянно, не обратив внимания, что невозможно хоть как-то знать то, что совсем не знаешь: ведь наше допущение позволяет думать, что можно знать то, чего ты не знаешь. Однако, как мне кажется, не может быть ничего более бессмысленного. И поскольку наше исследование оказалось наивным и лишенным прочного основания, оно совсем не в состоянии найти истину; наоборот, мы так над ним насмеялись, что придуманная всеми нами вначале и сообща принятая на веру рассудительность показалась нам по великой нашей самонадеянности бесполезной.

Из-за себя я на это не так уже негодую; но за тебя, мой Хармид, мне было бы очень досадно, если бы ты, столь видный собою и вдобавок обладающий столь рассудительной душой, не извлек никакой выгоды из своей рассудительности и она не принесла бы тебе своим присутствием никакой пользы в жизни. А еще более досадно мне из-за заговора, которому научился я у фракийца, — я выучил его со столь великим трудом, а он оказался непригодным для стоящего дела. Однако я все же не думаю, чтобы это обстояло таким образом; скорее всего я просто негодный исследователь: ведь рассудительность — это великое благо, и, если бы ты обладал ею, ты был бы блаженным человеком. Но посмотри, может быть, ты ею и обладаешь и вовсе не нуждаешься в заговоре: ведь если она у тебя есть, я скорее буду советовать тебе считать меня пустословом, неспособным что бы то ни было исследовать с помощью рассуждения, а тебя самого, насколько ты рассудительнее меня, настолько же почитать и более счастливым.

А Хармид на это:

— Клянусь Зевсом, Сократ, я лично не знаю, обладаю я рассудительностью или нет. И как я могу знать то, относительно чего даже вы с Критием не сумели — как ты сам говоришь — выяснить, что же это такое. Однако я не слишком тебе доверяю, Сократ, и думаю, что весьма нуждаюсь в заговоре; так что с моей стороны нет никакого препятствия к тому, чтобы ты заговаривал меня столько дней, сколько ты сам сочтешь нужным.

— Прекрасно, — молвил Критий, — но, Хармид, прими во внимание вот что: для меня это будет свидетельством твоей рассудительности, если ты предоставишь Сократу тебя заговаривать и не отойдешь уже впредь от него ни на шаг.

— Уж я, — сказал Хармид, — буду следовать за ним и не оставлю его в покое. Ведь было бы ужасно с моей стороны, если бы я не повиновался тебе, моему опекуну, и не выполнил бы того, что ты велишь.

— Да, я велю тебе это, — молвил Критий.

— Так я и поступлю, — отвечал он, — и начну с сегодняшнего же дня.

— Послушайте-ка, — вставил тут я, — что это вы задумываете?

— Ничего, — отвечал Хармид, — все уже задумано.

— Значит, ты, — сказал я, — принуждаешь меня подчиниться и лишаешь меня права голоса?

— Да, я тебя принуждаю, — отвечал он, — по приказу нашего Крития. Подумай же, что ты с этим можешь поделать?

— Мне ничего не остается делать, — возразил я. — Ведь если ты за что-то берешься и хочешь кого-то к чему-то принудить, никто из людей не может против тебя устоять.

— Так и ты́, — молвил он, — не сопротивляйся.

— Нет, — сказал я, — я не буду сопротивляться.

Лахет, или О мужестве

Разговаривающие лица:

ЛИСИМАХ, МЕЛЕСИЙ, НИКИЙ, ЛАХЕТ, СЫНОВЬЯ ЛИСИМАХА И МЕЛЕСИЯ, СОКРАТ

Лисимах. Вы, Никий и Лахет, сейчас наблюдали за человеком, сражавшимся в тяжелом вооружении. Но почему мы — я и Мелесий — попросили вас быть вместе с нами свидетелями этого зрелища, мы сразу вам не сказали, теперь же откроем. Мы считаем, что с вами должны быть вполне откровенны. Правда, бывают люди, насмехающиеся над такими, как мы, и, если кто спросит у них совета, не открывают, чтó у них на уме, но, стремясь разгадать вопрошающего, отвечают не то, что думают. Однако мы, посчитав, что вы достаточно сведущи и; будучи таковыми, прямо скажете нам ваше мнение, привлекли вас к совету по интересующему нас делу. Дело же, коему я предпослал столь длинное введение, состоит в следующем: вот это — наши сыновья, один — Мелесиев, названный по деду своему Фукидидом, а этот — мой; он также наречен именем деда, моего отца, и зовем мы его Аристидом. Нам представляется, что мы обязаны как можно лучше о них позаботиться и, не подражая большинству людей, которые позволяют своим сыновьям, когда они возмужают, делать все, что им заблагорассудится, теперь же приступить к самому что ни на есть внимательному о них попечению. Зная, что и у вас есть сыновья, мы подумали, что и вас они заботят — кому же еще и проявлять такую заботу — и вы мыслите о том, какое воспитание сделает их достойнейшими. Если же ваш ум не был постоянно направлен на эту заботу, то мы напомним вам, что не следует этим пренебрегать, и призовем вас вместе с нами проявить попечение о сыновьях.

Следует послушать, Никий и Лахет, как мы к этому пришли, даже если это и покажется несколько длинным. Я и вот Мелесий, мы обычно обедаем вместе, и в нашей трапезе участвуют также наши мальчики. Как я сказал в начале нашей беседы, мы будем с вами вполне откровенны. Каждый из нас может рассказать юношам о множестве прекрасных дел наших отцов — и об их ратных трудах, и о мирных, когда они ведали делами и союзников и своего государства; о своих же собственных делах нам обоим нечего сказать. Мы устыдились этого перед нашими сыновьями и обвинили наших отцов в том, что они позволили нам бездельничать в роскоши, когда мы были подростками, сами же занимались чужими делами. Мы объяснили это и нашим юношам, говоря им, что если они не позаботятся о себе и не послушают нас, то вырастут людьми, лишенными славы, если же они будут о себе печься, то вскорости станут достойными тех имен, которые они носят. Они же говорят, что будут нас слушаться; а мы думаем о том, чему они должны научиться и о чем позаботиться, чтобы стать возможно более достойными людьми.

Один человек указал нам и на эту науку — прекрасно, мол, обучать молодого человека сражаться в тяжелом вооружении. И он похвалил того, на кого вы сейчас смотрели, и советовал его понаблюдать. А мы подумали,

что и нам следует пойти посмотреть на этого мужа и вас пригласить с собой зрителями, а также советчиками и помощниками, если только вам это будет угодно, в деле воспитания наших сыновей. Вот это мы и хотели вам сообщить. Теперь ваш черед дать нам совет и относительно этой науки — считаете ли вы, что ей нужно обучаться или нет, — и о прочих также, если вы намерены посоветовать какую-либо науку или занятие молодым людям, а также сказать, в чем здесь будет заключаться ваше участие.

Никий. Я со своей стороны, Лисимах и Мелесий, одобряю ваш замысел и готов в нем участвовать; думаю, что и Лахет также.

Лахет. Да, Никий, ты мыслишь правильно. То, что сейчас сказал Лисимах о своем отце и отце Мелесия, вполне относится и к ним и к нам, а также ко всем тем, кто занимается государственными делами: в самом деле, с ними случается, как он и говорит, что они пренебрегают своими детьми и другими личными делами и лишают их своего внимания. Да, Лисимах, ты прекрасно это сказал; но вот призывать нас советниками в деле воспитания этих юношей и забыть о присутствующем здесь Сократе — странно; ведь он прежде всего твой земляк, из того же дема, а кроме того, он всегда проводит время там, где можно найти вещи, в коих ты нуждаешься для молодых людей, — науку ли или достойное занятие.

Лисимах. Что ты говоришь, Лахет? Наш Сократ занят подобной заботой?

Лахет. Конечно же, Лисимах.

Никий. Я могу подтвердить тебе это не хуже Лахета. Ведь и мне он недавно привел для сына учителя музыки Агафокла, ученика Дамона, человека образованнейшего не только в музыке, но и во всем остальном, что может считаться достойным занятием для молодых людей этого возраста.

Лисимах. Сократ, Никий и Лахет! Люди моих лет не знают как следует молодых, ибо в силу нашего возраста мы много времени проводим дома. Но если ты, сын Софрониска, можешь дать своему земляку хороший совет, надо его дать. Это было бы справедливо: ведь ты наш друг еще по отцу; я и твой отец всегда были товарищами и друзьями, и он ушел из жизни прежде, чем между нами смогла возникнуть какая-то рознь. Сейчас вот, пока они говорили, мне кое-что пришло вдруг на память: мальчики эти, беседуя между собою дома, часто упоминали Сократа и очень его хвалили. Но я ни разу у них не спросил, имеют ли они в виду сына Софрониска. Скажите же мне, дети, это тот Сократ, о котором вы всякий раз вспоминали?

Мальчики. Конечно, отец, именно он.

Лисимах. Прекрасно, клянусь Герой, Сократ! Ты делаешь честь достойнейшему из людей — своему отцу, особенно тем, что даришь нам свою дружбу, как и мы тебе — свою.

Лахет. Итак, Лисимах, не отпускай этого мужа. Ведь я и в других случаях видел, как он делает честь не только своему отцу, но и своей родине. Во время бегства из-под Делия он отступал вместе со мною, и говорю тебе: если бы другие держались так, как он, наш город бы тогда устоял и не пал столь бесславно.

Лисимах. Сократ, прекрасна хвала, кою воздают тебе по поводу таких дел люди, заслуживающие веры. Знай же, что, слыша это, я радуюсь твоей славе, и считай меня одним из самых больших твоих доброжелателей. Нужно было тебе еще раньше самому прийти к нам, по справедливости почитая нас своими людьми. Но с нынешнего дня, поскольку мы теперь узнали друг друга, поступай только так: общайся с нами, узнай и нас и нашу молодежь, дабы и вы продолжили нашу дружбу. Ты и сам об этом позаботишься, да и мы со своей стороны будем тебе об этом напоминать. Но ответь нам хоть что-нибудь на вопрос, с которого мы начали: что ты об

этом думаешь? Полезно ли будет юношам обучаться сражению в тяжелых доспехах или же нет?

Сократ. Я и в этом вопросе, Лисимах, попробую дать вам совет и помочь во всем остальном, с чем ты ко мне обратился. Но мне представляется самым правильным, поскольку я моложе Никия и Лахета и менее опытен, сначала послушать, что они скажут, и поучиться у них. Если же у меня будет что добавить сверх высказанного ими, то я сообщу об этом и постараюсь убедить и тебя и их. Что ж, Никий, почему не высказывается никто из вас двоих?

Никий. Да нет, мой Сократ, этому ничто не препятствует. Мне кажется, что наука эта во всех отношениях пойдет на пользу молодым людям. И не надо предаваться другому времяпрепровождению, какое бывает любезно юношам, когда они располагают досугом, но прекрасно будет заниматься именно этим делом, благодаря которому тело непременно становится крепче (ведь занятие это ничуть не хуже других телесных упражнений и требует не меньшей затраты труда). Вместе с тем свободнорожденному гражданину особо приличествует такой род упражнений, а также верховая езда: ведь мы знатоки в этом роде борьбы и в нем отличаются лишь те, кто упражняются в тяжелых доспехах. Далее, наука эта принесет определенную пользу и в настоящем сражении, когда придется сражаться в строю плечом к плечу со всеми другими воинами, а величайшая от нее польза бывает тогда, когда ряды воинов расстраиваются и уже надо сражаться один на один, либо настойчиво преследовать того, кто защищается, или, наоборот, убегая, обороняться от того, кто на тебя нападет. Тому, кто преуспел в этой науке, такая стычка один на один ничем не грозит; возможно, и от большего числа противников он не пострадает и получит благодаря этой сноровке всевозможные преимущества. Кроме того, знание это возбуждает стремление и к другой прекрасной науке: ведь всякий, обучившись сражаться в тяжелом вооружении, должен стремиться к следующему за этим знанию — к знакомству с боевым строем, а обретя это знание и алкая в этом деле почестей, он устремится ко всем тонкостям искусства стратегии. При этом ясно, что наука эта приводит к обладанию всеми подобными знаниями и навыками, прекрасными и весьма ценными для ученого и опытного мужа. Добавим к этому то немалое обстоятельство, что знание это делает любого человека намного более мужественным и смелым в сражении. Не сочтем также лишним сказать, даже если это и покажется малозначительной вещью, что наука эта придает мужу прекрасную осанку как раз тогда, когда ему нужно казаться статным, ибо при этом он и врагам благодаря своей статности кажется более страшным. Итак, Лисимах, как я и говорю, я уверен, что юноши должны этому обучаться, и я объяснил, почему таково мое мнение. Если же Лахет что-либо мне возразит, я с интересом его послушаю.

Лахет. Конечно, тягостно, мой Никий, говорить о какой бы то ни было науке, что не следует ее изучать: ведь представляется прекрасным знать решительно всё. И бой в тяжелом вооружении — если только это наука (как утверждают ее учители, а также и Никий) — следует изучать. Но если это не наука, и те, кто выдают это за нее, вводят нас в заблуждение, или если это наука, но не очень серьезная, — зачем же ее изучать? А говорю я так об этом, принимая во внимание, что, если бы подобная наука представляла собой нечто значительное, это, по-моему, не укрылось бы от лакедемонян, чьей единственной заботой в жизни являются поиски и усердные упражнения в тех вещах, зная и умея которые они могли бы превосходить других в ратном деле. Если же они это и упустили, то уж от учителей этого дела не укрылось, что лакедемоняне более всех эллинов усердствуют в подобных занятиях, так что если кто среди них бывает в этом прославлен, он получает

от других огромные деньги подобно нашим знаменитым трагическим поэтам. Разумеется, когда поэт, по общему мнению, прекрасно сочиняет трагедии, он не разъезжает за пределами Аттики по другим городам для их постановки, но спешит прямо сюда и показывает их здешним жителям, как то и следует. Для всех же этих гоплитов Лакедемон, как я замечаю, является заповедным местом, куда они и на цыпочках-то боятся ступить, но обходят его стороной, предпочитая показывать свое искусство всем остальным, особенно тем, кто признает многих сильнее себя в ратном деле.

Кроме того, мой Лисимах, с немалым числом этих людей я сталкивался в деле и вижу, каковы они. Ведь мы можем рассмотреть вопрос и с этой точки зрения, а именно: в войне никогда не прославился ни один муж, усердно упражнявшийся в тяжелом вооружении. Между тем во всех других искусствах, если кто в чем-то усердно упражняются, из них вырастают знаменитые люди. Гоплиты же, похоже, в противоположность прочим терпят в своем деле сильные неудачи. Вот и Стесилая, на которого вместе со мной вы сейчас смотрели при великом стечении народа — как он показывал свое искусство и немало им похвалялся, — мне случилось более внимательно наблюдать при других обстоятельствах, в деле, когда свое искусство он показал невольно. Однажды военный корабль, на котором он служил, напал на грузовое судно, и тут Стесилай стал сражаться серповидным копьем — оружием, конечно, весьма необычным, но ведь и он человек, несхожий с другими. Иных рассказов он, правда, не заслуживает, но стоит послушать, что вышло из этой хитроумной затеи — приделать к копью серп: пока он так сражался, копье его зацепилось за снасти чужого корабля и застряло. Стесилай потянулся, чтобы его вытащить, но не смог. Тем временем чужой корабль стал проходить мимо нашего и повлек за собой Стесилая, ухватившегося за свое копье; оно стало постепенно выскальзывать у него из руки, но ему еще удалось ухватить его за нижний конец. Сколько же было смеху и шуму на грузовом судне из-за его вида! А когда один из тех моряков бросил на палубу ему под ноги камень и он отпустил копье, то уже и те, кто находился на триере, не могли удержаться от смеха, видя, как его пресловутое копье раскачивается на грузовом судне. Так что, быть может, Никий и прав в этом вопросе, я же поведал вам о том, чтó мне случилось видеть.

Как я и говорил с самого начала, если это наука, то от нее мало пользы, если же это и вовсе не наука, но ее таковой пытаются изобразить, то не стоит и стараться ее изучать. Мне кажется, что если трус вообразит, будто он знает эту науку, то, обретя благодаря своему знанию дерзость, еще больше обнаружит, чем он является. Если же человек храбр, то, будучи на виду у всех, он даже из-за малой ошибки навлечет на себя большую хулу, ибо претензия на такое знание вызывает зависть. Так что если человек не отличается от других удивительным мужеством, не избежать ему осмеяния, коль скоро он заявляет, что преуспел в этой науке. Вот, Лисимах, что можно, на мой взгляд, сказать об усердии в этом деле. Поэтому надо, как я и говорил сразу, не отпускать нашего Сократа, но посоветоваться с ним, как он относится к нашей задаче.

Лисимах. Да, прошу тебя об этом, Сократ. Мне представляется, что наш совет нуждается в третейском судье. Если бы обе стороны были между собою согласны, в нем было бы мало нужды; но теперь, как ты сам видишь, Лахет выступил против Никия. Хорошо было бы послушать тебя — за кого из этих мужей подашь ты свой голос.

Сократ. Что же, мой Лисимах? Ты намерен придерживаться того, что одобрим мы большинством?

Лисимах. Но как же еще поступить, Сократ?

Сократ. И ты, Мелесий, поступишь так же? Даже если речь пойдет у

нас об упражнении твоего сына в борьбе, ты последуешь совету большинства из нас, а не того, кто обучался и упражнялся под руководством хорошего учителя гимнастики?

Мелесий. Конечно, именно его совету, Сократ.

Сократ. Следовательно, ты поверишь ему скорее, чем нам четверым?

Мелесий. Пожалуй.

Сократ. Я думаю, что судить надо на основе знания, а не принимать решение по важному вопросу большинством голосов.

Мелесий. Именно так.

Сократ. Значит, и сейчас прежде всего надо посмотреть, искусен ли кто-либо из нас в деле, о котором мы совещаемся, или нет. И если искусен, надо поверить ему одному, а на остальных не обращать внимания; если же нет, надо поискать кого-то другого. Уж не считаете ли вы — ты и Лисимах, — что рискуете сейчас чем-то маловажным, а не величайшим достоянием из всего вашего имущества? Речь идет о том, будут ли ваши сыновья достойными людьми или наоборот, а ведь дом отца устрояется сообразно тому, каковы его сыновья.

Мелесий. Ты прав.

Сократ. Вот потому и надлежит проявлять здесь большую предусмотрительность.

Мелесий. Несомненно.

Сократ. Каким же образом — я уже задал этот вопрос недавно — следует нам рассмотреть это, если мы хотим понять, кто из нас наиболее искусен в борьбе? Вероятно, это будет тот, кто обучался ей и в ней упражнялся, а также у кого были в этом деле хорошие учители?

Мелесий. Мне кажется это верным.

Сократ. А не нужно ли нам раньше понять, что это за дело такое, учителей которого мы разыскиваем?

Мелесий. Что ты имеешь в виду?

Сократ. Попробую это разъяснить: мне кажется, что с самого начала мы не договорились о предмете нашего совещания и исследования, а именно не задали себе вопрос, кто из нас может считаться искусным и потому подходящим учителем, а кто — нет.

Никий. Но разве, Сократ, мы говорили не об искусстве сражаться в тяжелом вооружении — нужно ли ему обучать юношей или нет?

Сократ. Конечно, об этом, Никий. Но если кто разузнает что-либо о лекарстве для глаз — стоит ли употреблять какую-то мазь или нет, — он держит совет относительно лекарства или относительно глаз?

Никий. Относительно глаз.

Сократ. А когда кто-либо интересуется уздечкой для коня — надевать ее или нет и когда именно, — он ведь держит совет о лошади, а не об уздечке?

Никий. Ты прав.

Сократ. Одним словом, когда кто-либо рассматривает какой-то вопрос ради чего-то, он советуется о том, ради чего этот вопрос был поставлен, и вовсе не стремится прийти к чему-то другому.

Никий. Безусловно.

Сократ. Следует, значит, посмотреть, искусен ли советчик в том, что он должен уладить и ради чего мы, размышляя, предпринимаем это исследование.

Никий. Конечно.

Сократ. Но разве мы рассматриваем сейчас не ту науку, которая полезна для души юношей?

Никий. Да, именно эту.

Сократ. Следовательно, надо рассмотреть, искусен ли кто-либо из нас в врачевании душ и способен ли он прекрасно о них заботиться, а также у кого из нас были хорошие учители.

Лахет. Но, мой Сократ, разве тебе не случалось видеть, что в некоторых делах люди без учителей оказываются более искусными, чем с учителями?

Сократ. Конечно, Лахет. Однако ты не захочешь поверить тем, кто скажет, что они — хорошие мастера, если они не сумеют показать тебе произведения своего искусства, отлично сработанные, и не одно, а многие.

Лахет. В этом ты прав.

Сократ. Итак, Лахет и Никий, поскольку Лисимах и Мелесий пригласили нас на совет относительно своих сыновей, заботясь о том, чтобы души их стали сколь можно достойнее, нам следует показать им также, какие у нас были учители (если мы утверждаем, что они у нас были), кои и сами были достойными людьми и, позаботившись о душах многих юношей, научили, по-видимому, своему делу и нас. Или же — если кто из нас говорит, что не имел учителей, — он должен назвать свои собственные дела и показать, кто из афинян либо чужеземцев — рабов или свободных — стал благодаря ему, по общему мнению, лучше. Если же мы не владеем таким искусством, мы должны посоветовать вам поискать других, чтобы не рисковать испортить сыновей наших друзей, и не заслужить величайший упрек от близких. О себе же, Лисимах и Мелесий, я прежде всего скажу, что не имел учителя в таком деле, хотя и стремлюсь преуспеть в нем с юности. Но у меня нет денег, чтобы платить софистам, а ведь только они одни заявляют, что способны сделать меня человеком достойным; сам же я пока не могу овладеть этим искусством. Если же Никий или Лахет обучались ему и им овладели, я не удивлюсь: они ведь состоятельнее меня, так что могут брать у других уроки, и, кроме того, они старше и потому успели познать эту науку. Мне кажется, они в состоянии воспитать человека: вряд ли бы они столь решительно высказались относительно хороших и дурных навыков у молодого человека, если бы не чувствовали, что сами достаточно хорошо в этом разбираются. Однако, хотя в остальном я им доверяю, все же мне удивительно, что они так разошлись во мнениях. Вот и я призываю тебя, Лисимах (как только что Лахет призывал тебя не отпускать меня, но спросить моего совета), и прошу тебя не отпускать ни Лахета, ни Никия, но непременно спросить совета у них: Сократ, мол, утверждает, что он не знаток в этом деле и не в состоянии рассудить, кто из вас прав; ведь он здесь ничего не изобрел и ни у кого не учился таким вещам. Ты же, Лахет, и ты, Никий, поведайте нам каждый в отдельности, с какого рода искуснейшим мастером занимались вы вопросами воспитания юношей и переняли ли вы у него эту науку или изобрели ее сами, а если не сами, то кто именно учил каждого из вас и какие еще есть знатоки в этой области, — чтобы не пропадало зря ваше время, предназначенное для государственных дел, и чтобы мы отправились к этим людям и умоляли их с помощью даров или вежливых слов или того и другого вместе взять на себя заботу и о наших и о ваших детях, дабы они не позорили предков своею никчемностью. Если же вы сами изобрели эту науку, покажите нам ее образец и расскажите, кого вы вашим попечением сделали достойными людьми из негодных. Ибо если вы лишь сейчас собираетесь взяться за воспитание, смотрите, как бы не получилось у вас так, что вы рискнете не карийцем, но своими собственными детьми и сыновьями своих друзей, и как бы не вышло у вас в точности по пословице, что вы начинаете гончарное дело с пифоса. Скажите им, чтó вам подвластно, как вы полагаете, и чтó пристало свершать в этом деле, а что нет. Итак, Лисимах, не отпускай этих мужей и услышь это от них самих.

Лисимах. Мне кажется, друзья, Сократ говорит прекрасно. Желаете ли вы выслушать вопросы по этому делу и высказать свое мнение, Никий и Лахет, это должны решить вы сами. Что касается меня и вот Мелесия, ясно, мы будем очень рады, если вы пожелаете разобрать с помощью рассуждения все то, о чем спрашивает Сократ. Ведь как я сразу сказал, я привлек вас к совету по той причине, что и вас, как мы полагаем, конечно, заботят такие вещи — и вообще, и потому, что сыновья ваши, точно так же, как наши, вот-вот достигнут возраста, когда они будут нуждаться в воспитании. Поэтому, если только вы не возражаете, говорите и рассмотрите это вместе с Сократом, обмениваясь вопросами и ответами; ведь прекрасно он сказал, что мы совещаемся сейчас по важнейшему для нас делу. Смотрите же, нужно ли так поступить.

Никий. Лисимах, мне кажется, ты действительно знаком с Сократом лишь по отцу, самого же его ты видал только мальчиком, когда он встречался с тобою среди сограждан по дему, сопровождая своего отца, — в храме или другом каком-либо собрании земляков. Ясно, однако, что в более позднем возрасте ты не имел с ним дела.

Лисимах. Но почему ты так думаешь, Никий?

Никий. Мне кажется, ты не знаешь, что тот, кто вступает с Сократом в тесное общение и начинает с ним доверительную беседу, бывает вынужден, даже если сначала разговор шел о чем-то другом, прекратить эту беседу не раньше, чем, приведенный к такой необходимости самим рассуждением, незаметно для самого себя отчитается в своем образе жизни как в нынешнее, так и в прежнее время. Когда же он оказывается в таком положении, Сократ отпускает его не прежде, чем допросит его обо всем с пристрастием. Я-то к этому привык и знаю, что необходимо терпеть это от него; вдобавок я вполне уверен, что и сам окажусь в таком положении. Я, Лисимах, получаю удовольствие от близкого общения с этим мужем и не считаю злом, если нам напоминают, что мы сделали что-то плохо или продолжаем так поступать, но полагаю, что человек, не избегающий таких наставлений и сознательно стремящийся, согласно сказанному Солоном, учиться, пока он жив, необходимо станет более осмотрительным в последующей своей жизни и не будет думать, будто старость сама по себе делает нас умнее. Для меня нет ничего непривычного в том, чтобы меня испытывал Сократ, и я уже давно понял, что в присутствии Сократа у нас пойдет разговор не о мальчиках, а о нас самих. Как я и говорю, что касается меня, ничто не препятствует моему общению с Сократом по собственному его усмотрению. Но смотри, как отнесется к этому наш Лахет.

Лахет. Никий, мое отношение к рассуждениям однозначно, и все же, если тебе угодно, не столько однозначно, сколько двузначно: ведь я могу одновременно показаться и любителем слов и их ненавистником. Когда я слышу какого-либо мужа, рассуждающего о добродетели или какой ни на есть мудрости, и он при этом настоящий человек и достоин своих собственных слов, я радуюсь сверх меры, видя, как соответствуют и подобают друг другу говорящий и его речи. При этом мне такой человек представляется совершенным мастером музыки, создавшим прекраснейшую гармонию, но гармонию не лиры и не другого какого-то инструмента, годного для забавы, а истинную гармонию жизни, ибо он сам настроил свою жизнь как гармоническое созвучие слов и дел, причем не на ионийский лад и не на фригийский, а также и не на лидийский, но на дорийский, являющий собой единственную истинно эллинскую гармонию. Такой человек звучанием своей речи доставляет мне радость, и я начинаю казаться всякому любителем слов — настолько впечатляют меня его речи. Тот же,

кто действует противоположным образом, доставляет мне огорчение, и, чем лучше кажется он говорящим, тем огорчение это сильнее, что и заставляет меня казаться ненавистником слов. Сократовых же речей мне не случалось слышать, но прежде, как мне кажется, я узнал о его делах и тогда счел его достойным произносить прекрасные слова со всевозможной свободой. Если он обладает и этим даром, то я во всем с ним согласен и охотно подвергнусь испытанию со стороны такого человека, не посетую на его науку и уступлю Солону с одной только оговоркой: старея, я хочу еще многому научиться, но лишь у достойных людей. Пусть Солон мне уступит в том, что и сам учитель должен быть хорошим человеком, дабы учился я без отвращения и не показался неучем. А будет ли учитель моложе меня, человеком, пока не стяжавшим славу либо обладающим еще каким-то таким недостатком, мне до этого нет дела. Итак, Сократ, я призываю тебя учить меня и испытывать, как тебе угодно, а также учиться у меня тому, что я знаю, — таким пользуешься ты у меня доверием с того дня, когда вместе со мной подвергался опасности и показал образец мужества, как это и полагается тому, кто действительно хочет его показать. Говори же все, что у тебя на душе, не считаясь с нашим возрастом.

Сократ. По-видимому, мы не сможем вас обвинить в нежелании как дать нам совет, так и подвергнуть вопрос совместному рассмотрению.

Лисимах. Мы, с нашей стороны, также должны выразить эту готовность, Сократ: ведь я тебя причисляю к нам в этом деле. Рассмотри же вместо меня в пользу молодых людей то, что мы хотим выведать у Никия и Лахета, и, побеседовав с ними, дай нам совет. Я-то из-за своего возраста уже забыл многое из того, что предполагал спросить, а также и то, что уже услышал. Если же еще и другие пойдут здесь речи, то я и подавно их не упомню. Вы же побеседуйте и обстоятельно обсудите между собой то, что мы вам предложили. А я послушаю и вместе с нашим Мелесием поступлю так, как и вы сочтете правильным.

Сократ. Никий и Лахет, мы должны уступить Лисимаху и Мелесию. Быть может, и неплохо было с нашей стороны самим исследовать то, что сейчас мы попытались рассмотреть, а именно кем были наши учители в таком воспитании и кого из других людей сделали мы совершеннее. Но вот какое исследование, полагаю я, приведет нас к той же цели и, возможно, с самого начала оно было бы основательнее; если мы выясним относительно какой-либо вещи, что, присоединяясь к чему-то, она делает лучшим то, чему становится причастной, и вдобавок если мы сможем действительно ее к этому присоединить, ясно, что мы узнаем то самое, относительно чего сможем дать совет, как это легче и лучше всего добыть. Быть может, вам пока трудно уразуметь, что я имею в виду, но такую вещь вы легче поймете: если мы узнаем, что зрение, присоединяясь к глазам, делает их более зоркими у тех, у кого оно к ним присоединяется, и вдобавок если мы сможем сделать так, что оно действительно присоединится к его очам, нам станет ясно, что зрение — это то самое, относительно чего мы должны советоваться, как его легче и лучше приобрести. Но если мы не узнаем этого, а именно что такое зрение или слух, то едва ли мы сможем давать советы в качестве достойных целителей глаз или ушей и поучать, каким образом кто-либо может обрести наилучший слух или зрение.

Лахет. Ты говоришь правду, Сократ.

Сократ. Итак, Лахет, оба этих мужа привлекают нас сейчас к совету о том, каким образом, придав душам их сыновей добродетель, сделать их более достойными людьми?

Лахет. Именно так.

Сократ. Следовательно, надо начать с того, чтобы узнать, существует

ли добродетель? Ведь если мы вообще не будем знать о добродетели, что она существует, как сможем мы стать советчиками для кого бы то ни было в вопросе о том, каким образом приобрести ее наилучшим путем?

Лахет. Никак, мне думается, Сократ, не сможем.

Сократ. Значит, мы утверждаем, Лахет, будто знаем, что она существует.

Лахет. Конечно же.

Сократ. Итак, высказывая предположительно, чтó она собой представляет, мы говорим о вещи, кою мы знаем.

Лахет. Да не иначе.

Сократ. Но, достойнейший мой, давай не будем поспешно судить обо всей добродетели в целом: наверное, это слишком большое дело. Посмотрим сначала, достаточно ли хорошо мы знаем какую-либо ее часть; тогда, по-видимому, и само исследование окажется для нас более легким.

Лахет. Сделаем, Сократ, как тебе угодно.

Сократ. Какую же из частей добродетели мы прежде всего изберем? Не ясно ли, что ту, к которой, по-видимому, тяготеет наука о тяжелом вооружении? А этой частью большинство людей почитают мужество. Разве не так?

Лахет. И очень даже так.

Сократ. Следовательно, прежде всего, Лахет, попытаемся сказать, что же это такое — мужество? А после того рассмотрим, каким образом можно придать его юношам, насколько это зависит от навыков и науки. Постарайся же определить, как я говорю, что такое мужество.

Лахет. Но, клянусь Зевсом, Сократ, это не трудно сказать. Если кто добровольно остается в строю, чтобы отразить врагов, и не бежит, знай, это и есть мужественный человек.

Сократ. Ты хорошо сказал, Лахет. Но, быть может, моя вина в том, что я неясно выразился, ибо ты ответил не на задуманный мною вопрос, но совсем другое.

Лахет. Что ты имеешь в виду, Сократ?

Сократ. Скажу, если только сумею. По-видимому, мужествен тот, кто, по твоим словам, оставаясь в строю, продолжает сражаться с врагами.

Лахет. Да, я так утверждаю.

Сократ. Я тоже. Ну а если он, убегая и не оставаясь в строю, продолжает сражаться с врагами?

Лахет. Как это — убегая?

Сократ. А вот как скифы, о которых говорят, что они, убегая, сражаются не хуже, чем преследуя. Также и Гомер, восхваляя в одном месте лошадей Энея, говорит, что они, устремляясь во всех направлениях, способны были «и преследовать, и в страхе нестись прочь». И самого Энея он восхваляет за понимание того, что такое страх, и называет его «насылателем страха».

Лахет. И прекрасно называет, Сократ, ибо Гомер говорит о боевых колесницах, а ты говоришь о скифских всадниках. Но это ведь скифская конница так сражается, я же говорю о тяжеловооруженной пехоте эллинов.

Сократ. Здесь надо исключить лакедемонян, Лахет. Ведь о них говорят, что под Платеями, когда они оказались перед рядами щитоносцев, они не пожелали держать строй и продолжать сражение и побежали; когда же ряды персов расстроились, они, подобно всадникам, развернулись обратно и таким образом выиграли сражение.

Лахет. Ты говоришь правду.

Сократ. Да, как я недавно сказал, я сам виноват в том, что ты неправильно мне ответил, потому что я неправильно задал вопрос. В действительности же я хотел у тебя узнать о людях, мужественных не только в бою гоплитов, но и в конном сражении и в любом другом виде боя, и кроме то-

го не только в бою, но и среди морских опасностей, в болезнях, в бедности и в государственных делах, а вдобавок и о тех, кто мужествен не только перед лицом бед и страхов, но умеет искусно бороться со страстями и наслаждениями, оставаясь ли в строю или отступая: ведь мужество существует у людей и в подобных вещах, Лахет?

Лахет. Существует, и даже очень, Сократ.

Сократ. Итак, все эти люди мужественны, но одни из них обладают мужеством в наслаждениях, другие — в горе, третьи — в страстях, четвертые — в страхах, а иные, думаю я, выказывают во всем этом только трусость.

Лахет. Очень верно.

Сократ. Так вот, я спрашиваю, что означает каждое из этих двух понятий? Попытайся же снова определить мужество — каким образом во всех этих различных вещах оно оказывается одним и тем же. Или ты и сейчас еще не постигаешь, чтó я имею в виду?

Лахет. Не очень.

Сократ. Но я подразумеваю вот что: если бы я спрашивал относительно скорости — что это такое, скорость, встречающаяся нам и в беге, и при игре на кифаре, и при разговоре, и при обучении, а также во многих иных вещах и которую мы проявляем почти в каждой из вещей, достойных внимания, — в деятельности ли наших рук или бедер, рта и голоса или мысли, — разве не так поставил бы ты вопрос?

Лахет. Да, именно так.

Сократ. Значит, если бы кто спросил меня: «Сократ, как ты понимаешь то, что во всех вещах именуешь проворством?» — я ответил бы ему, что называю этим словом способность многого достичь за короткий срок — в отношении голоса, бега и во всех остальных вещах.

Лахет. И ты будешь совершенно прав.

Сократ. Вот ты и попытайся, Лахет, точно так же определить мужество — что это за способность, которая и в радости, и в горе, и во всем остальном, что мы сейчас перечислили, остается самою собой и потому именуется мужеством.

Лахет. Мне кажется, мужество — это некая стойкость души: так и надо сказать обо всем, что по природе своей связано с мужеством.

Сократ. Конечно, надо так сказать, если мы хотим сами себе дать ответ на вопрос. Но мне-то кажется, что не всякая стойкость представляется тебе мужеством. А делаю я этот вывод вот из чего: ведь я-то догадываюсь, мой Лахет, что ты причисляешь мужество к самым прекрасным вещам.

Лахет. Да, будь уверен, что из всех вещей — к прекраснейшим.

Сократ. Значит, стойкость, сопряженная с разумом, — это прекрасная вещь?

Лахет. Несомненно.

Сократ. А если она сопряжена с неразумностью? Разве не окажется она, напротив, вредной и злокозненной?

Лахет. Да.

Сократ. Назовешь ли ты прекрасным что-то такое, что будет злокозненным и вредным?

Лахет. Это было бы неправильно, Сократ.

Сократ. Следовательно, такого рода стойкость ты не признаешь мужеством, поскольку она не прекрасна, мужество же прекрасно.

Лахет. Ты молвишь правду.

Сократ. Итак, по твоим словам, мужество — это разумная стойкость?

Лахет. Видимо, да.

Сократ. А знаем ли мы, по отношению к чему эта стойкость разумна?

Ко всему — и к большому и к малому? Например, если бы кто-нибудь упорствовал в разумном расходовании денег, зная при этом, что, потратив эти деньги, он приобретет большее, назовешь ли ты это мужеством?

Лахет. Нет, конечно, клянусь Зевсом.

Сократ. А если, например, врач, когда у его сына или у кого другого воспаление легких и тот просит есть или пить, не уступит ему, но воздержится?

Лахет. Нет, и это вовсе не стойкость.

Сократ. Но возьмем мужа, что проявляет стойкость в войне и стремится сражаться на разумном основании, поскольку он знает, что другие ему помогут, что он выступает против меньшего числа врагов и вдобавок худших воинов, чем его соратники, да еще и позиция его лучше, — назовешь ли ты стойкость, основанную на такой разумности и предусмотрительности, мужественной или же скорее припишешь это свойство тому, кто, находясь в войске противника, стремится оказать сопротивление и устоять?

Лахет. Тому, думаю я, кто находится в войске противника, мой Сократ.

Сократ. Но такая стойкость будет менее разумной, чем первая.

Лахет. Ты прав.

Сократ. И того, кто со знанием дела противостоит коннице в конном бою, ты назовешь менее мужественным, чем того, кто в этом деле не смыслит?

Лахет. Мне кажется, да.

Сократ. А также и того, кто стоек в искусстве метания из пращи, стрельбы из лука или в другой какой-то сноровке?

Лахет. Несомненно.

Сократ. И о тех, кто хотят, спустившись в колодец и погрузившись в него поглубже, проявить в этом занятии стойкость, не будучи искушенны в нем или в чем-то подобном, ты скажешь, что они мужественнее, чем искушенные?

Лахет. Но кто сказал бы иначе, Сократ?

Сократ. Никто, если бы мыслил подобным образом.

Лахет. А ведь я так и мыслю.

Сократ. Однако такие люди, Лахет, менее разумны, когда идут на риск и когда проявляют стойкость, чем те, кто делает то же самое, владея искусством?

Лахет. Очевидно.

Сократ. А разве безрассудная отвага и стойкость не показалась нам прежде постыдной и вредной?

Лахет. Безусловно, показалась.

Сократ. Мы же признали, что мужество — это нечто прекрасное.

Лахет. Признали.

Сократ. А теперь мы снова твердим, что это постыдное — безрассудная стойкость — называется мужеством?!

Лахет. Похоже, что да.

Сократ. И тебе кажется, что это у нас хорошо получается?

Лахет. Нет, Сократ, клянусь Зевсом, наоборот!

Сократ. Значит, Лахет, по твоим словам, мы — я и ты — настроены не на дорийский лад: ведь дела у нас не созвучны со словами, потому что кто-то сможет, если подслушает наш разговор, сказать, что на деле мы с тобою причастны мужеству, на словах же — нет.

Лахет. Ты говоришь сущую правду.

Сократ. Ну и что же? Хорошо ли, по-твоему, находиться нам в таком положении?

Лахет. Нет, нисколько.

Сократ. Желаешь ли ты, чтобы мы хоть немного последовали сказанному?

Лахет. Чему же мы должны последовать и насколько?

Сократ. А рассуждению, повелевающему быть стойкими. Итак, если тебе

угодно, давай останемся при нашем исследовании и будем стойкими, чтобы само мужество не посмеялось над нами за то, что мы немужественно его ищем, коль скоро стойкость, как таковая, часто оказывается мужеством.

Лахет. У меня привычка, Сократ, не отступать; и хоть я и не искушен в подобных речах, однако сказанное задело меня каким-то образом за живое, и я негодую при мысли, что не могу выразить в словах то, что у меня на уме. Мне кажется, я понимаю, что такое мужество, и не знаю, каким образом оно от меня только что ускользнуло, так что я не могу схватить его словом и определить.

Сократ. Так не думаешь ли ты, мой друг, что надо пустить по его следу хорошего ловца, который его не упустит?

Лахет. Да, ты во всех отношениях прав.

Сократ. Давай же привлечем к этой охоте нашего Никия — быть может, он окажется проворнее нас?

Лахет. Я согласен. Почему нам не поступить таким образом?

Сократ. Мой Никий, приди же на помощь, если ты в силах, своим друзьям, терпящим невзгоду в словесной буре: ты видишь, в каком мы сейчас затруднении. Сказавши нам, чтó именно ты считаешь мужеством, ты высвободишь нас из пут и подкрепишь своим словом то, что ты мыслишь.

Никий. Мне давно кажется, мой Сократ, что вы неверно определяете мужество, а прекрасными речами, которые я уже от тебя слышал, вы не воспользовались.

Сократ. Какими же это речами, Никий?

Никий. Мне часто доводилось от тебя слышать, что каждый из нас хорош в том, в чем он мудр, там же, где он невежествен, он плох.

Сократ. Клянусь Зевсом, Никий, ты говоришь правду.

Никий. Значит, если мужественный человек хорош, ясно, что он и мудр.

Сократ. Ты слышишь, Лахет?

Лахет. Слышу, хотя и не очень понимаю, о чем он.

Сократ. А я, мне кажется, понимаю, и мне представляется, что он называет мужество некой мудростью.

Лахет. Какой же это мудростью, Сократ?

Сократ. Ты спрашиваешь об этом у Никия?

Лахет. Да, именно у него.

Сократ. Так ответь же ему, Никий, какую именно мудрость считаешь ты мужеством; ведь не премудрость же игры на флейте.

Никий. Ни в коей мере.

Сократ. И также на кифаре.

Никий. Конечно, нет.

Сократ. Но что же это за наука и о чем она?

Лахет. Ты очень правильно ставишь перед ним вопрос, Сократ; пусть скажет, что это за наука.

Никий. Я имею в виду, Лахет, науку о том, чего следует и чего не следует опасаться как на войне, так и во всех прочих делах.

Лахет. Как нескладно он говорит, Сократ!

Сократ. Почему тебе так кажется, Лахет?

Лахет. Да потому, что мудрость не имеет никакого отношения к мужеству.

Сократ. Но Никий так не считает.

Лахет. Нет, клянусь Зевсом! Отсюда-то его пустые слова.

Сократ. Так, может быть, научим его, а не будем над ним насмехаться?

Никий. Нет, мой Сократ, Лахет этого не желает; он хочет сказать, что я болтаю вздор, потому что сейчас только оказалось, что он сам говорит пустое.

Лахет. Да, мой Никий, весьма хочу, и постараюсь свои слова подтвердить.

Да, ты говоришь вздор. Разве, например, врачи не знают, чего надо опасаться в болезнях? Или тебе кажется, что это знают только люди мужественные? А может быть, ты как раз врачей и называешь мужественными людьми?

Никий. Нет, вовсе нет.

Лахет. Тогда, думаю я, земледельцев. Ведь знают же они всё опасное в земледелии, точно так же как и все прочие мастера в своих ремеслах понимают, чего надо и чего не надо страшиться. Но от этого они ничуть не становятся мужественнее.

Сократ. Что ты думаешь, Никий, о словах Лахета? Кажется, он говорит что-то дельное.

Никий. Да, что-то он говорит, но не истину.

Сократ. Как так?

Никий. Да так, что он полагает, будто врачи знают о больных нечто большее, чем то, что полезно или вредно для их здоровья. А на самом деле знают они лишь это. Не думаешь ли ты, Лахет, будто врачи знают, что для некоторых здоровье более опасно, чем болезнь? Разве ты не знаешь, что для многих лучше не оправиться после болезни, чем оправиться? Скажи: ты считаешь, что всем лучше оставаться живыми, и не допускаешь, что многим лучше умереть?

Лахет. Нет, я вполне это допускаю.

Никий. И ты полагаешь, что одного и того же следует опасаться и тем, кому целесообразно жить, и тем, кому лучше умереть?

Лахет. Нет, этого я не думаю.

Никий. И это-то знание ты приписываешь врачам или другим каким-то мастерам своего дела, а не тому, кто знает, чтó опасно или, наоборот, не опасно, и кого я именую мужественным?

Сократ. Лахет, ты понимаешь, что он имеет в виду?

Лахет. Понимаю, что мужественными именует он прорицателей. Ведь кто же, кроме них, знает, кому лучше жить, а кому — умереть? Ну а себя-то, Никий, ты считаешь прорицателем или и не прорицателем и не истинным мужем?

Никий. Ну вот! Значит, ты думаешь, будто это дело прорицателя — знать, чего надо остерегаться и чего — нет?

Лахет. Да чье же еще это может быть дело?

Никий. Да гораздо скорее того, кого я имею в виду, мой добрейший: ведь прорицателю надлежит всего только различать знамения будущего — суждена ли смерть или болезнь или утрата состояния, а также победа или поражение в войне или какой-то иной борьбе. А что из этого лучше испытать или не испытать — разве об этом более подобает судить ему, чем любому иному?

Лахет. Но я не возьму в толк, Сократ, что он хочет сказать. Ясно, что он не считает мужественным человеком ни прорицателя, ни врача, ни кого-либо другого — разве только какого-то бога. Мне кажется, Никий не хочет честно признаться, что он говорит вздор, но изворачивается и так и эдак, чтобы скрыть свою несостоятельность. Однако и мы могли бы точно так же вот изворачиваться — я и ты, — если бы хотели доказать, что мы не противоречим самим себе. Ведь если бы нам надо было держать ответ в суде, мы уж нашли бы для этого нужные слова. А вот теперь, в подобной частной беседе, зачем это нужно бесцельно тратить слова, чтобы выставить себя в лучшем свете?

Сократ. Мне тоже кажется, что это ни к чему, Лахет. Однако давай посмотрим, не считает ли Никий, что он вовсе не держит речь ради красного словца, но говорит дело. Давай поточнее выведаем у него, что он имеет в виду, и, если окажется, что он говорит дельно, согласимся с ним, если же нет — поучим его уму-разуму.

Лахет. Коли тебе угодно выведывать, Сократ, ты и выведывай; я же, мне кажется, уже довольно узнал.

Сократ. Ничто не препятствует мне это сделать: ведь у нас с тобой общая цель расспросов.

Лахет. Разумеется.

Сократ. Ответь же мне, вернее, нам обоим, Никий, (ведь мы оба — и я, и Лахет — участвуем в разговоре): ты утверждаешь, что мужество — это знание того, чего надо и чего не надо остерегаться?

Никий. Да.

Сократ. И такое знание доступно не всякому, поскольку ни врач, ни прорицатель им не обладают и потому не могут считаться мужественными людьми, если не приобретут и это самое знание. Так ведь ты говоришь?

Никий. Да, именно так.

Сократ. Значит, если вспомнить поговорку, то на самом деле не «всякая свинья» может обладать знанием и быть мужественной.

Никий. Да, мне так кажется.

Сократ. Следовательно, Никий, ясно, что и в отношении кроммионской свиньи ты не поверишь, будто она может быть мужественной. Я говорю это вовсе не в шутку, но полагаю, что человек, произносящий эту пословицу, не допустит мужественности ни у одного из животных, а также и не признает какое-либо животное настолько мудрым, чтобы можно было сказать, будто знание вещей, известных лишь немногим людям из-за трудности их постижения, можно приписать льву, или пантере, или какому-то вепрю. А ведь в то же время необходимо приписать природное мужество и льву, и оленю, и волу, и обезьяне, если считать мужеством то, что ты полагаешь.

Лахет. Клянусь богами, ты хорошо сказал, мой Сократ. Ответь же нам искренне, Никий, считаешь ли ты более мудрыми, чем мы, тех животных, которых все признают мужественными? Или же ты осмелишься вопреки всем не называть их такими?

Никий. Но, Лахет, я и не думаю называть мужественными ни зверей, ни какое-либо иное существо, не страшащееся опасности по неразумию и потому бесстрашное и глупое. Может быть, ты думаешь, что я назову мужественными всех без исключения детей, которые по неразумию ничего не страшатся? Я считаю, что бесстрашное существо и существо мужественное — это не одно и то же. Я полагаю, что мужеству и разумной предусмотрительности причастны весьма немногие, дерзкая же отвага и бесстрашие, сопряженные с непредусмотрительностью, свойственны очень многим — и мужчинам, и женщинам, и детям, и животным. И те существа, что ты вместе со многими именуешь мужественными, я называю дерзкими, мужественными же именую разумных, о которых я говорю.

Лахет. Погляди-ка, Сократ, как ловко он, по его мнению, приукрасил себя словами; и тех, кого все признают мужественными, он пытается лишить этой чести.

Никий. Вовсе нет, мой Лахет, будь спокоен: я утверждаю, что ты мудр, а также и Ламах, коль скоро вы мужественны, и то же самое говорю о многих других афинянах.

Лахет. Я ничего не отвечу на это, хотя ответить и мог бы, ибо боюсь, как бы ты не назвал меня настоящим эксонцем.

Сократ. Не говори так, Лахет. Мне кажется, ты не улавливаешь, что Никий усвоил эту мудрость от нашего друга Дамона, Дамон же весьма близок к Продику, который, как кажется, из всех софистов лучше других разбирается в таких именах.

Лахет. Да и больше подобает, Сократ, софисту пускаться в такие тонкости, чем мужу, которого город считает своим достойным защитником.

Сократ. Однако, достойнейший мой, чем больше доверяют защитнику, тем более должен он быть разумным. И мне кажется, Никий заслуживает, чтобы мы рассмотрели, что он имеет в виду, когда произносит слово «мужество».

Лахет. Так ты сам и рассматривай это, Сократ.

Сократ. Я и намерен это сделать, добрейший мой, однако не лишай меня твоей поддержки в беседе, но будь внимателен и рассматривай вместе со мною сказанное.

Лахет. Пусть будет так, если ты считаешь это необходимым.

Сократ. Да, это необходимо. Ты же, Никий, скажи нам снова: знаешь ли ты, что с самого начала нашей беседы мы рассматривали мужество как часть добродетели?

Никий. Конечно, знаю.

Сократ. Значит, и ты выразил мнение, что это — некая часть, и при этом существуют другие части, все вместе именующиеся добродетелью?

Никий. Как же иначе?

Сократ. Но имеешь ли ты при этом в виду то же, что и я? Я ведь причисляю к добродетели кроме мужества рассудительность, справедливость и все прочее в том же роде. А ты?

Никий. И я, разумеется, также.

Сократ. Посмотри: в этом мы все согласны, что же касается опасности и безопасности, то мы стремимся в нашем исследовании, чтобы твое мнение здесь не расходилось с нашим. Сейчас я тебе скажу, что мы думаем; если же ты с этим не согласишься, укажи это нам. Считаем же мы, что опасное — это то, что порождает страх, безопасное же, наоборот, его не порождает. Страх в свою очередь порождают не возникающие и не наличные беды, но ожидаемые: ведь страх — это ожидание грядущей беды. Не кажется ли тебе так, Лахет?

Лахет. Именно так, мой Сократ.

Сократ. Значит, Никий, ты слышишь наше мнение, состоящее в том, что опасностью мы считаем грядущее зло, безопасным же — отсутствие ожидания зла или добра. А ты думаешь так же или иначе об этом предмете?

Никий. Точно так же.

Сократ. И ты объявляешь знание этих вещей мужеством?

Никий. Совершенно верно.

Сократ. Посмотрим еще, согласен ли ты с нами по третьему пункту.

Никий. По какому же это?

Сократ. Сейчас скажу. Мне и вот Лахету кажется, что если существует знание о чем-то, то оно не отлично от знания происхождения данной вещи (то есть знания того, как она возникла) или от знания ее становления (то есть ее самопроявления), а также от знания того, как наилучшим образом могло бы осуществиться и осуществится в будущем нечто еще не происшедшее, но всё это — одно и то же знание. Например, в отношении здоровья для всех времен существует не различное, но одно-единственное врачебное знание, кое наблюдает за тем, что происходит, что возникло, что должно возникнуть в будущем и каким образом это возникает; точно так же обстоит дело в земледелии относительно того, что рождает земля. Конечно же и в военном деле вы сами засвидетельствуете, что искусство стратегии прекраснейшим образом предусматривает в числе прочих вещей то, что ожидается в будущем, и никто не думает, будто ему должно содействовать искусство гадания; наоборот, стратегия повелевает этим последним, гораздо лучше ведая все относительно войны — как происхо-

дящее, так и то, что произойдет. Да и закон устанавливает, что не прорицатель должен руководить военачальником, а военачальник — прорицателем. Ведь так мы скажем, Лахет?

Лахет. Да, так.

Сократ. А ты, Никий, согласишься с нами, что относительно одних и тех же вещей существует одно и то же знание, касается ли это будущего, настоящего или прошлого?

Никий. Да, конечно, и я так думаю, мой Сократ.

Сократ. Значит, почтеннейший мой, мужество, как ты утверждаешь, — это знание опасного и безопасного. Не так ли?

Никий. Так.

Сократ. А опасное и безопасное, как мы согласились, может оказаться в будущем и добром и злом.

Никий. Безусловно.

Сократ. Наука же об этих вещах — и ожидаемых в будущем и могущих иметь различный исход — одна и та же.

Никий. Это так.

Сократ. Следовательно, мужество — наука не только об опасном и безопасном, ибо она знает толк не только в грядущем добре и зле, но и в настоящем, и в прошедшем — в самых различных отношениях, — как и все другие науки.

Никий. Очевидно.

Сократ. Таким образом, Никий, ты дал нам примерный ответ, относящийся лишь к одной трети мужества. Однако мы спрашивали тебя о мужестве в целом — что оно такое. И вот теперь, если судить по твоим словам, оно, по-видимому, является не только наукой о том, что опасно и что безопасно, но и наукой едва ли не обо всем добре и зле во всех их проявлениях. Согласен ты на такую поправку или нет, мой Никий?

Никий. Я согласен, Сократ.

Сократ. А неужели ты, чудесный мой, думаешь, что может недоставать добродетели такому человеку, коему ведомо все добро во всех его проявлениях — сущее, бывшее и будущее — и точно так же и зло? И что он испытывает недостаток в рассудительности, справедливости и благочестии — он единственный, кому по силам в божественных делах и в человеческих тщательно взвесить, что опасно и что безопасно, и обрести блага, зная, как правильно обращаться к богам и людям?

Никий. Мне кажется, Сократ, ты говоришь дело.

Сократ. Значит, Никий, то, о чем ты сейчас сказал, — это не часть добродетели, но вся добродетель в целом.

Никий. По-видимому.

Сократ. И все же мы сказали, что мужество — это часть добродетели.

Никий. Да, сказали.

Сократ. Но с теперешними нашими словами это не согласуется.

Никий. Да, как будто не согласуется.

Сократ. Значит, мой Никий, мы не выявили, что же такое мужество.

Никий. Кажется, нет.

Лахет. А я-то, добрейший мой Никий, думал, что ты это выявишь, когда, пренебрегши мною, ты стал отвечать Сократу. Великую питал я надежду, что ты объяснишь нам мужество с помощью Дамоновой мудрости.

Никий. Хорош же ты, Лахет, если считаешь пустяком свое собственное, недавно проявившееся невежество в определении мужества и желаешь лишь, чтобы и я показал себя в том же свете, причем для тебя, похоже, не имеет никакого значения, что ты, так же как и я, ничего не смыслишь в

том знании, кое подобает иметь всякому уважающему себя мужу. Поистине, мне кажется, ты поступаешь, как большинство людей, не видя ничего за самим собой, но примечая зато за другими. Я же считаю, что теперь мною достаточно сказано о предмете нашей беседы, а если и было что-то упущено, то это можно будет после поправить вместе с Дамоном (над которым ты считаешь возможным смеяться, хотя никогда не был с ним знаком), а также с другими. И когда я это осуществлю, я разъясню тебе все без утайки, ибо, мне кажется, ты очень нуждаешься в этой науке.

Лахет. Да, Никий, уж ты мудрец. И все же я посоветую нашим Лисимаху и Мелесию отстранить нас с тобою от воспитания юношей, но зато, как я говорил с самого начала, не отпускать нашего Сократа: если бы у меня были сыновья этого возраста, я поступил бы точно так же.

Никий. Да и я согласен, если только Сократ желает заняться воспитанием мальчиков, не надо искать никого другого; ведь я и сам охотно поручил бы ему Никерата, если бы он пожелал. Но Сократ всякий раз, как я ему напоминаю о Никерате, отсылает меня к другим, сам же не хочет за это браться. Смотри же, Лисимах, может быть, ты сделаешь Сократа более сговорчивым.

Лисимах. Ты прав, мой Никий, ведь и я готов для него сделать гораздо больше того, что желал бы делать для многих других. Что скажешь ты, мой Сократ? Пойдешь ли ты нам навстречу и возьмешь ли на себя заботу о мальчиках, чтобы они стали как можно более достойными людьми?

Сократ. Было бы ужасно, мой Лисимах, если бы кто не пожелал позаботиться о том, чтобы человек стал по возможности лучшим. И если бы в состоявшейся нынче беседе я проявил себя как знаток, а Никий и Лахет — как невежды, было бы правильно пригласить для этого дела меня. Но на самом деле мы все оказались в затруднении; как же можно остановить свой выбор на ком-либо из нас? Мне лично представляется, что это невозможно. А если это так, посмотрите, не покажется ли вам дельным мой совет. Я считаю, друзья (между нами будь сказано), что надо нам всем вместе усердно искать самого лучшего наставника для себя самих (ведь мы в нем очень нуждаемся), а уж потом для мальчиков, не жалея при этом ни денег, ни иных каких-либо средств; оставаться же нам в таком положении, в каком мы сейчас, я не советую. А если кто станет насмехаться над нами, что, мол, в подобном возрасте мы хотим стать учениками, то нам надо, считаю я, выставить своим поборником Гомера, который сказал: «Не подобает тому, кто в нужде, быть стыдливым». Так и мы, махнув рукой на того, кто что-либо скажет, все вместе позаботимся и о самих себе и о юношах.

Лисимах. Мне нравится, Сократ, то, что ты говоришь. И я хочу, даром что я самый старший, тем усерднее обучаться вместе с подростками. Но сделай для меня вот что: приходи завтра спозаранку в мой дом, не откажи мне, и мы будем держать об этом совет. Сегодняшнюю же беседу давайте закончим.

Сократ. Да, я так поступлю, Лисимах, и приду к тебе завтра, если захочет бог.

Лисид, или О дружбе

Разговаривающие лица:

СОКРАТ

Я направился из Академии прямо в Ликей дорогой, коя окаймляет городскую стену снаружи и тесно к ней примыкает. Когда я оказался у небольшого входа — того, что расположен у Панопова источника, — я встретил там Гиппотала, сына Гиеронима, Ктесиппа из Пэании и других толпившихся вокруг них молодых людей.

Гиппотал, увидев, что я подхожу, молвил:

— Сократ мой, откуда ты держишь путь и куда?

— Из Академии, — отвечал я, — а иду я в Ликей.

— Значит, — отозвался он, — ты идешь туда же, куда и мы. Не присоединишься ли к нам? Это стоило бы сделать.

— Куда именно, — спросил я, — ты хочешь меня повести и к кому я должен присоединиться?

— Сюда, — отвечал он, указывая мне на расположенное напротив стены крытое помещение с отворенной дверью. — Мы здесь проводим время — мы и многие другие прекрасные юноши.

— А что это за постройка и в чем состоит ваше времяпрепровождение здесь?

— Это, — отвечал он, — недавно выстроенная палестра. Проводим же мы время большей частью в беседах, к которым с радостью привлечем и тебя.

— И прекрасно сделаете, — отозвался я. — А кто здесь наставник?

— Твой приятель и поклонник, — отвечал он, — Микк.

— Клянусь Зевсом, — сказал я, — это муж не без достоинств и способный софист.

— Так не хочешь ли последовать за нами, — спросил Гиппотал, — и посмотреть, кто там собрался?

— Сначала я охотно услышал бы от тебя, для чего ты меня приглашаешь и кто среди собравшихся там выделяется своей красотой?

— На этот счет мнения наши расходятся, Сократ, — отвечал он.

— Но тебе-то кто кажется красивым, Гиппотал? Ответь мне.

Однако он, услышав этот вопрос, покраснел, и тогда я сказал:

— Сын Гиеронима, Гиппотал! Можешь и не говорить, влюблен ты в кого-нибудь или нет: я вижу, что ты не только влюблен, но и далеко зашел в этой своей любви. И хотя во всем остальном я человек неспособный и бесполезный, это даровано мне самим богом — немедленно распознавать влюбленного и любимого.

Но, услышав мои слова, он покраснел еще больше.

Тут Ктесипп сказал:

— Мой Гиппотал, что ты краснеешь и не решаешься открыть Сократу имя любимого — это свидетельство изысканного воспитания. Но если он хоть недолго с тобой побеседует, то пресытится до отвала бесконечным

твоим повторением этого имени. Наши же уши уже до отказа забиты и переполнены именем Лисида, а если Гиппотал вдобавок выпьет немножко вина, то даже тогда, когда мы внезапно пробуждаемся от сна, нам будет мерещиться имя Лисида. И хотя рассказы, которые он ведет, невероятно докучливы, еще страшнее бывает, когда он пытается обрушить на нас стихи и прозу. Но самое ужасное, что он воспевает своего любимца в песнях пронзительным голосом и мы должны терпеливо это выслушивать. А вот теперь, когда ты его спрашиваешь, он краснеет!

— Лисид этот, — сказал я, — видно, совсем еще юн. Я сужу по тому, что имя его показалось мне незнакомым.

— Это из-за того, — возразил Ктесипп, — что его не часто называют по имени, но величают пока по отцу, который весьма известен. Я ведь хорошо знаю, что облик мальчика тебе достаточно знаком, а этого одного довольно, чтобы его признать.

— Скажи же, — молвил я, — чей он сын?

— Он — старший сын Демократа из дема Эксоны.

— Что ж, — сказал я, — ты, Гиппотал, избрал себе любовь великолепную и дерзновенную во всех отношениях! Иди же сюда и покажи мне свое искусство, как показывал его им, дабы я увидел, знаешь ли ты, как влюбленному надлежит говорить о своем любимце — и ему самому и остальным.

— Веришь ли ты, Сократ, хоть одному слову из того, что здесь наговорил Ктесипп? — возразил Гиппотал.

— Что ж, — отозвался я, — ты будешь отрицать и любовь, о которой он нам поведал?

— Нет, не любовь, — возразил он, — но то, будто я сочиняю в честь своего любимца стихи и прозу.

— Он не в своем уме, — вмешался Ктесипп. — Это бред и болтовня!

Но я сказал:

— Мой Гиппотал, мне нет нужды слушать стихи и песни, даже если ты сочинил их в честь юноши, но меня интересует твой образ мыслей: я хочу знать, как обращаешься ты к своему любимцу.

— А вот Ктесипп тебе скажет, — бросил он. — Ведь он хорошо это знает и помнит, если, как он утверждает, я постоянно утомляю своими песнями его слух.

— Да, клянусь богами, — сказал Ктесипп, — и даже слишком: славословия-то эти достойны смеха. И как не быть им смехотворными, если влюбленный, уделяющий особое внимание мальчику, не умеет сказать ничего своего, но повторяет лишь то, что доступно любому ребенку? Ведь все его сочинения и речи о том, что весь город твердит о Демократе и Лисиде, деде этого мальчика, а также обо всех его предках — их богатстве, конюшнях, о победах на Пифийских, Истмийских и Немейских играх на четырехконных колесницах и верхом — и вдобавок о еще более древних вещах. Вчера в одной из таких поэм он подробно поведал о гостеприимстве, оказанном Гераклу: мол, ввиду своего родства с Гераклом один из предков Лисида (родившийся якобы от Зевса и дочери основателя его дема) принимал у себя героя: это же россказни старух — и все прочее в том же духе, Сократ; вот какие речи и песни принуждает он нас выслушивать.

Услышав это, я молвил:

— Чудак ты, Гиппотал! Что же ты поешь себе славу раньше, чем одержал победу?

— Но, Сократ, — возразил он, — я пою песни не в свою честь.

— Ты просто не подумал об этом, — сказал я.

— А на самом деле? — спросил он.

— Да все эти песнопения прежде всего относятся к тебе самому, — отвечал я. — Ведь если ты покоришь такого любимца, то все сказанное и спетое тобою послужит к вящей твоей славе и воистину станет хвалебным гимном в твою честь как победителя, коль скоро ты добился расположения этого мальчика. Если же он от тебя ускользнет, то, чем более возвышенными были славословия, пропетые тобой в честь твоего любимца, тем более в смешном виде предстанешь ты, утратив для себя все его прелести. Ведь тот, мой друг, кто искушен в любовных делах, не восхваляет любимого до того, как одержит над ним победу, страшась неожиданностей в будущем. Вместе с тем и красавцы, когда кто-либо восхваляет их и превозносит, преисполняются высокомерием и самомнением. Ты не согласен?

— Нет, конечно, согласен, — отвечал он.

— И чем они самонадеяннее, тем ведь труднее поймать их в сети?

— Видимо, да.

— Каким же тебе покажется охотник, во время погони лишь спугивающий дичь и делающий ее тем самым неуловимой?

— Ясно, он покажется мне негодным охотником.

— А разве это не безвкусица, когда слова и песни не очаровывают, но лишь возбуждают? Ведь так?

— Мне кажется, да.

— Смотри же, Гиппотал, как бы ты не оказался виновным во всем этом из-за своей поэзии; я думаю, тот, кто поэзией вредит себе самому, не может считать себя хорошим поэтом: ведь он себе враг.

— Ты прав, клянусь Зевсом, — сказал Гиппотал. — Это было бы страшной бессмыслицей. Но раз так, я хочу посоветоваться с тобой, Сократ: если тебе что-либо известно на этот счет, скажи мне, с помощью каких слов и действий можно стать милым своему любимцу?

— Не легко, — выразил я, — на это ответить. Но если ты согласен склонить его к беседе со мною, быть может, я смогу тебе показать, что надо ему говорить вместо тех слов и песен, какие, по словам других, ты к нему обращаешь.

— Нет ничего легче, — сказал он. — Если ты войдешь вместе с нашим Ктесиппом и, сев, начнешь беседу, я думаю, Лисид сам к тебе подойдет: ведь он необычайно внимательный слушатель, Сократ, да кроме того, в честь Гермеса мальчики совершают все обряды совместно с юношами. Он подойдет к тебе, конечно. Если же нет, то знай, что он знаком с Ктесиппом через его родича, Менексена, последнему же он лучший друг. Итак, если он не подойдет сам, Ктесипп его подзовет.

— Так надо сделать, — сказал я.

С этими словами, увлекая за собой Ктесиппа, я направился к палестре; остальные последовали туда за нами.

Когда мы вошли, мы увидели, что мальчики уже совершили жертвоприношение, почти покончили с торжественными обрядами и, одетые все по-праздничному, играют в бабки. Многие резвились снаружи, во дворе, а некоторые в углу раздевальни играли в чёт и нечёт с помощью кучи бабок, которые они извлекали из нескольких плетеных корзин. Их окружала толпа зрителей; среди последних был и Лисид: он стоял в кругу мальчиков и юношей, с венком на голове, выделяясь всем своим видом — не только заслуживающей хвалы красотою, но и явными внутренними достоинствами.

Мы направились в противоположный угол — поскольку там царила тишина — и, сев, начали о чем-то между собою беседовать. Лисид же, обернувшись, часто на нас взглядывал, и было ясно, что ему не терпится подойти. Однако он еще колебался, не решаясь приблизиться один. Тут вошел со двора в круг играющих Менексен и, едва только завидел меня и

Ктесиппа, приблизился с намерением сесть рядом. Заметив его, Лисид последовал за ним и уселся около нас с ним вместе. Подошли тут и другие, а также и Гиппотал, когда увидел, что многие нас окружили: не желая, чтобы его видел Лисид, и опасаясь навлечь его гнев, он использовал их как прикрытие. Так он нас слушал, стоя рядом.

Тут я, взглянув на Менексена, спросил его:

— Сын Демофонта, кто из вас двоих старше?

— Мы на этот счет спорим, — отвечал он.

— Так вы, видно, спорите и о том, кто из вас знатнее?

— Да, конечно, — отвечал он.

— Что же, и о том, кто красивее?

Тут они оба рассмеялись.

— Но я не стану спрашивать, — продолжал я, — который из вас богаче: ведь вы — друзья. Не так ли?

— Несомненно, — отвечали оба.

— Не говорится ли, что у друзей — все общее, так что в этом они ничуть не отличаются друг от друга, если только правду молвят о своей дружбе?

Оба согласились с моими словами.

После этого я хотел было спросить, кто из них более справедлив и разумен, но тут некий человек подошел и отвел в сторону Менексена, говоря, что его зовет учитель гимнастики: мне показалось, что он был озабочен жертвоприношением.

Итак, Менексен удалился. Я же спросил Лисида:

— Наверное, мой Лисид, тебя очень любят твои отец и мать?

— Да, очень, — отвечал он.

— Значит, они хотели бы видеть тебя как можно более счастливым?

— Конечно.

— А думаешь ли ты, что счастлив человек, пребывающий в рабстве и которому не дано совершить ничего из того, к чему он стремится?

— Нет, клянусь Зевсом! — отвечал он.

— Значит, если отец и мать тебя любят и стремятся к твоему счастью, ясно во всех отношениях, что они проявляют заботу о том, чтобы тебе было хорошо.

— Да и как же иначе? — молвил он.

— Следовательно, они разрешают тебе делать все, что заблагорассудится, и не бранят тебя и не препятствуют исполнять твои желания?

— Нет, клянусь Зевсом, бранят и многое мне запрещают.

— Что ты говоришь? — воскликнул я. — Желая тебе счастья, они мешают исполнению твоих желаний? Скажи же мне вот что: если ты пожелаешь покататься на одной из колесниц твоего отца, взяв вожжи, когда он участвует в состязании, разрешит он это тебе или запретит?

— Клянусь Зевсом, не разрешит, — отвечал он.

— А кому он это разрешит?

— У отца есть возница, которому он платит.

— Что ты говоришь? Наемнику больше, чем тебе, доверяют делать с лошадьми все, что ему угодно, и вдобавок платят ему за это деньги?

— Но что же тут удивительного? — спросил Лисид.

— Однако, думаю я, упряжкой мулов тебе разрешают править и, если ты пожелаешь, стегать их кнутом?

— Да как же, — воскликнул он, — можно мне это разрешить?!

— Что же, — спросил я, — никому не разрешается их стегать?

— Конечно, разрешается, — сказал он, — погонщику мулов.

— Свободному или рабу?

— Рабу.

— Похоже, что раба они ставят выше тебя, своего сына, и доверяют ему свое имущество больше, чем тебе, разрешая ему делать все, что он пожелает; тебе же они это запрещают. Но скажи мне еще: позволяют они тебе управлять самим собою или и этого тебе не доверяют?

— Но как, — возразил он, — могут они мне это доверить?

— Однако кто-то тобой управляет?

— Вот он, мой воспитатель, — отвечал Лисид.

— Будучи рабом?

— Что ж тут такого? Ведь это наш раб, — сказал он.

— Чуднó это, — молвил я, — когда свободный человек находится под властью раба. А что же делает он в качестве твоего воспитателя?

— Он отводит меня в школу, к учителю.

— Значит, тобою управляют также учители?

— Разумеется.

— Много же над тобой поставлено повелителей и господ волею твоего отца. Но когда ты возвращаешься домой, к своей матери, она разрешает тебе, когда ткет, делать все, что тебе угодно, с шерстью или ткацким станком — чтобы ты был у нее счастливым? Наверное, она не запрещает тебе хвататься за ее станок, челнок или другие шерстопрядильные инструменты?

— Нет, клянусь Зевсом! — воскликнул он, рассмеявшись. — Не только запрещает, но был бы я бит, если бы позволял себе это.

— О Геракл! — вскричал я. — Уж не обидел ли ты чем-нибудь своего отца или мать?

— Нет, клянусь Зевсом, никоим образом, — отвечал он.

— Но за что же они столь ужасным образом мешают тебе быть счастливым и делать, что тебе вздумается, и воспитывают тебя так, что в течение целого дня ты кому-то подчиняешься, — одним словом, так, что ты не имеешь возможности делать почти ничего из того, что ты хочешь? Получается, что тебе нет никакой пользы ни от обладания большим состоянием — ибо все остальные распоряжаются им больше, чем ты, — ни от твоего столь благородного телосложения — ибо тело твое находится на попечении и под присмотром кого-то другого. Ты же ничем не владеешь, Лисид, и не свершаешь ничего из того, что тебе желанно.

— Но, Сократ, ведь я еще недостаточно взрослый, — возразил он.

— Не это, сын Демократа, служит тебе препятствием, ибо кое в чем отец и мать доверяют тебе и не ждут, пока ты повзрослеешь. Ведь когда им нужно, чтобы им что-нибудь прочитали или написали, они во всем доме тебе первому это поручают. Не так ли?

— Да, конечно.

— Значит, ты можешь при этом поставить первой ту букву, какую сам пожелаешь, и вторую также на свой выбор; подобным же образом можешь ты и читать. И, думаю я, когда ты берешь в руки лиру, ни отец, ни мать не мешают тебе натянуть или ослабить какую угодно струну и перебирать и ударять плектром по струнам. Или мешают?

— Нет, конечно.

— Так какая же причина, Лисид, что в этих делах они тебе не мешают, а в том, о чем мы говорили недавно, препятствуют?

— Думаю, та, что эти вещи я знаю, те же другие, нет.

— Прекрасно, — сказал я, — мой доблестный друг. Значит, отец твой дожидается не твоего повзросления, чтобы доверить тебе все дела, а того дня, когда он сочтет, что ты разумеешь все лучше его: тогда он доверит тебе и себя самого и свое достояние.

— Да, я так думаю, — отозвался он.

— Отлично. Как же, полагаешь ты, обстоит дело с соседом? Разве для него будет действительна не та же мерка в отношении тебя, что и для твоего отца? Не мыслишь ли ты, что он доверит тебе управление своим домом, когда сочтет, что ты лучше разбираешься в хозяйстве, чем он, или, по-твоему, он и тогда сохранит управление за собой?

— Я думаю, он передаст его мне.

— Ну а афиняне, полагаешь ты, не передадут тебе управление своими делами, если почувствуют, что ты вполне разумен?

— Я полагаю, передадут.

— Во имя Зевса, — спросил я, — а как же великий царь? Доверит ли он старшему сыну, который наследует власть над всей Азией, добавить что-либо в суп по своему усмотрению, когда варится мясо, или же нам, если мы, придя к нему, докажем, что лучше его сына разбираемся в приготовлении мясных блюд?

— Ясно, что нам, — отвечал он.

— А своему сыну он не позволит добавить в суп ничего, даже самой малости; нам же, какую пригоршню соли мы ни схватили бы по своему усмотрению, он, верно, дозволил бы положить ее целиком.

— Как же иначе?

— А если бы у его сына болели глаза, дозволил бы он ему прикоснуться к своим глазам, зная, что тот не сведущ в лечении, или бы запретил?

— Запретил бы.

— Нам же, если бы он понял, что мы умеем лечить, полагаю, он не препятствовал бы, даже если бы мы вздумали, открыв глаза его сына, насыпать в них пепла: он считал бы, что мы понимаем, что делаем.

— Ты правильно говоришь.

— Следовательно, и во всем остальном он доверился бы нам скорее, чем самому себе или своему сыну, — в том, относительно чего мы показались бы ему более сведущими, чем они.

— Да, безусловно, Сократ, — отозвался он.

— Вот как, следовательно, обстоит дело, милый Лисид, — сказал я. — В том, в чем мы бываем разумны, все нам доверяют — эллины и варвары, мужчины и женщины; мы делаем здесь все, что нам вздумается, и никто добровольно не станет нам ставить палки в колеса, но мы будем и сами свободно действовать на всех этих поприщах и повелевать другими, поскольку это — наши владения, от которых мы будем получать прибыль. Но в том, чего мы не умеем, никто не окажет нам доверия и не позволит делать все, что нам покажется правильным; наоборот, все будут нам в этом препятствовать, насколько смогут, и не только чужие, но и родные отец с матерью, и даже еще более близкие, если это возможно, люди; мы в этих делах будем подчиняться другим, и дела эти будут чужим достоянием, ибо мы от них не получим никакой выгоды. Ты с этим согласен?

— Согласен.

— Но при таких обстоятельствах будем ли мы кому-то угодны и будет ли нас хоть кто-то любить, коль скоро мы в этих делах проявим себя непригодными?

— Конечно, никто, — отвечал он.

— Значит, и твой отец не любит тебя, как никто обычно не любит человека, оказывающегося бесполезным.

— Похоже, что так, — отозвался он.

— Если же ты станешь более сведущим, мой мальчик, все будут тебя любить и станут тебе близкими друзьями: ведь ты окажешься человеком полез-

ным и достойным. А коль не поумнеешь, тебе ни твой отец и никто другой не будут друзьями — ни даже мать, ни другие твои домочадцы. Но возможно ли кому-то, Лисид, сильно чваниться тем, в чем он ничего не смыслит?

— Да могло ли бы это статься? — отозвался он.

— А ведь если ты нуждаешься в учителе, ты пока еще несмышленыш.

— Это правда.

— Следовательно, ты не очень-то мнишь о себе, коль скоро ты еще не умен.

— Клянусь Зевсом, Сократ, — отвечал он, — я и сам такого же мнения.

Услышав его ответ, я обернулся к Гиппоталу, чуть было не допустив оплошность; я едва не сказал: вот так, мол, Гиппотал, надо разговаривать со своим любимцем, стараясь его унизить и подавить, а не так, как ты это делаешь, кружа ему голову похвалами и тем самым расслабляя его. Но заметив, как он взволнован и смущен всем сказанным, я вспомнил, что, хоть он и находится рядом, он не желает, чтобы Лисид его заметил. Поэтому я сдержался и ничего не сказал.

Тут как раз вернулся к нам Менексен; он сел рядом с Лисидом, на то место, с которого раньше встал. А Лисид с милой ребячьей шутливостью тайком от Менексена тихо мне шепнул:

— Мой Сократ, скажи и Менексену то, что ты сказал мне.

А я в ответ:

— Ты сам скажешь ему это, Лисид: ты ведь очень внимательно меня слушал.

— Да, не сомневайся, — отозвался он.

— Попытайся же, — сказал я, — по возможности лучше это припомнить, чтобы передать ему все поточнее. Если же что-либо от тебя ускользнет, переспроси меня об этом при первом же случае.

— Но я все именно так и сделаю, Сократ, и очень усердно, будь совершенно спокоен, — заверил он меня, — но скажи ему еще что-нибудь, чтобы и я мог послушать, пока не настало время идти домой.

— Что ж, надо так сделать, раз и ты на этом настаиваешь. Но смотри, приди мне на помощь, если Менексен попытается меня опровергнуть. Или ты не знаешь, какой он спорщик?

— Да, клянусь Зевсом, он к этому очень склонен. Потому-то я и хочу, чтобы ты с ним побеседовал.

— Для того, — заметил я, — чтобы стать посмешищем?

— Нет, клянусь Зевсом, — сказал он, — но чтобы его проучить.

— Каким образом? — спросил я. — Это не легко: ведь он ученик Ктесиппа и человек весьма искушенный. Да Ктесипп и сам здесь присутствует. Или ты не видишь?

— Пусть тебя это совсем не заботит, Сократ, — возразил Лисид. — Пожалуйста, побеседуй с ним.

— Что ж, побеседую, — сказал я.

Так мы разговаривали между собою, но тут вмешался Ктесипп:

— Что это вы оба наслаждаетесь разговором между собой и не приглашаете нас участвовать в вашей беседе?

— Да нет же, примите, пожалуйста, в ней участие. Ведь Лисид не понимает того, о чем я ему толкую, и говорит, что скорее всего в этом разберется Менексен. Поэтому он настаивает, чтобы я его расспросил.

— Так что же, — сказал Ктесипп, — ты его не расспрашиваешь?

— Но сейчас я начну задавать ему вопросы, — возразил я. — Ответь же мне, Менексен, на то, что я у тебя спрошу. Случилось так, что с детства у меня было страстное стремление к некоему приобретению, как это бывает и с другими людьми, желающими одни — одного, другие — другого. Один

стремится приобрести лошадей, другой — собак, третий — золото, четвертый — почет. Я же к подобным вещам равнодушен, но зато весьма алчен в приобретении друзей и желал бы иметь хорошего друга гораздо больше, чем самого лучшего в мире перепела или же петуха либо, клянусь Зевсом, коня или собаку; и полагаю, клянусь собакой, я гораздо скорее, чем сокровище Дария, взял бы себе товарища (предпочтя его самому Дарию) — так страстно жажду я дружбы. И вот, видя вас вместе с Лисидом, я поражен волнением и почитаю вас счастливыми: несмотря на свою молодость, вы оба сумели легко и быстро сделать это приобретение; и ты, таким образом, быстро и верно приобрел в качестве друга Лисида и он — тебя; я же столь далек от подобного приобретения, что даже не знаю, как один человек становится другом другому, и хочу спросить об этом тебя: ведь у тебя есть опыт.

Так скажи мне: когда один человек любит другого, кто из них кому становится другом: тот, кто любит, — любимому или любимый — тому, кто любит? Или же тут нет никакой разницы?

— Мне кажется, — отвечал он, — разницы здесь нет никакой.

— Что ты говоришь? — спросил я. — Значит, если один любит другого, они оба становятся друзьями друг другу?

— Да, — отвечал он, — по крайней мере, таково мое мнение.

— Как, разве не бывает, что любящий не встречает ответной любви со стороны того, кого он любит?

— Бывает.

— Но, значит, бывает даже и ненависть к любящему? Иногда ведь, думается, влюбленные испытывают это со стороны своих любимцев: любя очень сильно, они чувствуют, что не встречают ответной любви, другим же их любимцы попросту отвечают ненавистью. Разве тебе не кажется, что так бывает?

— Да, и даже очень, — отвечал он.

— Разве в подобном случае дело обстоит не так, что один любит, другой же — любим?

— Да, так.

— Но кто же из них кому друг? Любящий — любимому — даже если он не пользуется взаимностью или ему платят ненавистью — или любимый — любящему? Или при таких обстоятельствах ни один из них не бывает другому другом — когда нет взаимной любви между обоими?

— Видимо, дело обстоит именно так.

— Значит, мы пришли к иному мнению, чем раньше. Тогда мы считали, что если один из двух любит, то они оба — друзья. Теперь же нам кажется, что если нет взаимной любви, то ни один из двоих не может считаться другом.

— Это похоже на правду, — отвечал Менексен.

— Значит, любящему ничто не мило, если он не встречает взаимности?

— По-видимому, да.

— Значит, нельзя назвать любителями лошадей тех, кому лошади не отвечают любовью, или любителями перепелов, а также собак, вина, телесных упражнений или мудрости, если (в последнем случае) мудрость не платит им взаимностью? Или каждый из них любит эти вещи, хотя они им не дружественны, и солгал поэт, сказавший:

Счастлив, кто любит детей и коней однокопытных,
Гончих псов и странника — чужеземного гостя.

— Нет, мне думается, он не лжет, — сказал Менексен.

— Значит, ты считаешь, что он говорит правду?

— Да.

Похоже, следовательно, что любимое мило любящему, если оно и не отвечает ему взаимностью или даже его ненавидит? Это видно и в случае с новорожденными детьми: одно они еще не любят, другое даже ненавидят — когда, к примеру, их наказывает отец или мать, — но и питая ненависть, они в эту пору милее всего на свете своим родителям.

— Да, — подтвердил Менексен, — мне кажется, это так.

— Следовательно, по этому слову, другом оказывается не любящий, но любимый.

— По-видимому.

— И врагом оказывается ненавидимый, а не тот, кто ненавидит.

— Это ясно.

— А следовательно, многие бывают любимы своими врагами и ненавидимы друзьями и, таким образом, бывают друзьями своих врагов и врагами своих друзей, коль скоро друг — любимый, а не любящий. Однако это в высшей степени нелепо, мой милый товарищ, более того, думаю я, невозможно быть врагом своему другу и другом своему врагу.

— Похоже, что ты говоришь правду, Сократ, — сказал Менексен.

— Значит, если это невозможно, любящее должно быть мило любимому.

— Очевидно.

— И, с другой стороны, ненавидящее должно быть враждебно ненавидимому.

— Это неизбежно.

— И все-таки мы вынуждены будем признать то, с чем предположительно согласились раньше: часто мы бываем друзьями тому, кто нам не друг, а нередко и враг, — тогда, когда кто-либо любит не любящего или даже ненавидящего, — и будто нередко мы бываем врагами тем, кто нам не враждебен или даже нас любит, — тогда, когда кто-либо ненавидит того, кто к нему не питает ненависти или любит его.

— Видимо, ты прав, — сказал он.

— Но какой же у нас будет выход, — спросил я, — если ни любящие не окажутся друзьями, ни любимые, ни любящие и любимые? Можем ли мы помимо них всех назвать еще и других, кому дано стать друзьями друг другу?

— Клянусь Зевсом, Сократ, — отвечал Менексен, — мне очень трудно тебе на это ответить.

— Быть может, мой Менексен, — сказал я, — мы вообще шли неверным путем в нашем исследовании?

— Да, мне кажется, что неверным, Сократ, — сказал тут Лисид.

При этих словах он покраснел, и мне показалось, что сказанное вырвалось у него невольно из-за того, что он очень внимательно вслушивался в нашу беседу: по нему было видно, что он весь обратился в слух.

Итак, я, желая дать передышку Менексену и радуясь в то же время любознательности, которую проявил его друг, обернулся к Лисиду и продолжал разговор уже с ним. Я сказал:

— Мой Лисид, думается мне, ты говоришь правду, ибо, если бы мы вели рассмотрение правильно, мы не впали бы в такое заблуждение. Не будем же продолжать в подобном роде — исследование это рисуется мне в виде трудной дороги, — но, кажется мне, надо идти тем путем, на который мы уже встали, а именно надо обратиться к поэтам: ведь они для нас как бы отцы премудрости и наши вожатые. Несомненно, они совсем неплохо высказываются относительно друзей: так, они утверждают, что само божество делает их друзьями, сводя вместе. Вот как, думается мне, они примерно говорят:

Бог, известно, всегда подобного сводит с подобным[1]

и знакомит их между собой. Тебе не встречались эти стихи?

— Встречались, — отвечал Лисид.

— Так, значит, тебе попадались и сочинения мудрейших мужей, в которых говорится то же самое — что подобное неизбежно будет дружественным подобному? Я имею в виду тех, кто рассуждает и пишет о природе и о вселенной.

— Да, — отвечал он, — ты верно на них ссылаешься.

— Так как же, — спросил я, — говорится там правда?

— Быть может, — отвечал он.

— Возможно, эти изречения истинны наполовину, а может быть, и совсем, только мы этого не постигаем. Ведь нам кажется, что, чем ближе и теснее негодный человек общается с другим негодным человеком, тем большим врагом он ему становится. Ведь он чинит ему несправедливость, а между обидчиком и обиженным невозможна дружба. Разве не так?

— Так, — отвечал Лисид.

— Таким образом, половина приведенного высказывания неверна, коль скоро дурные люди подобны друг другу.

— Ты прав.

— Но мне кажется, что сочинители эти считают хороших людей подобными и дружественными друг другу, что же касается людей дурных, то, как о них говорится, они никогда не бывают в ладу даже с самими собою, напротив, они безрассудны и неуравновешенны; а тот, кто не в ладу с самим собою, но, наоборот, в разладе, едва ли может быть в ладу и дружбе с другим. Не такого ли и ты мнения?

— Да, я с этим согласен, — сказал Лисид.

— Те, мой друг, кто утверждают, что подобное дружественно подобному, кажется мне, дают только понять, что хороший человек может быть другом лишь хорошему человеку, дурной же человек никогда не достигнет истинной дружбы ни с хорошим человеком, ни с дурным. Ты с этим согласен?

Лисид кивнул утвердительно.

— Теперь мы уже понимаем, кто такие друзья: наше рассуждение показывает нам, что это — хорошие люди.

— Да, это очень похоже на правду, — подтвердил Лисид.

— Мне тоже так кажется, — добавил я, — хотя кое-чем я и недоволен в сказанном: давай, во имя Зевса, посмотрим, что я подозреваю. Дружит ли подобный с подобным, насколько он ему подобен, и полезен ли такой человек другому, подобному ему человеку? Или лучше вот так: какую может принести пользу или вред любое подобное любому другому подобному, кои оно не принесло бы себе самому? Либо чтó оно может претерпеть, если не то, что и от самого себя? Как могут такие подобные люди тянуться друг к другу, если они не могут оказать друг другу никакой помощи? Возможно ли это?

— Нет, невозможно.

— Но может ли быть милым то, к чему нет тяготения?

— Ни в коем случае.

— Значит, подобный подобному — не друг. А хороший человек может быть другом хорошему в той мере, в какой он хорош, а не в той, в какой он ему подобен?

— Возможно.

---

[1] Пер. В.В. Вересаева.

— Далее, хороший человек, в той мере, в какой он хорош, не довлеет ли настолько же самому себе?

— Да, довлеет.

— Тот же, кто довлеет себе, ни в чем не нуждается по причине этого самодовления.

— Несомненно.

— А тот, кто ни в чем не нуждается, ни к чему и не тяготеет.

— Да, это так.

— Далее, кто не тяготеет к чему-то, тот и не любит.

— Конечно, нет.

— Тот же, кто не любит, — не друг.

— Ясно, что это так.

— Каким же образом — начнем с этого — могут быть хорошие люди друзьями хорошим, если они, будучи далеки друг от друга, не испытывают взаимного тяготения и довлеют самим себе, живя порознь, да и находясь вместе, не могут принести друг другу никакой пользы? И какое ухищрение может заставить таких людей высоко друг друга ценить?

— Да никакое, — отвечал Лисид.

— Ну а не ценя друг друга, они не могут быть и друзьями.

— Это правда.

— Вникни же, мой Лисид, насколько мы отклонились от истины. Пожалуй, мы находимся полностью в заблуждении.

— Как же это? — спросил он.

— Мне случилось некогда слышать от кого-то — сейчас я это припоминаю, — будто подобное подобному и хорошие хорошим в высшей степени враждебны; при этом он ссылался в качестве свидетеля на Гесиода, сказавшего, что

Гончар гончара ненавидит, аэд не выносит аэда,
А нищего — нищий...

И относительно всего остального он таким же образом утверждал, будто неизбежно, что, чем более одно подобно другому, тем более оба они исполнены взаимной неприязни, зависти и вражды, в то время как самое между собой несходное преисполнено дружбы. Поэтому бедный неизбежно будет другом богатому, слабый — сильному, ибо они могут в таком случае рассчитывать на помощь, болезненный же человек будет другом врачу; и точно так же всякий несведущий человек будет любить и уважать сведущего. В еще более возвышенных выражениях он рассуждал о том, что подобное никак не бывает дружественно подобному, но дело обстоит прямо противоположным образом: величайшая дружба существует между крайними противоположностями. И каждый вожделеет именно к своей крайней противоположности, но не к своему подобию: сухое стремится к влажному, холодное — к горячему, горькое — к сладкому, острое — к тупому, пустота — к наполненности, а наполненность — к пустоте, и все прочее — таким же точно порядком. Ведь противоположное питает противоположное, тогда как подобное не получает ничего от подобного. В самом деле, мой друг, говоря это, он показал себя весьма изысканным человеком: прекрасно ведь это сказано. А вам, — спросил я, — как нравится его речь?

— Очень нравится — в том виде, как мы ее сейчас слышим, — сказал Менексен.

— Итак, скажем мы, что противоположное в высшей степени дружественно противоположному?

— Да, конечно.

— Но, — возразил я, — не странно ли это, Менексен? Ведь тут же на нас, ликуя, набросятся все эти высокомудрые мужи — любители противоречий, вопрошая, не в высшей ли степени противоположны между собою вражда и дружба? И что мы им ответим? Быть может, необходимо признать, что здесь они правы?

— Да, это необходимо.

— Так что же, — спросят они, — враждебное дружественно дружественному или дружественное — враждебному?

— Ни то ни другое, — отвечал Менексен.

— А справедливое — несправедливому, скромное — невоздержному или благое — дурному дружественны?

— Нет, мне кажется, это неверно.

— Однако, — возразил я, — если что-либо бывает дружественным чему-то в силу крайней противоположности, необходимо и этим вещам быть дружественными?

— Необходимо.

— Следовательно, ни подобное подобному, ни противоположное противоположному не бывает дружественным.

— Похоже, что не бывает.

— Рассмотрим же еще вот что, дабы от нас впредь не утаилось, что дружественное поистине не имеет отношения ко всем этим вещам, но ни хорошее ни дурное не бывает дружественным хорошему.

— Что ты имеешь в виду? — спросил Менексен.

— Клянусь Зевсом, — отвечал я, — я и сам этого хорошенько не знаю, но испытываю настоящее головокружение из-за сложности рассуждения. Быть может, согласно древней поговорке, нам мило прелестное: слова эти напоминают что-то легкое, гладкое, лоснящееся; возможно, поэтому-то они от нас всячески ускользают. Итак, я утверждаю, что благо прекрасно. Ты не согласен?

— Нет, согласен.

— Далее, я утверждаю как своего рода пророчество, что прекрасному и благому дружественно то, что и не хорошо и не дурно. Послушай же, к чему относится мое прорицание. Мне представляется, что существуют как бы неких три рода — хорошее, дурное и третье — ни хорошее ни дурное. А ты как считаешь?

— Точно так же, — отвечал Менексен.

— И при этом ни хорошее хорошему, ни дурное дурному, ни хорошее дурному не бывают дружественными — это запрещает наше прежнее рассуждение. Таким образом, если что и бывает дружественным другому, то остается ни хорошее ни плохое в качестве дружественного либо хорошему, либо такому же, как оно само. Ведь плохому ничто не может быть дружественным.

— Это правда.

— Но и подобное не может быть дружественным подобному, как мы сказали недавно. Не так ли?

— Да.

— Значит, ни хорошее ни плохое не будет дружественным такому же, как оно само.

— Очевидно, нет.

— Таким образом, одно только то, что и не хорошо и не плохо, может оказаться дружественным хорошему.

— Похоже, что это неизбежно.

— Итак, мои мальчики, теперешнее рассуждение указало нам, по-видимому, прекрасный путь? — спросил я. — Если мы пожелаем представить се-

бе здоровое тело, то поймем, что оно не нуждается ни во врачебном искусстве, ни в получении какой-либо пользы; оно довлеет себе, так что ни один здоровый человек не будет другом врачу: ведь он здоров. Не так ли?

— Именно так.

— А больной человек из-за своей болезни будет в нем нуждаться?

— Как же иначе?

— Ведь болезнь — это зло, врачебное же искусство — нечто полезное и благое.

— Да.

— Тело же само по себе — это ни благо ни зло.

— Правильно.

— А бывает оно вынуждено из-за своей болезни тянуться к врачебному искусству и его любить?

— Мне кажется, да.

— Следовательно, ни дурное ни хорошее становится дружественным хорошему из-за присутствующего в нем зла?

— Похоже, что так.

— Ясно, что оно становится дружественным хорошему раньше, чем оказывается плохим из-за наличного в нем зла. Ведь оно стремится к хорошему и дружески тянется к нему до того, как само станет плохим: мы же сказали, что дурное не может быть другом хорошему.

— Да, не может.

— Посмотрите же, что именно я утверждаю: некоторые вещи, говорю я, сами уподобляются тому, что в них присутствует, другие же нет. Например, если кто пожелает выкрасить некий предмет какой-нибудь краской, то краска эта будет присутствовать в том, что ею выкрашено.

— Конечно.

— В этом случае выкрашенный предмет будет иметь такой же цвет, как положенная на него краска?

— Я не совсем тебя понимаю, — молвил Менексен.

— Но я вот что имею в виду, — продолжал я. — Если кто-нибудь твои рыжие волосы покрасит белилами, станут они от этого белыми или лишь будут казаться такими?

— Будут казаться, — отвечал он.

— Но в них будет присутствовать белизна.

— Да.

— Однако от этого они ничуть не станут белыми, но, несмотря на присутствие белизны, окажутся ни белыми, ни черными.

— Это правда.

— Когда же, мой друг, старость выкрасит их в тот же цвет, они станут подобны тому, что к ним добавилось, — белыми от присутствия белизны.

— Как же иначе?

— Вот о том я тебя сейчас и спрашиваю: если к чему-то присоединится нечто, уподобится ли то, что получило данный признак, этому последнему? Или же это будет зависеть от способа, каким произошло это присоединение?

— Скорее именно так, — отвечал Менексен.

— Значит, и то, что ни плохо ни хорошо, иногда от присоединения плохого не становится плохим до поры до времени, а бывает, что и становится.

— Несомненно.

— И пока оно еще не стало плохим от присоединения плохого, присутствие этого последнего заставляет его стремиться к хорошему. То же, что делает его плохим, лишает его одновременно и такого стремления и люб-

ви к добру. Ибо оно уже не будет ни плохим ни хорошим, но оказывается плохим, а плохое не может быть, как мы видели, другом хорошему.

— Нет, не может.

— Поэтому мы должны сказать, что те, кто уже мудры, не стремятся более к мудрости, боги они или люди. Не стремятся к ней и те, кого крайнее невежество делает плохими людьми: ни один дурной и невежественный человек не тяготеет к мудрости. Остаются те, в ком хоть и гнездится это зло — невежество, однако не делает их совсем неразумными и невежественными: они еще понимают, что не знают того, что им неизвестно. Поэтому-то стремится к мудрости тот, кто не хорош и не плох; плохие же люди к ней не стремятся и точно так же хорошие, ибо, как показало наше прежнее рассуждение, ни противоположное не дружественно противоположному, ни подобное — подобному. Припоминаете ли вы это?

— Разумеется, — отвечали оба.

— Теперь, — продолжал я, — Лисид и Менексен, мы наилучшим образом установили, что есть дружественное, а что таковым не является. Мы утверждаем, что ни хорошее ни плохое — идет ли речь о душе, теле или о чем бы то ни было другом — оказывается дружественным хорошему в силу присутствия в нем плохого.

Оба они согласились с тем, что это во всех отношениях верно.

Сам я также очень обрадовался, подобно охотнику, настигшему наконец свою добычу. Но потом — не знаю откуда — пришло мне в голову нелепейшее подозрение, что наш общий вывод неверен. Сразу опечалившись, я молвил:

— Увы, Лисид и Менексен, кажется, богатство наше нам только приснилось!

— Да как же так? — спросил Менексен.

— Боюсь, — отвечал я, — не уподобились ли мы лживым бахвалам, попусту бросающимся такими вот словами относительно дружбы.

— Что ты имеешь в виду? — спросил он.

— А вот что, — сказал я, — давайте посмотрим: тот, кто является другом, является им кому-то или же нет?

— Разумеется, кому-то, — отвечал он.

— Без всякой причины и цели или по какой-то причине и ради чего-то?

— По какой-то причине и ради чего-то.

— А тому, ради чего друг является другом своему другу, он дружествен или же не дружествен и не враждебен?

— Я не совсем понимаю, — промолвил Менексен.

— Это не удивительно, — сказал я. — Но, быть может, тебе будет яснее, да и сам я лучше осмыслю свои слова, если скажу так: мы только что утверждали, что больной человек бывает другом врачу. Не так ли?

— Да.

— Значит, он друг ему по причине своей болезни и ради выздоровления?

— Да.

— А болезнь — это зло?

— Ну конечно.

— А здоровье? — спросил я. — Благо или зло или ни то ни другое?

— Благо, — отвечал он.

— Итак, мы говорили, если я не ошибаюсь, что тело, не являясь ни благом ни злом, бывает дружественно врачебному искусству по причине болезни, то есть по причине зла. Врачебное же искусство — благо, ему дарят дружбу ради здоровья, а здоровье — это также благо. Ты согласен с этим?

— Да.

— Так другом или недругом бывает здоровье?
— Другом.
— А болезнь — это враг?
— Разумеется.
— Значит, то, что не есть ни благо ни зло, становится другом хорошему по причине зла и вражды и ради блага и дружбы.
— Это очевидно.
— Следовательно, друг становится другом во имя дружбы и по причине вражды.
— По-видимому.
— Ну что ж, дети мои, — сказал я. — Коль скоро мы к этому пришли, давайте будем внимательны, чтобы не промахнуться. Ведь то, что дружественное оказалось дружественным дружественному и подобное оказывается таким образом дружественным подобному, я оставляю пока в покое — мы же признаём это невозможным. Но давайте проследим, чтобы нас не обмануло наше теперешнее рассуждение. Итак, мы сказали, что врачебное искусство дружественно во имя здоровья?
— Да.
— Значит, и здоровье дружественно также?
— Конечно.
— А если дружественно, то ведь ради чего-то?
— Да.
— Ради чего-то дружественного, если придерживаться прежнего решения?
— Разумеется.
— Но, значит, и это последнее будет дружественным ради чего-то дружественного?
— Да.
— Однако, став на такой путь, не должны ли мы будем в конце концов неизбежно остановиться либо прийти к некоему первоначалу, которое уже не приведет нас более к другому дружественному, но окажется тем первичным дружественным, во имя которого мы и считаем дружественным все остальное?
— Да, это неизбежно.
— Вот это и есть то, что я имею в виду: я опасался, как бы не обмануло нас все, чтó, по нашим словам, дружественно на основе этого первоначала и представляет собой как бы его отображение, в то время как само это первоначало есть истинно дружественное. Давайте поразмыслим вот над чем: когда кто-нибудь ценит что-либо чрезвычайно высоко — например, когда отец всему своему достоянию предпочитает своего сына, — он ведь должен из предпочтения к своему сыну высоко ценить и что-то еще? Например, если бы он увидел, что тот выпил цикуту, он ведь выше всего ценил бы тогда вино, считая, что оно может спасти его сыну жизнь?
— Несомненно, — откликнулся Менексен.
— А также и сосуд, в котором содержалось бы это вино?
— Конечно.
— Но значит ли это, что в таких обстоятельствах он не делает никакого различия между глиняным кубком и своим сыном или между своим сыном и тремя мерами вина? Или же в действительности дело обстоит так: все эти усилия делаются не ради средств, употребляемых для достижения поставленной цели, но ради цели, во имя которой пускаются в ход эти средства? Часто мы говорим, что высоко ценим золото и серебро; однако это не вполне верно: выше всего мы ценим то, во имя чего мы копим и золото и все остальные средства. Так ли мы скажем?

— Разумеется, так.

— Но не то же ли самое относится к дружественному? Все то, что мы называем дружественным нам из-за некоего иного дружественного, дружественно не в собственном смысле этого слова: на самом деле дружественно, как видно, лишь то самое, к чему устремляется все это так называемое дружественное.

— По-видимому, так оно и есть, — сказал Менексен.

— Значит, то, что дружественно по существу, дружественно не из-за какого-то другого дружественного?

— Это верно.

— Значит, следует исключить то, что дружественное дружественно по причине какого-то другого дружественного. А благо — это нечто дружественное?

— Мне кажется, да.

— Итак, благо любят по причине зла, и дело обстоит следующим образом: если бы из трех вещей, сейчас нами перечисленных, — блага, зла и того, что не есть ни благо ни зло, остались бы только две, причем зло бы исчезло и ничему больше не грозило — ни телу, ни душе, ни всему остальному, что мы определили как само по себе ни плохое ни хорошее, то благо не принесло бы нам никакой пользы, но оказалось бы бесполезным? Если ничто не наносит нам более ущерба и мы не ожидаем для себя никакой пользы, именно тогда становится ясным, что мы любим и ценим благо из-за присутствия зла, как некое лекарство от этого зла, зло же приравниваем к болезни; а при отсутствии болезни нет нужды ни в каком лекарстве. Такова природа блага, и любим мы его по причине зла, когда сами находимся посредине между благом и злом; само же по себе — как самоцель — оно ведь не приносит никакой пользы?

— Похоже, что нет, — отозвался Менексен.

— Итак, нам дружественно то, к чему устремляется все остальное, именуемое нами дружественным из-за иного дружественного, кое ничем не напоминает остальное. Последнее именуется дружественным из-за того дружественного, кое в полную противоположность остальному оказывается истинно дружественным, дружественным по самой своей природе: ведь остальное для нас дружественно по причине враждебного; если же враждебное исчезает, оно, по-видимому, не будет больше нам дружественным.

— По крайней мере, — сказал Менексен, — если верить сказанному сейчас.

— Но, — спросил я, — во имя Зевса, если зло погибнет, исчезнут ли также голод и жажда или другие подобные вещи? Или, коль скоро существуют люди и другие живые существа, голод останется, хотя он и не будет вредоносным? Также и жажда и другие вожделения не будут больше злом, ибо ведь зло погибло? Или вообще вопрос о том, что тогда будет или чего не будет, смехотворен? Кому ж это может быть ведомо? Однако одно мы знаем, а именно что в настоящее время голодающий человек может испытывать и урон и пользу. Не так ли?

— Разумеется.

— Значит, и терпящий жажду или испытывающий другие подобные вожделения может иногда испытывать их с пользой для себя, иногда — во вред, а иногда и не так и не этак?

— Несомненно.

— Что ж, если зло погибнет, следует ли из этого, что вместе с ним должно погибнуть и то, что не является злом?

— Вовсе нет.

— Значит, вожделения, кои ни хороши и ни дурны, останутся и тогда, когда погибнет зло?

— Очевидно.

— Так вот, возможно ли, испытывая к чему-либо вожделение и страсть, не любить то, что вызывает эти страстные вожделения?

— Мне кажется, нет.

— Значит, и после исчезновения зла останется что-то дружественное?

— Да.

— Но ведь если зло — причина того, что нечто является дружественным, то после его гибели ничто не может быть дружественным чему-то другому. Коль скоро причина погибла, не может продолжать существование то, чему она служила причиной.

— Ты прав.

— А разве мы не признали, что дружественное дружественно чему-то и по какой-то причине? Мы ведь считали тогда, что причина эта — зло, и именно по причине зла то, что и не хорошо и не плохо, дружественно хорошему.

— Это правда.

— А вот теперь, похоже, обнаруживается какая-то иная причина взаимной дружбы.

— Да, похоже, что так.

— Значит, и в самом деле, как мы говорили недавно, вожделение есть причина дружбы, и вожделеющее дружественно тому, к чему оно вожделеет, и тогда, когда оно вожделеет, а то, что мы прежде говорили относительно дружественного, оказывается вздором — словно поэма, изобилующая длиннотами?

— Это возможно.

— Однако вожделеющее вожделеет к тому, в чем оно нуждается. Не так ли?

— Да.

— Значит, нуждающееся дружественно тому, в чем оно нуждается?

— Мне так кажется.

— Нуждается же оно в том, чего оно каким-то образом лишено?

— Как же иначе?

— Итак, Менексен и Лисид, похоже, что любовь, дружба и вожделение оказываются чем-то внутренне нам присущим.

Они с этим согласились.

— Значит, коль скоро вы между собою друзья, вы по своей природе друг другу родственны.

— Да, несомненно! — воскликнули они в один голос.

— И если, мальчики, — сказал я, — кто-либо из двух вожделеет к другому или любит его, то, следовательно, он не вожделел, не любил бы его и не испытывал бы к нему дружеского чувства, если бы не был каким-то образом родствен любимому — душою ли или неким свойством, привычкой либо особенностью души.

— Несомненно, — отозвался Менексен; Лисид же промолчал.

— Далее, — заметил я, — мы, естественно, должны любить родственное нам по своей природе.

— Да, это естественно, — сказал Менексен.

— А посему подлинно любящему, а не делающему вид, что он любит, любимец должен отвечать любовью.

На это Лисид и Менексен едва кивнули, Гиппотал же от радости то бледнел, то краснел.

А я, желая пересмотреть сказанное заново, говорю:

— Если нечто родственное отлично от подобного, то, как мне кажется,

Лисид и Менексен, мы говорим дело относительно дружбы. Если же подобное и родственное — одно и то же, нелегко нам будет отбросить наше прежнее рассуждение, ибо тогда окажется, что подобное подобному вовсе не бесполезно в силу своей подобности; и уж совсем чистым вздором выглядело бы допущение, будто бесполезное дружественно. Итак, не желаете ли вы, — продолжал я, — поскольку мы уже почти пьяны от слов, согласиться с утверждением, что родственное чем-то отлично от подобного?

— Конечно, желаем.

— Не предположим ли мы также, что благо родственно всему, зло же, наоборот, чуждо? Или что зло родственно злу, благо — благу, а то, что не есть ни благо ни зло, — тому, что не есть ни благо ни зло?

Они согласились с каждым из членов этого положения.

— Итак, мальчики, — сказал я, — мы снова впали в то недоразумение относительно дружбы, которое отбросили раньше: получается, что несправедливый человек несправедливому и дурной дурному будет таким же другом, как хороший человек хорошему.

— Похоже, что так, — откликнулся Менексен.

— Далее, если мы утверждаем, что благое и родственное тождественны, разве это не то же самое, что сказать: только хороший человек — друг хорошему?

— Конечно, то же самое.

— Однако припоминаете ли вы, что и по этому пункту мы, как нам казалось, себя опровергли?

— Припоминаем.

— Но как же еще можем мы воспользоваться нашим рассуждением? Не ясно ли, что никак? У меня возникла потребность, подобно мудрым судьям, пересмотреть с самого начала все нами сказанное. Итак, если ни любящие, ни любимые, ни подобные, ни неподобные, ни добрые люди, ни родственные, равно как и все прочее, что мы перечислили, — я уж и не упомню всего, такое этих вещей было множество — если ничто из этого не является дружественным, мне нечего больше сказать.

Говоря это, я имел в виду привлечь к нашей беседе кого-нибудь из тех, кто постарше. Но тут, подобно злым демонам, приблизились воспитатели Менексена и Лисида, ведя за собою их братьев; они позвали мальчиков и приказали им идти домой. Было уже позднее время. Мы и все стоявшие вокруг нас хотели было их прогнать, но, поскольку они не обращали на нас никакого внимания и, сердито лопоча что-то на своем варварском наречии, продолжали их звать, нам показалось, что они перепились на празднестве Гермеса и не в состоянии с нами разговаривать; побежденные, мы прервали нашу беседу. Однако, когда они уже уходили, я сказал:

— Вот видите, Лисид и Менексен, я, старик, вместе с вами оказался в смешном положении. Ведь все, кто уйдет отсюда, скажут, что мы, считая себя друзьями — я и себя отношу к вашим друзьям, — оказались не в состоянии выяснить, что же это такое — друг.

Евтидем, или Спорщик

Разговаривающие лица:

КРИТОН, СОКРАТ

Критон. Кто это был, мой Сократ, вчерашний твой собеседник в Ликее? Вас окружала такая толпа, что, хоть я и приблизился к вам, желая послушать, все же не смог ничего ясно расслышать; но я увидел его, глядя поверх голов, и мне показалось, что ты беседовал с каким-то чужеземцем. Кто ж это был?

Сократ. О ком именно ты спрашиваешь, Критон? Ведь их было двое, а не один.

Критон. Тот, о котором я говорю, сидел третьим справа от тебя, а между вами был отрок, сын Аксиоха. И показалось мне, Сократ, что он очень вырос и не многим отличается по возрасту от нашего Критобула; но тот еще худосочен, этот же — видный собой, красивый и приятный на взгляд.

Сократ. Тот, о ком ты спрашиваешь, Критон, — Евтидем; сидевший же слева от меня — брат его, Дионисодор, он также участвовал в нашей беседе.

Критон. Я не знаю, Сократ, ни того ни другого. Это, видно, какие-то новые софисты. Но откуда они? И чему учат?

Сократ. Родом они, думаю я, откуда-то с Хиоса, переселились же в Фурии, а бежав оттуда, много уже лет проживают в наших местах. Что же касается их учения, о котором ты спрашиваешь, Критон, то оно удивительно. Они ведь оба — просто мастера на все руки, я и не знал раньше, что бывают на свете такие многоборцы. Да они готовы схватиться с любым, не то что два брата-многоборца из Акарнании: те умеют сражаться лишь телом; эти же, во-первых, весьма искусны в телесной борьбе и всех побеждают в сражении — ведь они прекрасно умеют сражаться в тяжелом вооружении и могут научить этому за плату других; к тому же они самые сильные в судебных сражениях и спорах и лучше всех могут научить других произносить и писать судебные речи. Прежде они были искусны лишь в этом, теперь же достигли совершенства в искусстве многоборья: до этого иной вид сражений был у них не отработан, а теперь они преуспели так, что никто ничего не посмеет им возразить, настолько стали они искусными в рассуждениях — в любых спорах и опровержениях, говорится ли при этом ложь или истина. Так вот, Критон, я и задумал пойти в ученики к этим мужам: они ведь вызываются за короткий срок кого угодно умудрить в этом искусстве.

Критон. Как же так, Сократ? Тебя не пугает твой возраст? Не стар ли ты для такого дела?

Сократ. Ничуть, Критон. Я располагаю достаточным доводом против такого страха. Ведь сами они, надо сказать, уже старцами приступили к изучению той мудрости, приобщиться к которой я жажду, — к искусству спора: год или два тому назад они вовсе не были в нем знатоками. Боюсь только одного — не навлечь бы мне хулу на этих чужеземцев, как случилось с Конном, сыном Метробия, кифаристом, обучающим меня и сейчас игре на кифаре: мальчишки, мои соученики, глядя на это, смеются надо мной, да и над Конном, называя его «учителем старцев». Как бы не пал такой же позор

на обоих этих гостей и они, опасаясь именно этого, не отказались меня принять. Вчера я, Критон, убедил и других старцев пойти вместе со мной в обучение, а сейчас попробую убедить и еще кое-кого. Да почему бы и тебе не поучиться вместе со мною? Приманкой же послужат твои сыновья: в погоне за ними они, я уверен, и нас с тобой примут в ученики.

Критон. Да, ничто этому не препятствует, Сократ, если ты на это согласен. Но прежде растолкуй мне искусство этих мужей, в чем оно состоит, дабы я понял, чему мы научимся.

Сократ. Ты тотчас же это услышишь. Не могу сказать, чтобы я был невнимателен к их речам, наоборот, весьма был внимателен и многое запомнил и попытаюсь разъяснить тебе все с самого начала.

По воле некоего бога случилось так, что сидел я там, где ты меня видел, в раздевальне, один и уже подумывал об уходе, как вдруг, только я встал, явилось мне мое привычное божественное знамение. Я снова сел, и немного спустя вошли они оба — Евтидем и Дионисодор, а с ними вместе многие другие — как мне показалось, их ученики. Войдя, они стали прохаживаться по крытой площадке. Но не сделали они даже двух или трех кругов, как вошел Клиний, о котором ты правильно сказал, что он сильно вырос, а за ним — многочисленные его поклонники, и между ними Ктесипп, пэаниец, юноша, обладающий прекрасными врожденными качествами, разве только несколько заносчивый по молодости. Клиний, не успев войти, тотчас же увидел меня, сидящего в одиночестве, и, направившись прямо ко мне, сел справа, как ты и сказал. А Дионисодор и Евтидем, заметив его, сначала остановились поодаль и продолжали свой разговор, то и дело взглядывая на нас, — я очень внимательно следил за ними при этом, — а затем подошли, и один из них, Евтидем, сел подле отрока, другой же — слева от меня, а все прочие — кто где попало.

Я приветствовал их, поскольку давно их не видел, а затем обратился к Клинию с такими словами: «Клиний, оба этих мужа, Евтидем и Дионисодор, мудры не малой, но великой мудростью: им ведомо все о войне, все, что надлежит знать стремящемуся стать стратегом, — строевой порядок, командование войсками и как обучиться вооруженной борьбе; могут они также научить человека защищать себя в судебных делах, если кто причинит ему несправедливость».

Однако они отнеслись пренебрежительно к этим моим словам; рассмеявшись, они обменялись между собою взглядом, и Евтидем сказал:

— Мы уже не занимаемся этим всерьез, Сократ, но лишь между делом.

А я, изумившись, молвил:

— Прекрасно же ваше занятие, если такие дела для вас лишь забава; скажите же мне, ради богов, в чем оно состоит, это великолепное искусство?

— Мы умеем оба, как мы считаем, лучше и скорее всех из людей прививать другим добродетель.

— О Зевс, — говорю я, — какое вы помянули дело! Как напали вы на такую находку? А я-то еще мыслил о вас, как только что говорил, что вы большие искусники биться во всеоружии. Так я про вас и высказывался. Ведь в ваш прежний приезд, помню я, вы провозглашали именно это. Но коль скоро вы теперь обладаете упомянутым новым знанием, будьте милостивы — я обращаюсь к вам просто как к богам — и имейте снисхождение к моим прежним словам. Однако смотрите, Евтидем и Дионисодор, правду ли вы сказали? Ведь не удивительно, что с трудом верится в столь великое притязание.

— Но будь уверен, Сократ, что все так и есть.

— Тогда, я считаю, вы благодаря этому достоянию гораздо более блаженные люди, чем Великий царь со всей его властью. Скажите мне только, собираетесь ли вы показать свое искусство, или же у вас другие замыслы?

— Да мы ведь именно ради того и прибыли — показать его и обучить ему всех, кто пожелает учиться.

— В том, что захотят все не обладающие этой мудростью, я вам ручаюсь; и первым буду я, затем, вот, Клиний, а вдобавок Ктесипп и все прочие, кто здесь есть, — сказал я, указывая на поклонников Клиния.

А они уже окружили нас плотным кольцом. Между тем Ктесипп сидел далеко от Клиния, и мне показалось, что когда Евтидем со мной разговаривал, склонившись вперед, он мешал ему лицезреть сидевшего между нами Клиния. Поэтому Ктесипп, желая смотреть на мальчика и вместе с тем стремясь послушать, о чем идет речь, первым подошел и стал прямо напротив нас. Следуя его примеру, и все остальные окружили нас — и поклонники Клиния, и друзья Евтидема и Дионисодора. Показав на них, я сказал Евтидему, что все готовы учиться; Ктесипп весьма охотно с этим согласился, и все прочие тоже и сообща попросили их показать силу своей мудрости.

Тут я сказал:

— Прошу вас, Евтидем и Дионисодор, изо всех сил угодить собравшимся, да и ради меня показать нам свое искусство. Ясно, что изложить его большую часть — дело нелегкое. Скажите мне, однако, вот что: вы можете сделать достойным человеком лишь того, кто уже убежден, что он должен у вас учиться, или также и того, кто вовсе в этом не убежден — потому ли, что он вообще не считает добродетель предметом, которому можно обучиться, или же потому, что не признает именно вас ее учителями? Объясните же тому, кто так считает: именно это ваше искусство призвано убедить его в том, что добродетели возможно научить и только у вас он ей обучится лучше всего, или это задача другого искусства?

— Нет, того же самого, Сократ, — откликнулся Дионисодор.

— Значит, вы, — сказал я, — из всех наших современников наиболее умело склоняете других к философии и к заботе о добродетели?

— Да, мы так полагаем, Сократ.

— Тогда отложите пока все другие доказательства и поясните нам именно этот вопрос: убедите вот этого юношу в том, что следует заниматься философией и заботиться о добродетели; этим вы очень угодите и мне, и всем здесь собравшимся. Ведь отрок этот попал именно в такие обстоятельства: я и все окружающие страстно желаем, чтобы он стал как можно более достойным человеком. Он — сын Аксиоха, сына Алкивиада-старшего, а ныне здравствующему Алкивиаду двоюродный брат, имя же ему — Клиний. Он молод, и, естественно, его юность внушает нам опасения, как бы кто-нибудь не опередил нас, не направил бы его ум на другое какое-то дело и тем самым не погубил. Итак, вы явились вовремя; если вы не возражаете, подвергните испытанию мальчика и побеседуйте с ним при нас.

После такой примерно моей речи Евтидем отвечал отважно и вместе с тем дерзко:

— Пустяки, Сократ, лишь бы молодой человек пожелал отвечать.

— Но, — сказал я, — к этому он привык. Все присутствующие часто обращаются к нему с вопросами и беседуют с ним, так что он бывает достаточно смел в ответах.

Как же мне получше описать тебе, мой Критон, все, что там было потом? Ведь нелегкое это дело — обстоятельно воспроизвести столь своенравную мудрость. Итак я, подобно поэтам, должен, приступая к рассказу, воззвать к Музам и Мнемосине. Начал же Евтидем, как мне помнится, следующим образом:

— Скажи мне, Клиний, те из людей, кто идет в обучение, — они мудрецы или невежды?

Мальчик же, услышав столь трудный вопрос, покраснел и бросил на меня недоумевающий взгляд. А я, видя его смущение, говорю:

— Мужайся, Клиний, отвечай смело то, что ты думаешь. Быть может, это принесет тебе величайшую пользу.

В это мгновение Дионисодор, наклонившись чуть-чуть к моему уху и улыбаясь во весь рот, молвил:

— Предсказываю тебе, Сократ, что бы ни ответил мальчик, он будет все равно опровергнут.

А пока он это говорил, Клиний уже отвечал, так что мне не удалось предупредить мальчика, чтобы он был осторожен, и он сказал, что учатся люди мудрые.

А Евтидем:

— Называешь ли ты кого-либо учителями или же нет?

Мальчик ответил утвердительно.

— Значит, учители — это учители учеников, как, например, кифарист и грамматик были учителями твоими и других мальчиков, вы же были учениками?

Клиний согласился.

— А разве не обстояло дело таким образом, что, когда вы учились, вы не знали того, чему обучались?

— Именно так, — сказал Клиний.

— Но были ли вы мудрыми, коль скоро не знали этого?

— Конечно, нет, — ответил тот.

— Значит, вы были не мудрыми, но невеждами?

— Разумеется.

— Следовательно, учась тому, чего вы не знали, вы учились, будучи невеждами?

Мальчик кивнул в знак согласия.

— Вот и получается, что учатся невежды, а не мудрецы, как ты это думаешь.

Когда он это сказал, все спутники Дионисодора и Евтидема, подобно хору, послушному команде своего наставника, зашумели и засмеялись, и раньше, чем мальчик как следует успел перевести дух, Дионисодор вмешался и сказал:

— Послушай, Клиний, когда учитель грамматики читает вам что-нибудь, кто из мальчиков запоминает прочитанное — тот, кто мудр, или же тот, кто невежествен?

— Тот, кто мудр, — отвечал Клиний.

— Следовательно, учатся мудрые, а вовсе не невежды и ты только что неверно ответил Евтидему.

Тут уже вовсю засмеялись и зашумели поклонники этих мужей, восхищенные их премудростью; мы же, остальные, молчали, пораженные. Евтидем, поняв, что мы поражены, дабы мы еще более выказали ему свое восхищение, не отпускает мальчика, но снова принимается его спрашивать и, подобно искусным плясунам, обращает к нему один и тот же вопрос то одной его, то другой стороной. Итак, он спросил:

— А учащиеся обучаются тому, что они знают, или же тому, чего не знают?

И снова Дионисодор зашептал мне:

— И здесь, Сократ, речь идет все о том же.

— О Зевс, — отвечал я, — уже и в первый раз нам это показалось великолепным.

— Все наши вопросы, — сказал он, — столь же настоятельны: от них не убежишь.

— Вот поэтому-то, — говорю я, — вас так и почитают ваши ученики.

Как раз в это время Клиний отвечал Евтидему, что ученики обучаются тому, чего они не знают. Тот же стал спрашивать его на прежний лад:

— Как же так? Разве ты не знаком с буквами?

— Знаком, — ответил Клиний.

— То есть со всеми?

Клиний ответил утвердительно.

— А когда кто-нибудь что-то произносит, разве он произносит не буквы?

Клиний согласился.

— Значит, он произносит нечто из того, что тебе известно, коль скоро ты знаешь все буквы?

И с этим он согласился.

— Что же, — возразил тот, — значит, ты не учишься тому, что тебе читают, а тот, кто не знаком с буквами, учится?

— Нет, — отвечал мальчик, — именно я учусь.

— Значит, — сказал Евтидем, — ты учишься тому, что знаешь, коль скоро ты знаешь все буквы.

Клиний согласился.

— А, следовательно, ты неправильно мне ответил.

И не успел Евтидем это промолвить, как Дионисодор, перехватив слово, как мяч, перебросил его обратно мальчику, говоря:

— Евтидем тебя обманывает, Клиний. Скажи мне: разве учиться не значит получать знание о том, чему ты учишься?

Клиний ответил утвердительно.

— А знать — разве это не то же самое, что уже обладать знанием?

Клиний подтвердил это.

— Следовательно, не знать — это значит не иметь знания?

Клиний снова с ним согласился.

— А получающие что-либо уже имеют что-то или не имеют?

— Нет, не имеют.

— А ведь ты признал, что к неимеющим относятся и незнающие?

Клиний кивнул в знак согласия.

— Значит, учащиеся относятся к получающим знание, а не к имеющим его?

Клиний согласился.

— Следовательно, обучаются незнающие, Клиний, а вовсе не те, кто знает.

Тут Евтидем в третий раз наскочил на молодого человека, стремясь как бы повалить его навзничь ловким приемом. Я же, почуяв, что мальчик совсем сбит с толку, и желая дать ему передышку, чтобы он полностью у нас не оробел, стал его убеждать, говоря:

— Клиний, не удивляйся кажущейся необычности этих речей. Быть может, ты не отдаешь себе отчета, что именно проделывают с тобою оба наших гостя; делают же они все то, что бывает при посвящении в таинства корибантов, когда совершается обряд возведения посвящаемого на престол. При этом бывают хороводные пляски и игры и тогда, когда ты уже посвящен. Сейчас оба они делают то же самое — водят вокруг тебя хоровод и как бы пляшут, играя, чтобы потом тебя посвятить. Вот и считай, что сейчас ты слышишь вступление к софистическим таинствам. Прежде всего, как говорит Продик, следует изучить правильность имен: это-то и показывают тебе наши гости, так как ты не знал, что словом «учиться» люди обозначают равным образом и познание какого-либо предмета в том случае, когда кто-либо поначалу не имел относительно него никакого знания, и дальнейшее развитие знания того же предмета, когда им уже обладают, как в своей деятельности, так и в рассуждениях. Правда, в этом случае больше подходит название «заниматься», чем «учиться», однако пользуются здесь и словом «учиться». От тебя же, как они показали, ускользнуло, что одно и то же имя

относится к людям противоположного состояния — и к знающим, и к невеждам. Примерно в этом же состоит существо их второго вопроса — когда они спрашивали тебя, учатся ли люди тому, чтó они знают, или тому, чтó им неизвестно. Такова игра познания — почему я и говорю, что они с тобой забавляются, — а игрою я именую это потому, что, если кто узнает множество подобных вещей или даже все их, он ничуть не лучше будет знать самый предмет — какова его суть, — а сумеет лишь забавляться с людьми, подставлять им ножку, используя различия имен, и заставлять их падать — так кто-нибудь смеется и развлекается, выдергивая скамейку из-под ног у намеревающихся сесть и глядя, как они падают навзничь. Вот и считай, что они с тобой пошутили. Но ясно, что после этого они предъявят тебе серьезные речи, а я предупрежу их, чтобы они заплатили мне обещанный долг. Они утверждали, что покажут нам увещевательное искусство; пока же, думается мне, они просто с тобой играли. Ну что ж, Евтидем и Дионисодор, пошутили, а теперь уж шутки в сторону; теперь покажите мальчику, как следует печься о мудрости и добродетели. Однако прежде я сам покажу вам, как я это разумею и что именно мне хотелось бы об этом услышать. Но если вам подумается, что делаю я это смешно и неискусно, не насмехайтесь надо мною: ведь лишь из стремления услышать вашу премудрость посмею я выступить перед вами без подготовки. Сдержитесь же и без смеха выслушайте меня, вы и ваши ученики. Ты же, сын Аксиоха, мне отвечай.

Стремимся ли все мы, люди, к благополучию? Или же это один из вопросов, которые, как я сейчас опасался, покажутся смешными? В самом деле, бессмысленно задавать подобный вопрос: кто, в самом деле, не хочет быть счастливым?

— Такого человека не существует, — отвечал Клиний.

— Пойдем дальше, — сказал я. — Коль скоро, однако, мы хотим быть счастливыми, каким образом мы можем этого достигнуть? Быть может, путем обладания многими благами? Или же этот вопрос еще наивнее? Ведь ясно, что дело обстоит именно так.

Клиний согласился.

— Но послушай, какие же бывают у нас блага из всего сущего? Или и на это ответить нетрудно и не нужен особо серьезный муж, чтобы это постичь? Любой ведь скажет нам, что быть богатым — это благо. Так ведь?

— Конечно, — ответил Клиний.

— Наверно, сюда же относится здоровье, красота и другие прекрасные телесные совершенства?

Клиний согласился.

— Ну а родовитость, власть и почести у себя на родине — ясно ведь, что это блага.

Клиний признал и это.

— Что же, — спросил я, — остается нам из благ? Быть рассудительным, справедливым и мужественным? Как ты считаешь, Клиний, во имя Зевса, правильно ли мы сделаем, причислив все это к благам, или же нет? Может быть, кто-нибудь станет нам возражать? Как тебе кажется?

— Это — блага, — отвечал Клиний.

— Ну, — сказал я, — а в каком кругу окажется у нас мудрость? Среди благ, или ты думаешь иначе?

— Среди благ.

— Подумай, не пропустили ли мы какое-либо из благ, достойное упоминания?

— Но мне кажется, мы ничего не пропустили, — отвечал Клиний.

Однако я, напрягши память, сказал:

— Клянусь Зевсом, мы едва не пропустили величайшее из благ!

— Какое же именно? — спросил он.

— Счастье, мой Клиний. Ведь все, даже самые неумные люди, утверждают, что это — величайшее благо.

— Ты прав, — сказал он.

Подумав еще раз, я добавил:

— А ведь мы едва не оказались в смешном положении перед гостями — и я и ты, сын Аксиоха.

— Каким это образом? — спросил он.

— А таким, что, назвав раньше благом счастье, мы сейчас снова заговорили об этом.

— Да как же так?

— Смешно ведь, когда положение, однажды уже выдвинутое, повторяешь снова и дважды утверждаешь одно и то же.

— Что, — спрашивает он, — ты имеешь в виду?

— Да ведь мудрость, — отвечал я, — и есть счастье, это известно любому ребенку.

Клиний выразил удивление: настолько он еще молод и простодушен. Я же, видя его изумление, сказал:

— Разве тебе неведомо, Клиний, что в мастерстве игры на флейте всего счастливее флейтисты?

Клиний согласился.

— А разве в деле написания и прочтения текстов не всего счастливее грамматики?

— Разумеется.

— Ну а что касается опасностей в море, неужели ты думаешь, что есть кто-либо счастливее в избежании их, чем, как правило, искусные кормчие?

— Нет, конечно.

— Ну а отправляясь на войну, с кем бы ты охотнее разделил опасности и успех — с искусным стратегом или с невежественным?

— С искусным.

— А болея, кому бы ты рискнул довериться — искусному врачу или неучу?

— Искусному.

— Следовательно, — сказал я, — ты считаешь, что больше счастья приносит сотрудничество с мудрым человеком, чем с неучем?

Он согласился.

— Значит, мудрость во всем несет людям счастье, ибо мудрость ни в чем не ошибается, но необходимо заставляет правильно действовать и преуспевать. Иначе она вовсе и не была бы мудростью.

В конце концов мы как-то так согласились, что в целом, если у кого налицо мудрость, тот не нуждается в другом счастье. А придя с ним к такому соглашению, я возобновил свои расспросы относительно нашей прежней договоренности, как обстоит с нею дело.

— Мы согласились, — сказал я, — что если у нас есть все блага, то мы тем самым благополучны и счастливы?

Он подтвердил это.

— Ну а счастливы мы благодаря наличным благам, если они приносят нам пользу или если не приносят?

— Если приносят, — отвечал он.

— А приносят они нам пользу лишь в силу обладания ими, даже если мы ими не пользуемся? Например, если бы у нас было много пищи, но мы бы не ели, или много питья, но мы бы не пили, — принесло бы нам это пользу?

— Конечно, нет, — отвечал он.

— Далее: если бы все мастера имели в своем распоряжении все необходимое для своего дела, но не пользовались этим, были бы они счастливы в силу

самого обладания тем, чтó нужно мастеру? Например, если бы плотник имел в своем распоряжении все необходимые инструменты и дерево, но не работал бы с ними, извлек бы он какую-то пользу из этого обладания?

— Ни в коем случае, — отвечал Клиний.

— Ну а если бы кто-нибудь обрел богатство и все блага, о которых мы сейчас говорили, но не пользовался бы всем этим, был бы он счастлив благодаря одному лишь обладанию благами?

— Конечно, нет, Сократ.

— Следовательно, желающему стать счастливым дóлжно не только обладать подобными благами, но и пользоваться ими, в противном случае это обладание не принесет никакой пользы.

— Истинная правда.

— Так, значит, Клиний, для того чтобы сделать кого-то счастливым, достаточно, чтобы он приобрел блага и пользовался ими?

— Мне кажется, да.

— Если он правильно пользуется ими, — спросил я, — или же неправильно?

— Нет, если правильно.

— Ты прекрасно отвечаешь, — промолвил я. — Совсем иное дело, кажется мне, если кто неправильно пользуется какой бы то ни было вещью или просто пренебрегает ею: в первом случае это зло, во втором — ни то ни другое. Не так ли мы скажем?

Он согласился.

— Далее, разве в работе по дереву и в применении его дóлжно для правильной обработки руководствоваться чем-либо иным, а не плотничьей наукой?

— Нет, именно ею, — ответил Клиний.

— Но ведь и при производстве утвари руководствуются наукой для правильной обработки?

Он согласился.

— Так ведь, — сказал я, — и при пользовании теми благами, что мы назвали первыми, — богатством, здоровьем и красотою — именно наука руководит правильным применением всего этого и направляет его или, может быть, что-то другое?

— Наука, — отвечал он.

— Значит, как видно, наука дает людям не только счастье, но и мастерство в любом приобретении и деле.

Он согласился.

— Но ради Зевса, — спросил я, — какая может быть польза в любом приобретении, если не хватает разума и мудрости? Разве извлечет какую-либо пользу человек, многое приобретший и многое совершающий, но лишенный ума? Не лучше ли при этом довольствоваться малым? Посмотри: разве, меньше делая, он не меньше совершит ошибок, а совершая меньше ошибок, не скорее избегнет неблагополучия, избегая же неблагополучия, разве он не избегает несчастья?

— Разумеется, избегает, — сказал Клиний.

— Ну а кто предпочитает действовать меньше — бедный или богатый?

— Бедный, — ответил он.

— А слабый или сильный?

— Слабый.

— Если он в почете находится или в бесчестье?

— В бесчестье.

— Ну а какой человек действует меньше — мужественный и мудрый или же трус?

— Трус.

— Значит, это свойство человека праздного, а не деятельного?

Он согласился.

— И медлительного, а не быстрого, а также подслеповатого и тугого на ухо, а не человека с острым зрением и тонким слухом?

Во всем этом мы согласились друг с другом.

— В целом же, Клиний, — сказал я, — как представляется, все то, что мы раньше назвали благами, не потому носит это имя, что по самой своей природе является таковым, но вот почему: если этими вещами руководит невежество, то они — большее зло, чем вещи противоположные, причем настолько большее, насколько сильнее они подчиняются руководящему началу, выступающему как зло; если же их направляют разумение и мудрость, то они скорее будут добром; само же по себе ни то ни другое ничего не стоит.

— Похоже, — заметил он, — что дело обстоит именно так, как ты говоришь.

— Какой же вывод сделаем мы из сказанного? Не тот ли, что из всех остальных вещей ничто не есть ни добро, ни зло, а вот из этих двух — мудрости и невежества — первая есть благо, второе же — зло?

Он согласился.

— Давай же, — сказал я, — рассмотрим все остальное. Поскольку мы все стремимся к счастью и, как оказалось, мы счастливы тогда, когда пользуемся вещами, причем пользуемся правильно, а правильность эту и благополучие дает нам знание, дóлжно, по-видимому, всякому человеку изо всех сил стремиться стать как можно более мудрым. Не так ли?

— Так, — подтвердил он.

— И если человек в этом убежден, он должен перенимать от отца мудрость, а не деньги, и от воспитателей, и от прочих друзей, а также от тех, что именуют себя поклонниками, — от чужеземных гостей и сограждан, прося и умоляя поделиться с ним мудростью; и ничего нет позорного, Клиний, и предосудительного в том, чтобы ради этого быть рабом и служить и поклоннику, и любому другому человеку, поскольку это значит служить прекраснейшую службу — стремиться и желать стать мудрым. Или ты так не думаешь? — спросил его я.

— Мне кажется, ты великолепно сказал, — отвечал он.

— Особенно, Клиний, — продолжал я, — если мудрости можно научиться, а она не приходит к людям сама собою: последнее у нас с тобой еще не рассмотрено, и мы пока не пришли на этот счет к соглашению.

— Но мне кажется, Сократ, что можно ей научиться.

А я, обрадовавшись, сказал:

— Поистине прекрасно ты говоришь, благороднейший из мужей, и оказываешь мне услугу, избавив от длинного рассмотрения этого вопроса — можно ли или нельзя научиться мудрости. Теперь же, поскольку ты считаешь, что ей можно научиться и что она одна делает человека блаженным и счастливым, не будешь же ты отрицать, что необходимо философствовать и что ты сам намерен этим заняться?

— Разумеется, Сократ, — сказал он, — это самое подобающее занятие.

И я, с удовольствием это слыша, сказал:

— Вот каков, Дионисодор и Евтидем, образчик желанного мне увещевательного слова, хотя, быть может, оно бесхитростно, тяжеловесно и растянуто. Вы же либо покажите нам то же самое, пустив в ход свое искусство, либо, если вам это не нравится, преподайте мальчику урок по порядку, начиная с того места, где я остановился, — нужно ли ему приобретать всякое знание, или существует единственное, овладев которым человек будет

достойным и счастливым, и какое именно. Как я сказал с самого начала, нам очень важно, чтобы юноша этот стал мудрым и добродетельным.

Такова была моя речь, Критон. После этого я стал внимательно наблюдать за тем, что будет дальше, следя, каким образом продолжат они рассуждение и с чего начнут свой призыв к юноше упражняться в мудрости и добродетели. Итак, старший из них, Дионисодор, первый начал свою речь, мы же, все остальные, поглядывали на него, немедленно ожидая услышать какие-то удивительные слова. Так и случилось: ибо муж этот поразительное повел рассуждение, и тебе, Критон, стоит его выслушать, потому что то было побуждение к добродетели.

— Скажи мне, Сократ, — молвил он, — и вы, все остальные, утверждающие, что стремитесь одарить мудростью этого юношу, говорите ли вы это в шутку или серьезно и взаправду испытываете такое желание?

Тут я решил, что они раньше подумали, будто мы шутили, когда просили их обоих побеседовать с мальчиком, и потому поддразнивали их, а не хранили серьезность; и, помыслив так, я еще раз подтвердил, что мы относимся к этому делу на удивление серьезно.

А Дионисодор в ответ:

— Смотри, Сократ, не отрекись потом от того, что сейчас сказал.

— Я уже предусмотрел это, — возразил я, — и никогда от этого не отрекусь в будущем.

— Так, значит, — сказал он, — вы утверждаете, будто хотите, чтобы он стал мудрым?

— Очень хотим.

— А в настоящее время, — спросил он, — мудр Клиний или же нет?

— Ну уж об этом-то он помалкивает, ему ведь не свойственно хвастовство.

— Но вы-то, — сказал он, — хотите, чтобы он стал мудрым и не был невежественным?

Мы согласились.

— Значит, вы хотите, чтобы он стал тем, чем он сейчас не является, и чтобы таким, каков он сейчас есть, он впредь уже никогда не был.

Услышав это, я пришел в замешательство, он же, подметив мое смущение, продолжал:

— Так разве, желая, чтобы он впредь не был тем, что он есть сейчас, вы не стремитесь его, как кажется, погубить? Хороши же такие друзья и поклонники, которые изо всех сил желают гибели своего любимца!

Но тут Ктесипп, услышав это, вознегодовал из-за любимого мальчика и поднял голос:

— Фурийский гость, — сказал он. — Если бы это не было чересчур неучтиво, я бы тебе ответил: «Погибель на твою голову!» Что это ты вздумал ни с того ни с сего взвести на меня и на других такую напраслину, о которой, по-моему, и молвить-то было бы нечестиво, — будто я желаю погибели этому мальчику!

— Как, Ктесипп, — вмешался тут Евтидем, — ты считаешь, что возможно лгать?

— Да, клянусь Зевсом, — отвечал тот, — если только я не сошел с ума.

— А в каком случае — если говорят о деле, о котором идет речь, или если не говорят?

— Если говорят, — отвечал тот.

— Но ведь если кто говорит о нем, то он называет не что иное из существующего, как то, о чем он говорит?

— Что ты имеешь в виду? — спросил Ктесипп.

— Ведь то, о чем он говорит, является одним из существующего, отдельным от всего прочего.

— Разумеется.
— Значит, тот, кто говорит об этом, говорит о существующем?
— Да.
— Но ведь тот, кто говорит о существующем, говорит сущую правду. Так и Дионисодор, коль скоро он говорит о существующих вещах, говорит правду, а вовсе не клевещет на тебя.
— Да, — отвечал Ктесипп. — Но тот, Евтидем, кто говорит подобные вещи, говорит о том, чего нет.
А Евтидем на это:
— Разве то, чего нет, — это не то, что не существует?
— Да, то, что не существует.
— И дело обстоит разве не так, что то, чего нет, нигде не существует?
— Нигде.
— Возможно ли, чтобы кто-нибудь — кем бы он ни был — так воздействовал на это, чтобы создать его — это нигде не существующее?
— Мне кажется, невозможно, — отвечал Ктесипп.
— Так что же, когда ораторы говорят в Народном собрании, разве они ничего не делают?
— Нет, делают, — отвечал тот.
— Но раз они что-то делают, значит, и что-то создают?
— Да.
— Следовательно, говорить — это значит что-то делать и создавать?
Ктесипп согласился.
— Значит, никто не говорит о несуществующем: ведь при этом он что-то делает, а ведь ты признал, что ни для кого невозможно создать несуществующее; вот по твоему слову и выходит, что никто не произносит лжи и, если Дионисодор говорит, он говорит об истинно существующем.
— Клянусь Зевсом, Евтидем! — воскликнул Ктесипп. — Говорит-то он некоторым образом о существующем, но в неправильном смысле.
— Что ты имеешь в виду, Ктесипп? — спросил Дионисодор. — Не то ли, что существуют люди, называющие вещи своими именами?
— Да, добропорядочные люди и те, что говорят правду.
— Но разве, — возразил тот, — хорошее не бывает хорошим, а дурное — дурным?
Ктесипп сказал, что бывает.
— А ты признаешь, что хорошие люди называют вещи своими именами?
— Признаю.
— Значит, хорошие люди говорят дурно о дурном, раз они все называют своими именами.
— Да, клянусь Зевсом, — отвечал тот, — и даже очень дурно, когда речь идет о дурных людях. И ты поостережешься быть в числе этих последних, если меня послушаешься, дабы хорошие люди не говорили о тебе дурно.
— Но людях высоких они говорят высоким слогом, а о горячих говорят горячо?
— В высшей степени так, — отвечал Ктесипп. — А о холодных людях они говорят холодно, как и о прохладных их рассуждениях.
— Бранишься ты, Ктесипп, — бросил Дионисодор, — да, бранишься.
— Нет, клянусь Зевсом, — отвечал тот, — я не бранюсь, потому что люблю тебя и по-дружески наставляю и пытаюсь убедить никогда не выступать против меня так грубо, утверждая, будто я желаю гибели тем, кого ценю превыше всего.
А я, поскольку мне показалось, что они слишком резко друг против друга настроены, шутливо обратился к Ктесиппу со словами:
— Ктесипп, мне кажется, нам надо принять от наших гостей их речи, коль

скоро они желают их нам подарить, и мы не должны спорить с ними из-за имен. Если им дано так губить людей, что из дурных и неразумных они могут сделать достойных и благоразумных, то сами ли они изобрели это или от другого кого научились такому уничтожению и порче, с помощью которых они, разрушив скверного человека, воскрешают его хорошим, если они это умеют (а ведь ясно, что умеют: они заявили, что их недавно обретенное искусство состоит в том, чтобы делать дурных людей хорошими), то уступим им в этом: пусть они погубят нам мальчика и сделают его разумным, а также и всех нас. Если же вы, молодые, боитесь, то пусть опасность коснется меня, как это бывает с карийцами; ведь, поскольку я стар, я готов рискнуть и предоставить себя нашему Дионисодору, как колхидской Медее. Пусть он погубит меня и, если хочет, сварит живьем или сделает другое что-либо со мной по желанию, лишь бы только я стал хорошим.

А Ктесипп на это:

— Я и сам готов, Сократ, предоставить себя гостям — пусть, если им это угодно, сдирают с меня шкуру еще неистовей, лишь бы эта шкура не оказалась у меня потом пустым мешком, как шкура Марсия, а наполнилась добродетелью. Хотя Дионисодор считает, что я на него сержусь, это не так; но я противоречу, как мне кажется, его неблаговидным речам, направленным против меня. А ты, благородный Дионисодор, не считай противоречие бранью: брань — это нечто совсем иное.

А Дионисодор на это:

— Ты строишь свои рассуждения так, как если бы противоречие в самом деле существовало?

— Само собой разумеется, — отвечал Ктесипп, — и даже более того. А ты, Дионисодор, думаешь, что противоречие не существует?

— Но ведь ты не сумел бы мне показать, — возразил тот, — что когда-либо слышал, как один противоречит другому.

— Правда твоя, — молвил Ктесипп. — Но вот сейчас я это слышу и показываю тебе Ктесиппа, противоречащего Дионисодору.

— Ты можешь отстоять это свое заявление?

— Разумеется, — сказал Ктесипп.

— Так как же? — спросил тот. — Для каждой существующей вещи есть свои слова?

— Конечно.

— Слова ли о том, что каждая вещь существует или же нет?

— О том, что существует.

— Если ты помнишь, Ктесипп, — сказал тот, — мы только что показали, что никто не говорит о том, чего не существует: никто ведь не может выявить в слове то, что не существует.

— Ну и что же?! — воскликнул Ктесипп. — Разве от этого мы меньше противоречим друг другу — я и ты?

— А если, — возразил тот, — мы оба говорим об одном и том же, то мы противоречим друг другу или, скорее, утверждаем относительно этого одно и то же?

Ктесипп подтвердил, что одно и то же.

— А если бы ни один из нас, — сказал Дионисодор, — не говорил об этом деле, разве противоречили бы мы друг другу? Ведь, скорее, никто из нас двоих о нем бы и не вспомнил.

И с этим Ктесипп согласился.

— Ну а когда я веду речь относительно этого дела, ты же — иную речь, об ином деле, — противоречим ли мы друг другу в этом случае? Или же я говорю о некоем деле, а ты о нем не говоришь вовсе? А может ли противоречить говорящему тот, кто не говорит?

Тут Ктесипп онемел. Я же, подивившись этим словам, спросил:

— Что ты имеешь в виду, Дионисодор? Не в первый раз, но от многих и часто слышал я это рассуждение и всякий раз удивлялся. Ведь и ученики Протагора всячески пользовались им, и старшее поколение тоже. Мне же оно кажется странным и ниспровергающим как другие рассуждения, так и само себя. Но я полагаю, что лучше всего убедишь меня в его истинности именно ты. Значит, ложь произнести нельзя (ведь именно в этом сила данного рассуждения, не так ли?) и говорящий может либо говорить правду, либо молчать?

Дионисодор подтвердил это.

— Но если невозможно произнести ложь, то, по крайней мере, можно иметь ложное мнение?

— Нет, невозможно и это, — отвечал он.

— Значит, вообще не существует ложного мнения? — спросил я.

— Не существует, — отвечал он.

— И нет ни невежества, ни невежественных людей? Разве невежество — если бы оно существовало — заключалось бы не в том, чтобы иметь ложное мнение о вещах?

— Разумеется, в этом, — сказал он.

— Но его не существует, — подсказал ему я.

— Нет, — подтвердил он.

— Ты ведешь эту речь, Дионисодор, ради красного словца, из какой-то причуды или в самом деле считаешь, что среди людей нет невежд?

— А ты, — сказал он, — меня опровергни.

— Что же получается, по твоим словам, что возможно опровержение, в то время как никому не дано лгать?

— Нет, невозможно, — вмешался Евтидем.

— Но разве вот сейчас, — спросил я, — Дионисодор не потребовал, чтобы я его опровергнул?

— Как можно требовать то, чего не существует? Ты разве требуешь?

— Да я, Евтидем, — говорю, — не очень-то смыслю во всех этих великолепных тонкостях, ведь я тугодум. Быть может, я и нескладно спрошу тебя, но уж ты меня извини. Взгляни: если нельзя ни лгать, ни иметь ложного мнения, ни быть невежественным, то разве мыслимо ошибаться, делая что-то? Ведь при этом тому, кто действует, невозможно ошибаться в том, что он делает? Разве не это вы утверждаете?

— Да, разумеется, — отвечал он.

— Вот это и есть, — сказал я, — неприятный вопрос. Коль скоро мы, действуя, говоря и размышляя, никогда не ошибаемся, то вы-то, ради Зевса, — если все это так — чему явились сюда учить? Разве вы не сказали недавно, что лучше всех из людей преподаете добродетель тем, кто желает учиться?

— Вот ведь, Сократ, — подхватил Дионисодор, — какой ты отсталый человек — сущий Кронос, раз ты сейчас вспоминаешь самые первые наши слова — чуть ли не прошлогодние, с тем же, что мы сейчас говорим, не знаешь, что и делать!

— Да, — отвечал я, — уж очень трудны ваши речи. Оно и понятно: ведь какие мудрецы эти речи держат! Вот и последние твои слова очень трудно истолковать: что это значит, Дионисодор, «не знаешь, что и делать»? Видимо, что я не в состоянии опровергнуть Евтидема? Ибо, скажи, какой еще смысл может иметь это твое выражение — «не знаешь, что и делать с этими речами»?

— Но вот с твоими-то речами, — возразил он, — совсем не трудно что-то сделать. Отвечай же.

— Как, Дионисодор?! — говорю. — Раньше, чем ты сам мне ответил?

— Так ты не станешь отвечать? — спрашивает он.

— Да разве это справедливо?

— Разумеется, справедливо, — ответствовал он.

— На каком же основании? — возразил я. — Видно, на том, что ты явился к нам как великий знаток рассуждений и тебе ведомо, когда нужно отвечать, а когда нет? И сейчас ты ничегошеньки не отвечаешь, потому что уверен — это не нужно?

— Болтаешь, — возразил он, — и не заботишься об ответе. Но, достойнейший мой, будь добр, отвечай, коли уж ты признал меня мудрецом!

— Надо, видно, послушаться: похоже, что это необходимо. Ты ведь здесь верховодишь. Спрашивай же.

— Считаешь ли ты, что мыслящие существа мыслят, имея душу, или они ее лишены?

— Мыслят существа, имеющие душу.

— Ну а знаешь ли ты речь, которая имела бы душу?

— Клянусь Зевсом, нет.

— Почему же ты недавно спрашивал, какой смысл в моем выражении?

— Да почему же еще, как не ошибаясь, по своей тупости? А может быть, я не ошибся и верно сказал, утверждая, что речи имеют смысл? Так как же — ошибся я или нет? Если я не ошибся, ты не опровергнешь меня, хоть ты и мудрец, и не сообразишь, что делать с моим словом; если же я ошибся, то и тут ты не прав, поскольку утверждаешь, что ошибаться невозможно. И это я возражаю вовсе не на то, о чем ты говорил в прошлом году. Но, — продолжал я, — похоже, Дионисодор и Евтидем, что наше рассуждение топчется на месте и снова, как и раньше, ниспровергает само себя, а ваше искусство бессильно помочь этой беде, хоть оно и поразительно по точности выражений.

Сказал тут Ктесипп:

— Дивны речи ваши, мужи фурийские или хиосские, или по каким другим местам и как еще вы бы ни хотели именоваться! До чего же вам нипочем нести такой вздор!

Но я, убоявшись, что возникнет ссора, снова стал успокаивать Ктесиппа, сказав:

— Ктесипп, говорю тебе то же самое, что я говорил сейчас Клинию: ты не знаешь мудрости наших гостей — сколь она удивительна. Но они не хотят показать нам ее всерьез и околдовывают нас, подражая Протею, египетскому софисту. Мы же давайте уподобимся Менелаю и не отпустим этих мужей до тех пор, пока они не обнаружат перед нами серьезную свою суть: думаю, что, когда они заговорят по существу, они явят нам нечто прекрасное; будем же просить их и убеждать и умолять нам это явить. А я со своей стороны собираюсь снова им объяснить, каким образом, согласно моей просьбе, они должны для меня это сделать. Попытаюсь начать с того, на чем я остановился ранее, и пройти это все, насколько смогу, по порядку, дабы из снисхождения к моему усердию и серьезности вызвать серьезность и с их стороны. Ты же, Клиний, — продолжал я, — напомни мне, на чем мы тогда остановились. Как мне кажется, вот на чем: мы пришли к выводу, что необходимо философствовать. Не так ли?

— Да, — отвечал он.

— Философия же — это приобретение знания; как по-твоему? — спросил я.

— Да, — отвечал он.

— Какое же мы собираемся приобрести знание, если правильно к этому приступить? Не то ли, попросту говоря, что принесет нам пользу?

— Несомненно, — сказал он.

— Ну а принесло бы нам какую-то пользу уменье обнаруживать, обходя землю, большие залежи золота?

— Быть может, — отвечал он.

— Но ведь перед этим, — возразил я, — мы установили, что ничего бы не выгадали, даже если бы без хлопот и раскопок у нас в руках оказалось все золото; и если бы мы даже умели превращать в золото скалы, это знание не имело бы для нас никакой цены. Ведь коли бы мы не знали, как использовать золото, то ясно, что от него не было бы никакой пользы. Припоминаешь ли? — спросил я.

— Конечно, — отвечал он, — припоминаю.

— Точно так же, видимо, и от любого другого знания не будет никакой пользы — ни от уменья наживаться, ни от врачебного искусства, ни от какого иного, если кто умеет что-либо делать, пользоваться же сделанным не умеет. Разве не так?

Клиний согласился.

— Даже если бы существовало уменье делать людей бессмертными, но мы не знали бы, как этим бессмертием пользоваться, и от этого не было бы никакой пользы, — если только данный вопрос надо решать на основе того, в чем мы ранее согласились.

Все это он подтвердил нам.

— Следовательно, прекрасный мой мальчик, — продолжал я, — мы нуждаемся в таком знании, в котором сочеталось бы уменье что-то делать и уменье пользоваться сделанным.

— Это ясно, — отвечал он.

— Значит, как видно, нам вовсе не нужно становиться искусными в изготовлении лир и сноровистыми в подобном уменье. Ведь здесь искусство изготовления и искусство применения существуют порознь, хотя и относятся к одному и тому же предмету, ибо искусство изготовления лир и искусство игры на них весьма отличаются друг от друга. Не так ли?

Он согласился.

— Точно так же не нуждаемся мы в искусстве изготовления флейт: ведь и здесь такое же положение.

Он выразил согласие.

— Но, во имя богов, — сказал я, — если мы изучим искусство составления речей, то именно приобретение этого искусства сделает нас счастливыми?

— Я этого не думаю, — отвечал Клиний, схватив мою мысль.

— А как ты можешь это обосновать? — спросил я.

— Я знаю некоторых составителей речей, не умеющих пользоваться собственными речами, которые сами они сочинили, подобно тому как изготовители лир не умеют пользоваться лирами. В то же время есть другие люди, умеющие пользоваться тем, что первые приготовили, хотя сами приготовить речи не умеют. Ясно, что и в деле составления речей искусство изготовления — это одно, а искусство применения — другое.

— Мне кажется, — сказал я, — ты достаточно веско доказал, что составление речей — это не то искусство, обретя которое человек может стать счастливым. А я уж подумал, что здесь-то и явится нам знание, которое мы давно ищем. Ведь мне и сами эти мужи, сочинители речей, кажутся премудрыми, и искусство их — возвышенным и волшебным. Да и не удивительно: оно — как бы часть искусства заклинаний и лишь немного ему уступает. Только искусство заклинателей — это завораживание гадюк, тарантулов, скорпионов и других вредных тварей, а также недугов, а искусство сочинителей речей — это завораживание и заговор судей, народных представителей и толпы. Или ты думаешь, — спросил я, — иначе?

— Нет, я думаю то же, что ты говоришь, — отвечал он.

— Так к чему же, — спросил я, — мы еще обратимся? К какому искусству?

— Что-то я не соображу, — отвечал он.

— Но, — вставил я, — кажется, я нашел!

— Что же это? — спросил Клиний.

— Мне представляется, — отвечал я, — что искусство полководца более чем какое-либо другое, если им овладеть, может сделать человека счастливым.

— А я так не думаю.

— Почему? — спросил я.

— Да ведь оно напоминает искусство охоты — только на людей.

— Ну и что же? — спросил я.

— Никакое охотничье искусство, — отвечал он, — не идет далее того, чтобы схватить, изловить. А после того как дичь, за которой охотятся, схвачена, звероловы и рыбаки уже не знают, что с нею делать, но передают свою добычу поварам; а геометры, астрономы и мастера счета, которые тоже ведь охотники, ибо не создают сами свои задачи, чертежи и таблицы, но исследуют существующие, — они (поскольку не знают, как этим пользоваться, а занимаются лишь охотой), если только не совсем лишены разума, передают диалектикам заботу об использовании своих находок.

— Значит, прекраснейший и мудрейший Клиний, вот как обстоит дело?

— Конечно. И стратеги, — продолжал он, — таким же точно образом, когда захватят какой-либо город или военный лагерь, передают их государственным мужам, ибо сами они не умеют воспользоваться тем, что захватили, наподобие того как ловцы перепелов передают их тем, кто умеет перепелов откармливать. И если нам необходимо искусство, которое, сделав какое-то приобретение, создав что-либо или изловив, само же и умеет этим воспользоваться, и такое искусство сделает нас счастливыми, то надо искать какое-то иное искусство, не полководческое.

Критон. Что ты говоришь, Сократ? Этот юнец мог произнести такие слова?

Сократ. А ты не веришь этому, Критон?

Критон. Клянусь Зевсом, нет. Я думаю, что, если он такое сказал, он не нуждается в обучении ни у Евтидема, ни у кого-либо еще из людей.

Сократ. Но, быть может, во имя Зевса, это молвил Ктесипп, а я просто запамятовал?

Критон. Какой там Ктесипп!

Сократ. Но в одном я уверен: ни Евтидем, ни Дионисодор этого не сказали. Однако, милый Критон, быть может, это произнес кто-то более сильный из присутствующих? Ведь я слышал эти слова, в этом я уверен.

Критон. Да, клянусь Зевсом, Сократ, мне кажется, это был кто-то из более сильных, и намного. Но после того какое еще искусство вы рассмотрели? И нашли вы или не нашли то, ради чего предприняли изыскание?

Сократ. Где же, дорогой мой, найти! Наоборот, мы оказались в очень смешном положении: подобно детишкам, гоняющимся за жаворонками, мы всякий раз думали, что уже схватили то или другое из знаний, они же все ускользали из наших рук. Стоит ли тут вдаваться в подробности? Когда мы дошли до царского искусства и стали исследовать, доставляет ли оно кому-либо счастье, то, подобно заблудившимся в лабиринте, подумали было, что мы уже у самого выхода; и вдруг, оглянувшись назад, мы оказались как бы снова в самом начале пути, заново испытав нужду в том, с чего начались наши искания.

— Как же это случилось с вами, Сократ?

— Сейчас скажу. Показалось нам, что государственное и царское искусство — это и есть то, что мы ищем.

— Ну и что же?

— Именно этому искусству, подумали мы, и военное дело, и другие искусства передоверяют руководить тем, что сами они создают, — единственному знающему, как всем этим пользоваться. Нам показалось очевидным, что это именно то, чего мы искали; как раз это искусство, думалось

нам, причина правильной деятельности в государстве, и именно оно, как говорится в ямбах Эсхила, единственное стоит у государственного кормила, всем управляя и повелевая всем творить одну пользу.

Критон. Но разве не верно показалось вам это, Сократ?

Сократ. Ты рассудишь сам, Критон, если соблаговолишь послушать меня. После того, что было достигнуто нами ранее, мы снова принялись за рассмотрение примерно так: «Ну а царское искусство, руководящее всем, само-то оно что-нибудь для нас производит? Или ничего? — Несомненно, — сказали мы друг другу, — производит». Разве ты не был бы того же мнения, Критон?

Критон. Конечно, был бы.

Сократ. А что бы ты назвал в качестве его произведения? Ответь, например: если бы я спросил тебя, что производит врачебное искусство, руководящее всем, чем оно руководит, разве ты не назвал бы здоровье?

Критон. Да, разумеется.

Сократ. Ну а ваше искусство — земледелие, руководя всем тем, чем оно руководит, что именно производит? Разве ты не скажешь, что оно добывает для нас из земли пищу?

Критон. Да, скажу.

Сократ. Ну а царское искусство, руководя всем, чем оно руководит, что производит? Не приводит ли тебя этот вопрос в некоторое смущение?

Критон. Да, клянусь Зевсом, Сократ.

Сократ. Точно так же и нас, Критон. Но ведь, насколько ты знаешь, если оно — то самое, какое мы ищем, оно должно приносить пользу.

Критон. Несомненно.

Сократ. Не должно ли оно доставлять нам некое благо?

Критон. Непременно, Сократ.

Сократ. Благо, которое, как мы согласились с Клинием, должно быть не чем иным, как неким знанием.

Критон. Да, ты это говорил.

Сократ. Но другие дела, которые кто-то мог бы счесть задачей государственного искусства, — их ведь множество: например, делать граждан богатыми, свободными и умиротворенными — все это оказалось ни благом, ни злом. Искусство это должно делать нас мудрыми и передавать нам знание, коль скоро оно хочет быть полезным и делать людей счастливыми.

Критон. Да, так. И вы тогда на этом и сошлись, как следует из твоего рассказа.

Сократ. Значит, царское искусство делает людей мудрыми и достойными?

Критон. А что этому мешает, Сократ?

Сократ. Но всех ли и во всем делает оно достойными? И может ли оно передать всякое знание — и сапожничье, и плотничье, и любое другое?

Критон. Нет, Сократ, этого я не думаю.

Сократ. Ну а какое же знание может оно передать? И какую мы извлечем из этого знания пользу? Ведь оно не должно быть творцом ни одного из тех дел, что не плохи и не хороши, и не должно передавать никакого иного знания, кроме себя самого. Так давай же определим, что это за знание и какую мы могли бы извлечь из него пользу. Может, если тебе угодно, Критон, скажем, что это то знание, с помощью которого мы сделаем других достойными людьми?

Критон. Да, несомненно.

Сократ. А в чем они будут у нас достойными и полезными? Быть может, они сделают такими других? А те, другие, еще других? А в каком именно отношении они достойные люди, это нам никак не становится ясным, потому что названные нами дела мы отнесли к государственному искусству, но

все, что мы сказали, весьма напоминает пословицу «Коринф — сын Зевса», и нам снова недостает стольких же слов и даже гораздо большего их числа, для того чтобы узнать, какое именно знание сделает нас счастливыми.

Критон. Да, клянусь Зевсом, Сократ, в ужасном оказались вы тупике!

Сократ. Вот я и сам, Критон, когда попал в это трудное положение, на все лады стал молить обоих наших гостей, словно они Диоскуры, призывая их спасти нас — меня и мальчика — от этой лавины слов и, отнесясь к этому с полной ответственностью, совершенно серьезно нам показать, чтó это за наука, изучая которую мы бы достойно прожили оставшуюся часть жизни.

Критон. Ну и как? Пожелал вам это показать Евтидем?

Сократ. Как же иначе! И повел он, мой друг, весьма высокомерно такую речь:

— Должен ли я научить тебя, Сократ, знанию, относительно коего вы давно недоумеваете, или же показать, что ты им уже обладаешь?

— Блаженный ты человек! — отвечал я. — И это в твоих силах?

— Несомненно, — подтвердил он.

— Покажи же, во имя Зевса, — попросил я, — что я им уже обладаю: ведь это гораздо легче для меня, чем учиться в преклонном возрасте.

— Отвечай же мне, — сказал он, — есть ли что-нибудь, что ты знаешь?

— Конечно, — отвечал я, — я знаю многие вещи, но малозначительные.

— Этого достаточно, — говорит он. — А считаешь ли ты возможным, чтобы какое-либо существо не было тем, что оно есть?

— Нет, клянусь Зевсом!

— Ну а ты ведь, — молвил он, — что-то знаешь?

— Да, — подтвердил я еще раз.

— Значит, коль скоро ты знаешь, ты человек знающий?

— Да, знающий то, что я знаю.

— Это не имеет значения: коль скоро ты человек знающий, разве ты не должен в силу необходимости знать всё?

— Нет, клянусь Зевсом, — отвечал я, — ведь многого я не знаю.

— Но если ты чего-то не знаешь, ты будешь человеком незнающим.

— Не знающим лишь то, что мне неизвестно, — отвечал я.

— Но не делает ли это тебя менее знающим? А недавно ты сказал, что ты знающий. И таким образом ты, как таковой, одновременно и существуешь и не существуешь в одном и том же отношении.

— Что ж, Евтидем, — возразил я, — ты, как говорится, за словом в карман не лезешь. Но как же это поможет мне найти то знание, которое мы ищем? Быть может, я найду его в том смысле, что невозможно быть и не быть одним и тем же, и если я знаю что-либо, одно, то тем самым я знаю все: ведь не могу же я быть одновременно и знающим и незнающим, — а коль скоро я знаю все, значит, я обладаю и тем самым знанием? Вот, значит, что ты утверждаешь, и в этом-то и состоит твоя мудрость?

— Ты сам себя уличил, Сократ, — отвечал он.

— А с тобой, Евтидем, — спросил я, — разве не случалось чего-либо подобного? Я-то ведь все стерпел бы вместе с тобой и с задушевным другом моим Дионисодором и не очень бы возмущался. Скажи мне: с обоими вами разве не бывало, что одно из сущего вы знали, другое же — нет?

— Никогда, Сократ, не бывало, — отвечал Дионисодор.

— Что вы имеете в виду? — спросил я. — Быть может, вы ничего не знаете?

— Как бы не так! — отозвался он.

— Значит, вы всё знаете, коль скоро знаете что-либо?

— Всё, — отвечал он. — И ты так же, если знаешь что-либо одно, знаешь всё.

— Великий Зевс! — воскликнул я. — О каком чуде ты говоришь и сколь великое возвещаешь благо! Так и другие люди либо всё знают, либо ничего?

— Конечно. Ведь невозможно, чтобы одно они знали, а другое нет и одновременно были бы знающими и незнающими.

— Ну а все-таки? — переспросил я.

— Все, — отвечал он, — знают всё, если они знают что-либо одно.

— Но ради богов, Дионисодор, — взмолился я, — теперь-то мне ясно, что вы говорите серьезно (еле-еле удалось мне от вас этого добиться!); итак, вы в самом деле знаете всё — и плотничье ремесло, и сапожничье?

— Конечно, — отвечал он.

— И накладывать швы из жил вы умеете?

— И тачать сапоги, клянусь Зевсом, — отвечал он.

— Ну а такие вещи — например, сосчитать, сколько звезд в небе или песка на дне морском?

— Разумеется, — подтвердил он. — Или ты думаешь, что мы в этом не признáемся?

Тут Ктесипп не выдержал.

— Ради Зевса, Дионисодор, — сказал он, — дайте мне такое доказательство этих слов, чтобы я поверил в их истинность.

— Какое же мне дать доказательство? — возразил Дионисодор.

— А вот: знаешь ли ты, сколько зубов у Евтидема, а Евтидем — сколько их у тебя?

— Не довольно ли тебе знать, — отвечал Дионисодор, — что нам известно решительно всё?

— Нет, не довольно; скажите нам лишь это одно и докажите, что вы говорите правду. И если каждый из вас скажет, сколько у другого зубов, и после того, как мы сосчитаем, вы окажетесь знатоками, мы поверим вам и во всем остальном.

Почувствовав насмешку, они не уступили в этом Ктесиппу, ограничившись утверждением, что знают все вещи, о которых он спрашивал их в отдельности. А Ктесипп кончил тем, что совершенно откровенно стал спрашивать их обо всем на свете, вплоть до вещей уж совсем непристойных, — знают ли они их; те же два храбреца шли напролом, утверждая, что знают, — ни дать ни взять кабаны, прущие прямо на нож, так что я и сам, Критон, побуждаемый недоверием, в конце концов спросил, умеет ли Дионисодор плясать.

А он:

— Ну конечно, умею, — говорит.

— Но уж само собой, — возразил я, — ты не можешь кувыркаться на остриях мечей и вертеться колесом — в твоем-то возрасте! Ведь не столь далеко зашел ты в своей премудрости.

— Нет ничего, — отвечал он, — чего бы мы не умели.

— Но, — спросил я, — вы только теперь всё знаете или вам всегда всё было известно?

— Всегда, — отвечал он.

— И когда детьми были, и даже новорожденными, вы тоже всё знали?

Оба в один голос подтвердили это.

— Но нам это кажется невероятным.

А Евтидем в ответ:

— Тебе это кажется невероятным, Сократ?

— Всё, за исключением того, что вы, на мой взгляд, мудрецы.

— Но если ты пожелаешь мне отвечать, — сказал он, — я покажу, что и тебе свойственно признаваться во всех этих чудесах.

— Да я с радостью приму такое доказательство. Если я сам не знал, что

мудр, ты же докажешь, что я все знаю и знал всегда, выпадет ли за всю мою жизнь более счастливый случай?

— Отвечай же, — сказал он.

— Спрашивай, я буду отвечать.

— Итак, Сократ, — начал он, — ты знаешь что-либо или нет?

— Знаю, конечно.

— А знающим ты являешься благодаря тому, чем ты познаёшь, или по какой-то другой причине?

— Благодаря тому, чем я познаю. Ведь, полагаю, ты имеешь в виду душу? Или же нет?

— И тебе не стыдно, Сократ? На вопрос ты отвечаешь вопросом!

— Хорошо, — возразил я, — но как же мне поступать? Я буду делать так, как ты мне велишь. Когда я не понимаю, чтó ты от меня хочешь, ты все же велишь мне отвечать, не переспрашивая тебя?

— Да ведь что-то ты усваиваешь, — сказал он, — из того, что я говорю?

— Да, конечно, — отвечал я.

— Так на то и отвечай, чтó ты усвоил.

— Как же так? — возразил я. — Если ты, спрашивая, имеешь в виду одно, я же восприму это по-другому и соответствующим образом стану тебе отвечать, тебя удовлетворит такой несуразный ответ?

— Меня-то да, — сказал он, — тебя же, я думаю, нет.

— Так не стану же я, Зевс свидетель, отвечать, — возразил я, — пока все в точности не пойму.

— Ты никогда не отвечаешь, хоть и прекрасно все понимаешь, потому что ты болтун и донельзя отсталый человек!

И я понял, что он зол на меня за то, что я расчленяю выражения, в то время как он хотел поймать меня в словесные силки. Тут я вспомнил о Конне: он ведь тоже сердится на меня всякий раз, как я ему не уступаю, и перестает заботиться обо мне, словно я какой-то тупица. А так как я задумал поступить в обучение и к Евтидему, то порешил, что необходимо ему уступить, дабы он не отказал мне, сочтя меня бестолковым учеником. Итак, я сказал:

— Пусть будет по-твоему, Евтидем, если ты того хочешь. Ты ведь во всех отношениях умеешь рассуждать лучше, чем я, человек простой и неискусный. Спрашивай же сначала.

— Отвечай же, — начал он, — сызнова: познаешь ли ты чем-либо то, что ты познаешь, или нет?

— Разумеется, познаю, — отвечал я, — а именно душою.

— Ты опять, — сказал он, — предвосхищаешь вопрос! Я ведь не спрашиваю тебя, чем именно ты познаешь, а лишь познаешь ли чем-то.

— Снова, — говорю, — по неотесанности я ответил больше должного. Но прости мне это: теперь-то уж я отвечу просто, что познаю чем-то то, что я познаю.

— А всегда ли, — спросил он, — ты познаешь одним и тем же или то одним, то другим?

— Всегда, — говорю, — когда я познаю, то одним и тем же.

— Да перестанешь ли ты вставлять лишнее?! — вскричал он.

— Но как бы нас не подвело это «всегда».

— Если это и подведет кого-либо, — сказал он, — то не нас, а только тебя! Но отвечай: всегда ли ты познаешь одним и тем же?

— Всегда, — отвечал я, — если уж нужно исключить это «когда».

— Значит, ты всегда познаешь одним и тем же. А познавая всегда, ты одно познаешь тем, чем познаешь, а другое — другим или все познаешь одним и тем же?

— Одним и тем же, — отвечал я, — познаю в целом все то, что я познаю.

— Вот-вот! — воскликнул он. — Опять такая же вставка!

— Ну, хорошо, — отозвался я, — я исключу «то, что я познаю».

— Да не исключай ты ничего, — сказал он, — ведь я ничего от тебя не требую! Но отвечай мне: можешь ли ты познавать «все в целом», если не познаешь всего?

— Это было бы дивом! — возразил я.

А он в ответ:

— Теперь можешь вставлять все, что хочешь: ведь ты признался, что знаешь все.

— Что ж, — говорю, — если «то, что я познаю» не имеет никакого значения, значит, я знаю все.

— Итак, ты признал, кроме того, что всегда познаешь одним и тем же то, что ты познаешь, — когда бы ты ни познавал и что бы тебе ни было угодно: ведь ты согласился, что всегда познаешь и вместе с тем — всё. Значит, ясно, что и будучи ребенком ты все знал, и при рождении, и при зачатии, а также и раньше, чем ты явился на свет, раньше возникновения неба и земли ты знал все в целом, коль скоро ты всегда знал. И, клянусь Зевсом, — воскликнул он, — ты всегда будешь всё знать, если я того захочу!

— Так захоти этого, высокочтимый Евтидем, — попросил я, — коль скоро ты молвишь правду. Но я не вполне поверю в эту твою возможность, если только тебе не подсобит в этом присутствующий здесь Дионисодор, твой брат. В этом случае ты, быть может, и покажешься на это способным. Скажите же мне оба, — продолжал я, — вот что (во всем прочем я не смогу с вами, людьми столь диковинной мудрости, спорить и утверждать, будто я не все знаю, в то время как вы говорите противное): смогу ли я настаивать, Евтидем, будто я знаю, что достойные люди несправедливы? Скажи же, знаю я это или не знаю?

— Конечно, ты это знаешь, — отвечал он.

— Что именно я знаю? — спросил я.

— Что достойные люди не несправедливы.

— Разумеется, я это давным-давно знаю. Но спрашиваю я не об этом, а о том, откуда я взял, что достойные люди — несправедливы?

— Ниоткуда, — ответствовал Дионисодор.

— Значит, я этого не знаю, — заключил я.

— Ты разрушаешь все рассуждение, — обратился Евтидем к Дионисодору. — Ведь окажется у нас, что он чего-то не знает, и выйдет, что он одновременно и знающий и незнающий.

Дионисодор покраснел.

— Но ты-то что при этом думаешь, Евтидем? — спросил я. — Не кажется ли тебе, что прав твой брат — он, всеведущий?

— Ведь я — брат Евтидема, — живо подхватил Дионисодор.

А я на это:

— Брось это, милейший, пока Евтидем не покажет мне, что я знаю, будто достойные люди — несправедливы, и не мешай этому моему познанию.

— Ты увиливаешь, Сократ, — возразил Дионисодор, — и не желаешь отвечать.

— Естественно, — сказал я. — Ведь я слабее каждого из вас, так не могу я не бежать от вас обоих! Мне ведь далеко до Геракла, а и он не был в силах сражаться с гидрой — настоящей софисткой, которая, когда снимали одну голову с ее рассуждения, выпускала вместо нее, пользуясь своей мудростью, много новых, — а также с неким раком, другим софистом, недавно приплывшим, как мне кажется, прямо из моря: поскольку этот рак досаждал ему своими речами и укусами слева, он позвал на помощь своего

племянника Иолая, и тот ему крепко помог. Мой же Иолай [Патрокл], если придет, только испортит дело.

— Отвечай же, — вставил тут Дионисодор, — раз уж ты сам затянул эту песню: был ли Иолай больше Геракловым племянником, чем твоим?

— Да уж самое лучшее для меня, Дионисодор, — возразил я, — ответить тебе! Ты ведь не оставишь свои вопросы, — я почти в этом уверен, — и будешь сердиться и мне мешать, не желая, чтобы Евтидем научил меня той премудрости.

— Так отвечай же, — настаивал он.

— Итак, я отвечаю, что Иолай был племянником Геракла; моим же, как мне кажется, не был ни в коей мере. Ведь отцом его не был мой брат Патрокл, но был Ификл, близкий ему по имени брат Геракла.

— А Патрокл, — спросил он, — твой брат?

— Разумеется, — отвечал я, — но по матери, не по отцу.

— Значит, он и брат тебе и не брат.

— Не со стороны отца, милейший, — отвечал я. — Его отцом был Хэредем, моим же — Софрониск.

— Отцом-то был, — говорит он, — и Софрониск и Хэредем?

— Конечно, — отвечаю, — Софрониск — моим, Хэредем — его.

— Значит, — говорит он, — Хэредем отличается от отца?

— От моего, — отвечаю.

— Следовательно, он был отцом, отличным от отца? Или же ты подобен камню?

— Боюсь, — отвечал я, — как бы по твоей милости я и в самом деле не показался камнем. Себе же я таким не кажусь.

— Значит, ты отличаешься от камня?

— Конечно, отличаюсь.

— То есть, отличаясь от камня, ты сам — не камень? И, отличаясь от золота, ты сам — не золото?

— Это так.

— Значит, и Хэредем, отличаясь от отца, сам не может быть отцом.

— Похоже, что он и впрямь не отец, — отвечал я.

— Если же, с другой стороны, — подхватил тут Евтидем, — Хэредем — отец, то Софрониск, отличаясь от отца, не является отцом, и у тебя, Сократ, нет отца.

Тут вмешался Ктесипп.

— А разве с вашим отцом, — сказал он, — не произошло того же самого? Ведь он отличен от моего отца?

— Вовсе нет, — отвечал Евтидем.

— Значит, он с моим отцом — одно и то же?

— Да, одно и то же.

— Я бы с этим не согласился. Но, Евтидем, мне ли он только отец или и прочим людям?

— И прочим людям также, — отвечал тот. — Или ты думаешь, что один и тот же человек, будучи отцом, может не быть отцом?

— Я и в самом деле хотел бы так думать, — отвечал Ктесипп.

— Как же так? — возразил Евтидем. — То, что является золотом, будет не золотом? Или тот, кто есть человек, не будет человеком?

— Да нет же, Евтидем, — отвечал Ктесипп. — Как говорится, не громозди на заплату заплату. Ведь чудны́е вещи ты говоришь — будто твой отец также отец всем людям.

— Но это верно, — говорит тот.

— А только ли людям, — спросил Ктесипп, — или также лошадям и всем прочим животным?

— Всем животным, — отвечал тот.
— И мать твоя — мать всем животным?
— И мать.
— И морским ежам, — спросил Ктесипп, — она также мать?
— Да, и твоя мать — тоже.
— И значит, ты — брат телят, щенят и поросят?
— И ты тоже.
— А вдобавок отцом твоим будет кабан или пес?
— И твоим также.
— Ты тотчас же, — вмешался Дионисодор, — если станешь мне отвечать, с этим согласишься, Ктесипп. Скажи мне, есть у тебя пес?
— Да, и очень злой, — отвечал Ктесипп.
— А щенята у него есть?
— Есть, тоже очень злые.
— Этот пес, значит, им отец?
— Сам видел, — отвечал Ктесипп, — как он покрыл суку.
— Ну что же, разве это не твой пес?
— Конечно, мой, — отвечает.
— Следовательно, будучи отцом, он твой отец, так что отцом твоим оказывается пес, а ты сам — брат щенятам.

И снова Дионисодор, не дав Ктесиппу произнести ни звука, продолжил речь и сказал:

— Ответь мне еще самую малость: бьешь ты этого пса?

А Ктесипп, рассмеявшись:

— Да, — говорит, — клянусь богами! Ведь не могу же я прибить тебя.
— Значит, ты бьешь своего отца?
— Нет, гораздо справедливее было бы, если бы я прибил вашего отца, которому взбрело в голову взрастить таких мудрецов сыновей. Но, верно, Евтидем, — продолжал Ктесипп, — немалыми благами попользовался от этой вашей мудрости ваш отец, он же и отец щенят?
— Однако ни он не нуждается во многих благах, Ктесипп, ни ты сам.
— И ты, Евтидем, тоже не нуждаешься? — спросил тут Ктесипп.
— Мало того, и никто из людей. Скажи мне, Ктесипп, считаешь ли ты благом для больного пить лекарство, когда он в том нуждается, или это представляется тебе не благом? Или когда кто-нибудь идет на войну, быть вооруженным лучше, чем выступать безоружным?
— Думаю, что да, — отвечал Ктесипп, — хотя и ожидаю, что ты нас чем-нибудь огорошишь.
— Да, в наилучшем виде, — промолвил тот. — Но отвечай: коль скоро ты признаёшь, что пить лекарство — благо для человека, когда он в этом нуждается, и, значит, этого добра надо пить по возможности больше, то ему будет хорошо, если кто-нибудь разотрет и намешает ему целый воз эллебора?

А Ктесипп отвечал:

— Да, очень хорошо, если пьющий это лекарство будет ростом с дельфийское изваяние.
— Значит, и на войне, коль скоро это благо — иметь оружие, надо иметь как можно больше копий и щитов, ведь это же благо?
— Разумеется, — отвечал Ктесипп. — А ты этого не думаешь, Евтидем? По-твоему, достаточно одного щита и одного копья?
— По-моему, да.
— И ты бы так вооружил, — возразил Ктесипп, — и Гериона и Бриарея? Я-то думал, ты более искусный боец в тяжелом вооружении — и ты, и твой дружок.

Евтидем тут промолчал. А Дионисодор, возвращаясь к тому, на что Ктесипп уже отвечал, спросил его:

— Тебе и золото, значит, кажется благом?

— Конечно, и очень большим, — отвечал Ктесипп.

— Что ж, разве ты не думаешь, что блага надо иметь всегда и везде?

— Безусловно, — отвечал тот.

— Значит, ты признаешь, что золото — это благо?

— Уже признал ведь, — отвечал тот.

— Значит, его нужно иметь повсюду, и особенно — в себе самом? И счастливейшим был бы тот человек, который имел бы три таланта золота в желудке, один талант — в черепе и по золотому статеру в каждом глазу?

— Да ведь рассказывают же о скифах, Евтидем, — молвил тут Ктесипп, — в точности как ты сейчас говорил о родителе-псе, что достойнейшими и счастливейшими из них считаются те, у кого много золота в черепах, а еще удивительнее, что и пьют они из своих собственных позолоченных черепов, держа собственные головы в руках и заглядывая им внутрь.

— Ну а смотрят-то и скифы, и все прочие люди, — спросил Евтидем, — на то, что им доступно видеть или недоступно?

— Конечно, на то, что доступно.

— Значит, и ты также?

— И я.

— А видишь ты наши плащи?

— Да.

— Значит, им доступно видеть.

— Восхитительно! — воскликнул Ктесипп.

— Ну и что же дальше? — спросил Евтидем.

— Ничего. А ты, возможно, такой простак, что не веришь, будто плащи видят? Но мне кажется, Евтидем, что ты спишь наяву, и, коли возможно, чтобы говорящий не говорил, так ты именно это и делаешь.

— А разве невозможно, — вмешался Дионисодор, — молчащему говорить?

— Никоим образом, — отвечал Ктесипп.

— И говорящему — молчать?

— Еще менее того, — отвечал он.

— А когда ты говоришь о камнях, о дереве, о железе, разве ты говоришь не о молчащем?

— Вовсе нет, наоборот: когда я бываю в кузницах, железо, как говорится, вопит и издает прегромкие звуки, если к нему притрагиваются. А ты, со своей премудростью, этого не знал и сказал ерунду. Но вы мне все-таки покажите, как это возможно — говорящему молчать.

Тут мне показалось, что Ктесипп из-за своего любимца чересчур увяз в споре.

— Но разве, — сказал Евтидем, — когда ты молчишь, это молчание относится не ко всему?

— Ко всему, — отвечал Ктесипп.

— Значит, ты молчишь и о говорящем, если только то, что говорится, относится ко всему.

— Как так? — спросил Ктесипп. — Разве всё не молчит?

— Конечно, нет, — отвечал Евтидем.

— Но тогда, почтеннейший, всё говорит?

— Да, всё говорящее.

— Однако, — возразил Ктесипп, — я спрашиваю не об этом, но о том, говорит ли всё или молчит.

— Ни то ни другое, а вместе с тем и то и другое, — подхватил здесь Дионисодор. — Уверен, что ты не извлечешь ничего для себя из этого ответа.

Но Ктесипп, по своей привычке громко захохотав, сказал:

— Евтидем, твой братец, внеся двусмысленность в рассуждение, поражен насмерть!

А Клиний смеялся и радовался, и Ктесипп почувствовал, что силы его удесятерились. Мне же показалось, что этот ловкач Ктесипп перенял у них собственный их прием: ведь никто другой из ныне живущих людей не обладает подобной мудростью. И я сказал:

— Что же ты, Клиний, смеешься над столь важными и прекрасными вещами?

— Так, значит, Сократ, тебе все-таки известна какая-то прекрасная вещь? — вставил тут Дионисодор.

— Известна, Дионисодор, и не одна, а многие.

— Но вещи эти отличны от прекрасного или они — то же самое, что прекрасное?

Тут я всем своим существом почувствовал затруднение и подумал, что это мне поделом: не надо было произносить ни звука; однако я отвечал, что прекрасные вещи отличны от прекрасного самого по себе: в каждой из них присутствует нечто прекрасное.

— Так, значит, если около тебя присутствует бык, то ты и будешь быком, а коль скоро я нахожусь около тебя, то ты — Дионисодор?

— Нельзя ли поуважительней, — сказал я.

— Но каким же образом одно, присутствуя в другом, делает другое другим?

— И это тебя затрудняет? — возразил я; теперь я уже попробовал подражать мудрости этих двух мужей, настолько я ее жаждал.

— Как же не затрудняться и мне, и всем прочим людям в том, чего нет на свете?

— Что ты говоришь, Дионисодор? Прекрасное не прекрасно и безобразное не безобразно?

— Да, — отвечал он, — если так мне кажется.

— А тебе так кажется?

— Конечно, и даже очень.

— Значит, одно и то же — это одно и то же, а другое — это другое? Ведь конечно же другое не может быть одним и тем же; думаю, и ребенку ясно, что другое не может не быть другим. Но ты, Дионисодор, нарочно это опустил: мне кажется, что, как мастера колдуют над тем, что им положено обработать, так и вы великолепно отрабатываете искусство рассуждения.

— А знаешь ли ты, — сказал он, — что подобает делать каждому из мастеров? И прежде всего, кому подобает ковать?

— Знаю, конечно, — кузнецу.

— А заниматься гончарным делом?

— Гончару.

— А кто должен забивать скот, свежевать и, нарубив мясо на мелкие куски, жарить его и варить?

— Повар, — отвечал я.

— Значит, если кто-нибудь делает то, что ему надлежит, он поступает правильно?

— Безусловно.

— А повару, как ты утверждаешь, надлежит убой и свежевание? Признал ты это или же нет?

— Признал, — отвечал я, — но будь ко мне снисходителен.

— Итак, ясно, — заявил он, — если кто, зарезав и зарубив повара, сварит его и поджарит, он будет делать то, что ему подобает; и если кто перекует кузнеца или вылепит сосуд из горшечника, то он будет делать лишь надлежащее.

— Великий Посейдон! — воскликнул я. — Теперь ты увенчал свою мудрость! Но будет ли когда-нибудь так, что она станет моею собственной?

— А признаешь ли ты ее, Сократ, — возразил он, — если она станет твоею?

— Коль ты того пожелаешь, — отвечал я, — ясно, что признаю.

— Как? — спросил он. — Ты думаешь, что знаешь свое?

— Да, если ты не возражаешь (ведь начинать нужно с тебя, а кончать вот им — Евтидемом).

— Итак, — сказал он, — считаешь ли ты своим то, что тебе подвластно и чем ты можешь пользоваться, как тебе угодно? Например, считаешь ли ты, что тебе принадлежит вол или мелкий скот, который ты можешь продать, подарить или принести в жертву любому из богов по выбору? И то, чем ты не можешь распорядиться подобным образом, ты ведь не считаешь своим?

А я, чувствуя, что из всех этих вопросов вынырнет нечто прекрасное, и сгорая от желания поскорее его услышать, говорю:

— Безусловно, дело обстоит именно так: только подобные вещи и могут считаться моими.

— Ну а животными, — сказал он, — ты называешь то, что имеет душу?

— Да, — отвечал я.

— А ты признаешь, что из животных лишь те твои, в отношении которых тебе позволено делать все то, что я сейчас перечислил?

— Признаю.

Выдержав с весьма ироническим видом паузу, как если бы он обдумывал нечто значительное, Дионисодор спросил:

— Скажи мне, Сократ, есть ли у тебя родовой Зевс?

А я, заподозрив, к чему именно он клонит свою речь, сделал беспомощную попытку вывернуться, подобно дичи, пойманной в сеть, и бросил рывком:

— Нету, Дионисодор!

— Злополучный же ты человек и вовсе не похож на афинянина, коли у тебя нет ни родовых богов, ни святынь, ни чего-либо другого прекрасного и достойного.

— Позволь, Дионисодор, — возразил я, — не богохульствуй и не учи меня уму-разуму. Есть у меня и семейные, и родовые святыни и все прочее в том же роде, что имеют другие афиняне.

— Значит, у других афинян, — молвил он, — нет родового Зевса?

— Ни у кого из ионян, — отвечал я, — нет такого бога-покровителя — ни у тех, кто выселился из нашего города, ни у нас самих; покровитель наш — Аполлон, через род Иона. Зевса же мы не именуем «Родовым», но «Оградителем» и «Фратрием», и Афину также «Фратрией».

— Однако довольно, — прервал меня Дионисодор. — Похоже, что у тебя есть и Аполлон, и Зевс, и Афина.

— Несомненно, — отвечал я.

— Так разве боги эти не твои? — говорит он.

— Нет, они мои родоначальники и повелители.

— Но ведь твои же, — возразил он. — Или ты не признал, что они принадлежат тебе?

— Признал, — отвечаю. — Куда ж мне деваться?

— Но, — говорит он, — разве эти боги — не живые существа? Ведь ты признал живыми существами всех тех, кто имеет душу. А эти боги разве не имеют души?

— Имеют, — отвечал я.

— Значит, они — животные?

— Животные, — отвечаю.

— А из животных, — говорит он, — ты тех признал своими, которых ты

волен дарить, продавать и приносить в жертву тому из богов, какому тебе заблагорассудится?

— Да, я это признал, — говорю. — Вижу, Евтидем, что нет у меня пути к отступлению.

— Так иди же вперед, — говорит он, — и отвечай: когда ты признаёшь, что Зевс и все остальные боги — твои, ты тем самым считаешь, что волен их продавать, дарить и всячески использовать по своему разумению, как и других животных?

А я, Критон, как бы пораженный насмерть этим рассуждением, остался безгласен. Но Ктесипп, желая прийти мне на помощь, воскликнул:

— Геракл меня побери! Да это чудо что за рассуждение!

А Дионисодор на это:

— Так что же, Геракл — это «тебя побери» или «тебя побери» — это Геракл?

И Ктесипп отвечал:

— Великий Посейдон! Потрясающие слова! Отступаюсь: эти мужи непобедимы.

Тут уже, милый Критон, не было ни одного из присутствующих, кто бы не превозносил в похвалах этих мужей и их рассуждение: все смеялись, рукоплескали и восторгались до изнеможения. До сих пор при каждом метком слове поднимали ужасный шум лишь поклонники Евтидема, теперь же зашумели чуть ли не сами колонны Ликея, радуясь за этих двух мужей! Я и сам был в таком настроении, что готов был признать, будто никогда не видывал людей столь премудрых, и, совершенно покоренный их мудростью, принялся их восхвалять и прославлять в таких словах:

«О вы, блаженно одаренные столь удивительным свойством и сумевшие выполнить столь великое дело так проворно и в такой малый срок! В ваших речах, Евтидем и Дионисодор, содержится много прекрасного, но великолепнее всего то, что вам нет никакого дела до многих людей, весьма уважаемых и, по-видимому, значительных, а вы думаете лишь о тех, кто подобен вам. Уверен, что речи вроде ваших любезны лишь немногим людям, похожим на вас, другие же о них столь низкого мнения, что, я знаю, более стыдились бы опровергать с их помощью собеседников, чем быть опровергнуты сами. Есть в ваших речах еще одна черта — дружелюбие и благожелательность: когда вы утверждаете, что не существует никаких прекрасных и достойных вещей, ничего белого и ничего другого в том же роде, да и вообще никаких различий между вещами, вы просто-напросто зашиваете людям рты (впрочем, вы и сами это признаете); но поскольку это касается не только других, но, по-видимому, и вас самих, это становится очень приятным и крадет у ваших речей их явную непривлекательность. Самое же главное — ваши рассуждения таковы и так искусно изобретены, что в самый небольшой срок научают любого человека: я наблюдал это и на примере Ктесиппа — ведь он прямо с места научился вам подражать. Это умение быстро преподать — прекрасная черта вашего ремесла, однако она неудобна для публичных выступлений с рассуждениями; если бы вы меня послушались, вы воздержались бы от речей перед толпой, а не то, быстро выучившись вашему делу, эти люди не почувствуют к вам благодарности. Лучше всего вам рассуждать между собою; если же у вас будет слушатель, то пусть лишь такой, который заплатит вперед. То же самое, по зрелом размышлении, вы посоветуете и своим ученикам — никогда не вести рассуждений ни с кем из людей, кроме как с вами и между собою. Ты ведь понимаешь, Евтидем, что ценны редкие вещи, самая же дешевая вещь — вода, хоть она и превосходна, по выражению Пиндара. Но, — заключил я, — примите все же в обучение меня и нашего Клиния».

После этой речи, мой Критон, и краткого обмена словами мы удалились. Так смотри же начни посещать школу этих двух мужей, ведь они уверяют, что могут обучить любого, кто заплатит деньги, причем ни природные свойства, ни возраст им не помеха; а еще важнее тебе узнать, что, по их мнению, даже и деловая занятость не может служить препятствием любому с налета воспринять их премудрость.

Критон. Конечно, Сократ, я внимательный слушатель и с радостью чему-нибудь поучился бы, но боюсь, что я один из тех, непохожих на Евтидема, о которых ты сказал, что они с большей радостью позволяют опровергать себя подобными речами, чем сами опровергают других. И хотя смешно было бы мне наставлять тебя уму-разуму, все же я хочу сообщить тебе то, что я слышал. Знай же: один из покинувших вас после беседы подошел ко мне во время моей прогулки — муж, почитающийся весьма мудрым, из тех, кто особенно искусны в судебных речах, — и молвил:

— Критон, ты не слушаешь этих мудрецов?

— Нет, клянусь Зевсом, — отвечал я. — Я не сумел пробиться сквозь толпу, чтобы послушать.

— И однако, — возразил тот, — стоило бы это сделать.

— Зачем же? — спрашиваю.

— Чтобы услышать рассуждения мужей, искуснейших ныне в такого рода речах.

А я в ответ:

— Ну а как они показались тебе?

— Да не иначе, — отвечал он, — как всегда, когда слушаешь людей подобного сорта — болтливых и придающих мнимую серьезность никчемным вещам. (Вот прямо так он мне это сказал.)

— Однако, — возразил я, — ведь милое это дело — философия.

— Да чем же, — говорит, — почтеннейший, оно мило? Самое никчемное дело, и, если бы ты оказался там, я уверен, тебе было бы очень стыдно за своего приятеля: уж очень он был нелеп в своем стремлении пойти в обучение к людям, совершенно не задумывающимся над своими словами и имеющим на все готовые возражения. А ведь они, как я тебе сейчас сказал, ходят нынче в сильнейших. Но, Критон, — продолжал он, — их дело — пустое, и люди, занимающиеся таким делом, пусты и смешны».

Мне же, Сократ, показалось, что само дело ошибочно порицают и он и другие, кто этим занимается; но он правильно порицал стремление рассуждать с такими людьми перед лицом целой толпы.

Сократ. Ах, Критон! Удивительны подобные люди. Не знаю, что тебе и сказать. А тот, кто подошел к тебе и порицал философию, — из каких он? Из тех ли, кто искусны в судебных препирательствах, какой-нибудь оратор, или же он сам посылает таких ораторов в суд, сочиняя для них речи, с помощью которых они участвуют в тяжбах?

Критон. Да нет, клянусь Зевсом, он не оратор; полагаю, он никогда даже не появлялся в суде. Но говорят, что он очень хорошо понимает судебное дело — клянусь Зевсом — и весьма искусные сочиняет речи.

Сократ. Теперь понимаю. Я и сам только что хотел сказать о подобных людях. Это те, Критон, кого Продик называет пограничными между философом и политиком: они воображают себя мудрейшими из всех и вдобавок весьма значительными в глазах большинства, причем никто не мешает им пользоваться у всех доброй славой, кроме тех, кто занимается философией. Поэтому они думают, что если ославят философов как людей никчемных, то уж бесспорно завоюют у всех награду за победу в мудрости. Ведь они считают себя поистине великими мудрецами, но, когда терпят поражение в частных беседах, сваливают вину за это на последователей Евтидема. Естественно,

что они считают себя мудрецами, ибо в меру заимствуют у философии, в меру — у политики, и делают это на вполне достаточном основании: следует-де насколько положено приобщаться к тому и другому; при этом, оставаясь вне опасностей и споров, они пользуются плодами мудрости.

Критон. Ну и как, Сократ? Кажется тебе, дело они говорят? Ведь в их словах есть все-таки какая-то видимость истины.

Сократ. Но на самом деле, Критон, здесь больше видимости, чем истины. Ведь нелегко убедить их в том, что и люди, и все прочие вещи, расположенные на грани неких двух [начал] и причастные к ним обоим, когда находятся посредине между благом и злом, оказываются хуже блага и лучше зла; те, что слагаются из двух разнородных благ, хуже каждого из них в том, в отношении чего каждое из них хорошо; и лишь те, что слагаются из двух разнородных зол и расположены посредине между ними, лучше каждого из двух зол, к которым они причастны. Итак, если философия — это благо и политическая деятельность — тоже, однако в различных отношениях, те, кто причастен к ним обеим и находятся посредине между ними, болтают вздор, ибо они ниже и той и другой; если же одна из них — благо, а другая — зло, то они хуже представителей одной из них и лучше представителей другой. Наконец, если и то и другое — зло, то лишь в этом случае они правы, в противном же случае — никогда. Но я не думаю, чтобы они признали как то и другое злом, так и одно из них добром, а другое — злом. На самом деле, будучи причастны к тому и другому, они ниже и философии и политики во всем том, в чем та и другая заслуживают внимания, и, занимая поистине третье место, претендуют, однако, на первое. Надо простить им это поползновение и не сердиться на них, однако следует считать их такими, каковы они есть: ведь нужно почитать всякого, кто заявляет, что он хоть как-то печется о разуме, и кто мужественно проводит в жизнь свое дело.

Критон. Но вот, Сократ, как я всегда тебе говорил, меня заботят мои сыновья, и я недоумеваю, что же мне с ними делать? Младший еще очень мал, но Критобул уже возмужал и нуждается в руководителе. И знаешь, когда я с тобой беседую, мне начинает представляться безумием, что я, во всем остальном проявив столько старания о детях — и в смысле брака, чтобы они родились от благороднейшей матери, и в отношении состояния, чтобы дать им побольше средств, — о воспитании их вдруг не позабочусь! Но когда я смотрю на кого-либо из тех, кто берется воспитывать людей, я всякий раз бываю поражен, и все они представляются мне при ближайшем рассмотрении весьма странными, так что скажу тебе откровенно: не приложу ума, как мне склонить мальчика к философии.

Сократ. Милый Критон, разве тебе неведомо, что к любому делу большинство людей непригодно и ничего не стоит, серьезных же людей и во всех отношениях стоящих очень мало? Не кажутся ли тебе прекрасными делами гимнастика, торговля, риторика, стратегия?

Критон. Конечно.

Сократ. Ну а разве ты не замечаешь, что большинство людей, берущихся за эти дела, достойны лишь презрения?

Критон. Да, клянусь Зевсом, ты говоришь сущую правду.

Сократ. Так что ж, из-за этого ты и сам оставишь все занятия и сыновей не будешь к ним приучать?

Критон. Нет, Сократ, это не дело.

Сократ. Вот, Критон, и не поступай так, как не следует, но, махнув рукой на тех, кто подвизается в философии, — достойные они люди или плохие — хорошенько попытай само дело и, если оно покажется тебе негодным, отвращай от него любого, а не только своих сыновей; если же оно явится тебе таким, каким я его считаю, смело принимайся за него и в нем упражняйся, как говорится «и сам, и дети твои».

Протагор, или Софисты

Разговаривающие лица:

СОКРАТ, ДРУГ СОКРАТА, ГИППОКРАТ, ПРОТАГОР, АКЛИВИАД, КАЛЛИЙ, КРИТИЙ, ПРОДИК, ГИППИЙ

Друг. Откуда взялся ты, Сократ? Но что и спрашивать? Верно, с ловли Алкивиадовой красоты? Я недавно видел его и, признаюсь, он показался мне очень красивым мужчиной, да, Сократ, мужчиной, который, между нами будь сказано, уже обрастает и бородой.

Сократ. Так что ж из этого? Разве ты не одобряешь Гомера, по словам которого, нам особенно нравится тот возраст, когда у юноши начинает пробиваться пушок на бороде, как теперь у Алкивиада?

Друг. Да что мне в том? Ведь правда, что ты сейчас от него? Каково же расположен к тебе этот молодой человек?

Сократ. Мне-то показалось, хорошо, особенно ныне, потому что он много за меня говорил и мне помогал. Я точно сейчас от него, но вот что странное хочу сказать тебе: находясь вместе с ним, я не обращал на него и внимания, даже забыл, что он со мною.

Друг. Что ж бы это сделалось с вами? Уж не встретил ли ты в нашем городе кого-нибудь прекраснее Алкивиада?

Сократ. Да и много прекраснее.

Друг. Что ты говоришь? Афинянина или иностранца?

Сократ. Иностранца.

Друг. Откуда он?

Сократ. Из Абдеры.

Друг. И этот иностранец так красив, что показался тебе прекраснее сына Клиния?

Сократ. Почему же, добрый друг мой, самому мудрому не казаться самым красивым?

Друг. А! Так ты встретился у нас с каким-нибудь мудрецом?

Сократ. Даже с мудрейшим человеком нашего времени, если считаешь таким Протагора.

Друг. Что ты говоришь? Протагор приехал?

Сократ. Еще третьего дня.

Друг. И ты сейчас с ним беседовал?

Сократ. Да, очень много говорил и слушал.

Друг. Перескажи же нам вашу беседу, если ничто не препятствует тебе. Вели встать этому мальчику и садись на его место.

Сократ. Пожалуй, и останусь благодарным, если будете меня слушать.

Друг. А мы останемся благодарными, если расскажешь.

Сократ. Стало быть — обоюдное одолжение. Слушайте же.

Рано поутру в прошлую ночь крепко постучался палкой в дверь моей

квартиры Гиппократ, сын Аполлодора, брат Фасана; и когда отперли ему, он торопливо вошел и громко вскричал:

— Сократ! Спишь ты, или нет?

Узнав его по голосу, я сказал:

— Это Гиппократ; нет ли чего нового?

— Ничего, кроме хорошего, — отвечал он.

— Хорошо, если так; но что за причина столь раннего посещения?

— Протагор приехал, — отвечал он, став передо мной. — Еще третьего дня.

— А ты только сейчас узнал?

— Нет, ради богов, вчера вечером, — отвечал он и. схватив подножную скамейку, сел у ног моих и продолжал: — Да, уже вечером, весьма поздно возвратившись из Эноэ. Видишь, у меня бежал слуга мой, Сатир; и я таки хотел было тогда же сказать тебе, что еду отыскивать его, но почему-то забыл. Когда же возвратился домой, и мы, поужинавши, собирались спать, брат известил меня о приезде Протагора. Я хотел было в ту же минуту идти к тебе, но подумал, что уже слишком поздно. Зато, едва после усталости сон оставил меня, я немедленно встал и побежал сюда.

Зная рвение и пылкость Гиппократа, я спросил его:

— Так что ж тебе до того? Разве Протагор обидел тебя как-нибудь?

— Да, клянусь богами, Сократ, — сказал он с улыбкой, — обидел, потому что сам-то единственный мудрец, а меня таким не делает.

— О, клянусь Зевсом, сделает и тебя мудрецом, лишь бы ты заплатил ему деньги и убедил ими.

— Деньги? Зевс и боги! — воскликнул. Гиппократ. — Если бы от этого зависело, их не осталось бы ни у меня, ни у друзей моих. Для того-то я теперь и пришел к тебе, Сократ, чтобы ты поговорил с ним обо мне. Сам я еще молод, притом, никогда не видел и не слушал Протагора. Когда он приезжал к нам в первый раз, я был еще ребенком. Но, Сократ, все превозносят этого человека и считают его чрезвычайно мудрым в слове. Пойдем к нему сейчас, чтобы застать его дома. Я слышал, что он остановился у Каллия, сына Гиппоникона; пойдем, сделай милость.

— Нет, добрый друг мой, — сказал я, — туда еще не пойдем, потому что слишком рано. Давай-ка встанем да выйдем на галерею и прогуляемся, пока не рассветет, а потом отправимся к Протагору. Он по большей части бывает дома, а потому не бойся — мы, по всей вероятности, настанем его.

Итак, мы встали, вышли на галерею и начали прогуливаться. Желая испытать решимость Гиппократа, я пристально посмотрел на него и спросил:

— Послушай, Гиппократ, ты намерен теперь идти к Протагору и заплатить ему за себя деньги. Но знаешь ли, к какому человеку идешь и чем желаешь сделаться? Вот если бы вздумал ты, например, идти к твоему тезке Гиппократу Кооскому, принадлежащему к касте Асклепиадов, с намерением платить ему за себя, и кто-нибудь спросил бы себя: какому человеку, в лице Гиппократа, хочешь ты платить деньги? Что отвечал бы ты?

— Врачу, — сказал бы я.

— А чем думаешь сделаться сам?

— Врачом.

— Если бы равным образом ты шел к Поликлету Аргосскому или Фидию Афинскому, желая платить им за себя, и кто-нибудь спросил бы тебя: каким людям, в лице Поликлета и Фидиая, намерен ты платить деньги? Как следовало бы отвечать тебе?

— Ваятелям, — отвечал бы я.

— А чем надеешься сделаться сам?

— Разумеется, ваятелем.

— Пусть так, — сказал я, — теперь оба мы пойдем к Протагору, будучи готовы предложить ему за наставление тебя плату, лишь бы только достало наших денег и мы могли бы ими убедить его; в случае же недостатка прибавим еще деньги друзей своих. Но что, если кто-нибудь, заметив в нас столь сильную заботливость в этом отношении, спросит: скажите мне, Сократ и Гиппократ, какому человеку, в лице Протагора, собираетесь вы платить деньги? Что будем отвечать? Каким еще именем, по слухам, называют Протагора? Фидий называется ваятелем, Гомер — поэтом, а Протагор чем?

— Протагора-то, видишь, называют софистом, Сократ, — отвечал он.

— Следовательно, мы идем платить деньги Протагору как софисту?

— Конечно.

— А если кто-нибудь спросит тебя далее: отправляясь к Протагору, каким же человеком надеешься ты сделаться сам?

Гиппократ покраснел (это можно было заметить, потому что уже начинало рассветать) и сказал:

— Если мой ответ должен быть сообразен с предыдущими, то я конечно буду отвечать, что хочу быть софистом.

— Но, ради богов, Гиппократ, не стыдно ли тебе явиться между греками софистом?

— Божусь Зевсом, Сократ, стыдно, если уж надобно говорить, что думаю.

— Впрочем, может быть, на науку, которой намереваешься учиться у Протагора, ты смотришь так же, как смотрел на науки грамматика, цитриста и гимнастика, которым ты учился не для науки, что бы то есть самому быть общественным наставником, а для того, чтобы получить воспитание, приличное частному и свободному человеку?

— В самом деле, Сократ, я не иначе смотрю на науку Протагора.

— Но понимаешь ли ты, что хочешь делать, — спросил я его, — или не понимаешь?

— А что?

— Ты намереваешься вверить попечение о душе своей, как говоришь, софисту, а удивительно, если знаешь, что такое софист. Когда же не знаешь, то, вверяя ему свою душу, равным образом не можешь знать, доброму или худому человеку вверяешь ее.

— Это-то, кажется, я знаю, — сказал он.

— Отвечай же, что такое, по твоему мнению, софист?

— Софист, как само имя показывает, есть знаток мудрых вещей.

— Но то же можно сказать и о живописцах, и об архитекторах, — возразил я, — потому что и они — знатоки мудрых вещей. Так, если кто-нибудь спросит нас, какие именно мудрые вещи известны живописцам, мы вероятно скажем: те, которые относятся к рисованию картин. Так будем отвечать и на другие подобные вопросы. Но когда спросят: какие мудрые вещи знает софист? Что сказать? Чего знаток он?

— Чего более, Сократ, как не искусства убедительно говорить?

— Да, может быть, мы сказали бы и справедливо, только недостаточно, — продолжал я, — потому что из этого ответа вытекает новый вопрос: о чем именно софист учит убедительно говорить? Вот например, цитрист учит убедительно говорить о том, что он знает, то есть об игре на цитре, не правда ли, Гиппократ?

— Правда.

— Ну, а софист-то о чем учит убедительно говорить? Конечно о том, что он знает?

— Вероятно так.

— Скажи же теперь, в чем состоит то знание, которое и сам он имеет, и ученику передает?

— Право не знаю, что сказать тебе на это, — отвечал он.

— Как? — спросил я потом. — Но разве не видишь, какой опасности подвергаешь свою душу? Если бы ты должен был вверить кому-нибудь свое тело и недоумевал, хорошо ли это будет или худо, то долго думал бы, вверять его или нет, ты призвал бы на совет друзей и родных и проводил бы целые дни в размышлении. А душу-то ставишь ты выше тела: в ней все твое — и счастье, и несчастье, смотря потому, хороша она будет или худа. И вот, не посоветовался ты ни с отцом, ни с братом, ни с одним из нас, друзей твоих: вверять ли ее или нет приехавшему иностранцу? Но узнав о его прибытии, как говоришь, вчера вечером, и придя ко мне сегодня до света, ни одним словом не попросил моего совета: должно ли довериться ему или нет, а вознамерился истощить деньги и у себя, и у друзей своих, как будто уже решено, что надобно слушать Протагора, которого ты, по собственным твоим словам, нисколько не знаешь, с которым никогда не говаривал и которого называешь софистом, не понимая, что такое софист, коему хочешь ввериться.

Выслушав это, Гиппократ сказал:

— Судя по твоим словам, Сократ, это правда.

— Но как тебе кажется, — продолжал я, — софистов нельзя ли назвать разносчиками или рыночными торговцами, которые торгуют на площади съестными припасами для души? Ведь софист мне кажется чем-то похожим на это.

— Но чем питается душа, Сократ?

— Должно быть, познаниями, — отвечал я, — только смотри, добрый друг мой, чтобы софист, выхваляя свой товар, не обманул нас так же, как разносчик или рыночный торговец, торгующий съестными припасами для тела. Привозя свой товар, купцы обыкновенно хвалят его, хотя сами не знают, полезен ли он телу или вреден, да и покупатели, кроме врача и гимнастика, не более разумеют это дело. Подобным образом поступают и софисты, развозящие по городам познания: барышничая ими и продавая их охотникам, они выхваляют все, что продают, хотя некоторые из них сами не знают, полезен ли душе товар их; да и покупатели, кроме врача души, столь же мало понимают это. Итак, если ты умеешь отличать полезное от вредного, то можешь безопасно покупать познания и у Протагора, и у всякого другого, а когда не умеешь, смотри, добрый друг мой, чтобы не подвергнуть гибели самое драгоценное свое сокровище. При покупке познаний можно ведь впасть в гораздо бóльшую опасность, чем при покупке пищи. Купив у разносчика или рыночного торговца съестные припасы и напитки, ты имеешь возможность переложить их в другие хранилища и, еще не принимая в свое тело в виде пищи или питья, сохранить их дома и, призвав к себе опытного человека, посоветоваться с ним, чтó можно есть или пить и чего нельзя, когда что употреблять и сколько. При этой покупке вообще не много беды. Но познания нельзя перелагать в другое хранилище: заплатив за урок, ты принимаешь его прямо в свою душу и, научившись, выходишь непременно или с вредом, или с пользой. Поэтому познания надобно подвергать исследованию, и при том под руководством старших, потому что сами мы еще молоды для оценки подобных вещей. Теперь, утолим нашу жажду, Гиппократ: пойдем и послушаем Протагора, а послушав, поговорим и с другими, потому что Протагор там не один: мы найдем с ним также Гиппия Элейского, а может быть, и Продика Хиосского, и многих иных мудрецов.

С этими мыслями мы отправились и, придя к подъезду, продолжали какой-то разговор, начатый дорогой. Чтобы не прервать его и войти не окончив, мы остановились у подъезда и до тех пор рассуждали, пока не согласились друг с другом. Привратник евнух, кажется, подслушивал нас и, так как софисты часто беспокоили его, вероятно, был сердит на приходящих. Поэтому, когда мы постучались в дверь, он отворил ее и, видя нас, сказал:

— Ну вот! еще какие-то софисты! Недосуг самому! — И вдруг, взявшись за дверь обеими руками, захлопнул ее изо всей силы. Однако ж мы опять постучались, и привратник сквозь запертую дверь закричал:

— Ах какие люди! Разве вы не слышали, что самому недосуг?

— Но, любезный, — сказал я, — мы идем не к Каллию, да мы и не софисты; не бойся, нам нужно видеть Протагора: доложи ему.

Тогда слуга едва согласился отворить нам дверь.

Как скоро мы вошли, тотчас увидели, что Протагор расхаживал взад и вперед вдоль перистиля залы. Рядом с ним ходили, с одной стороны, Каллий, сын Гиппоника, Паралос, сын Перикла, брат Каллия по матери, и Хармид, сын Главков; с другой — Ксантипп, второй сын Перикла, Филиппид, сын Филомела, и Антимерос из Мендеи, отличнейший между учениками Протагора, учащийся для науки с целью быть софистом. Позади их шли слушатели уроков, большей частью иностранцы, которых Протагор берет из всех посещаемых им городов, увлекая их своим красноречием, как Орфей, и которые следуют за ним, как очарованные. В этом последнем сонме было несколько человек и наших соотечественников. Я особенно любовался на эту заднюю шеренгу, смотря, как все, ее составлявшие, остерегались, чтоб не опередить Протагора и не помешать его шествию, как чинно расступались они направо и налево, когда он и его фланги делали поворот назад, как стройно разделялись они и всякий раз красиво замыкали круг позади своего учителя.

Потом *я узрел,* сказал бы Гомер, Гиппия Элейского. Он восседал на высоком престоле на противоположной стороне перистиля. Вокруг него на скамьях помещались Эриксимах, сын Акумена, Федр Мирринузский, Андрон, сын Андротиона, а из иностранцев некоторые соотечественники Гиппия и другие. Они, как мне казалось, вопрошали своего учителя о природе и предметах астрономических, а он, восседая на своем престоле, давал каждому ответ и разрешал все вопросы.

Наконец вот *я увидел и Тантала* — Продика Хиосского. Он живет там же, в каком-то чулане, который Гиппонику служил кладовой, а теперь, по множеству приезжих, очищен Каллием и отдан для жительства иностранцам. Продик был еще в постели, окутанный, как мне казалось, многими мехами и одеялами. Подле него, на ближних диванах, возлежали Павзаний керамисский, а с Павзанием молодой человек, еще мальчик, имевший, по моему замечанию, отличные способности и весьма приятную наружность. Его называли, как мне послышалось, Агатоном; и не удивительно, если Павзаний любит его. Итак, здесь находились этот мальчик, оба Адиманты, дети Кипида и Левколофида и еще несколько человек. Но о чем они говорили, из другой комнаты нельзя было слышать, хотя я сильно желал послушать Продика, потому что он кажется мне человеком мудрейшим и божественным. Басистый голос его производил такой гул в его чулане, что невозможно было разобрать ни одного слова.

Лишь только мы вошли, вдруг вслед за нами явились прекрасный Алкивиад (каким ты называешь его и в чем я согласен с тобой) и Критий, сын Каллесхра. Войдя, мы немного постояли, на все насмотрелись, потом подошли к Протагору, и я сказал ему:

— Протагор! Мы с Гиппократом пришли к тебе.

— Угодно ли вам говорить со мною наедине, — спросил он, — или при всех?

— Для нас все равно, — отвечал я. — Узнав, зачем мы пришли, ты сам решишь этот вопрос.

— Зачем же вы пожаловали?

— Представляю тебе Гиппократа, здешнего уроженца, сына Аполлодорова, отрасль знатного и богатого дома. По душевным дарованиям не уступая своим сверстникам, он, кажется, желает приобрести известность в городе, а для успешнейшего достижения этой цели ему, как он думает, нужны твои наставления. Итак, теперь смотри сам, надобно ли об этом говорить с нами наедине или при других?

— Ты справедливо заботишься обо мне, Сократ, — сказал он. — Тот иностранец в самом деле должен быть осторожен, который, посещая большие города, убеждает знатных юношей, оставив уроки других, родных и чужих, старших и младших, обращаться к его наставлениям, чтобы через то сделаться лучшим, потому что отсюда может проистекать сильная зависть, ненависть и коварство. Между тем софистическое искусство я считаю древним; только в древности люди, занимавшиеся им, боясь ненависти, старались прикрывать его и давали ему форму то поэзии, как Гомер, Гесиод и Симонид, то таинств и священных песнопений, как Орфей и Мусей; некоторые же, знаю, преподавали его даже под видом гимнастики, как Иккос тарентский, и никому в наше время не уступающий софист Продик Силиврийский, уроженец мегарский, а ваш Агафокл, на самом деле великий софист, также Питоклид Хиосский и многие другие прикрывали его музыкой. Все эти люди, говорю, боясь зависти, только прятались под искусствами, но я не согласен с ними на такое средство. Они, мне кажется, не достигали того, к чему стремились, — не могли утаиться от людей, имеющих в городе власть, хотя для них-то собственно и прибегали к скрытности, а чернь-то, просто сказать, ничего не понимает и только превозносит, что объявляют ей правители. Безрассудно предприятие человека бежать, когда он, не имея сил уйти, только обнаружился бы, еще более раздражил бы против себя людей, потому что тогда сильно обвинили бы его за само намерение и сочли бы лукавым в отношении ко всему другому. Я иду путем совершенно противоположным: я признаю себя софистом — учителем людей, и эта осторожность, по моему мнению, превосходнее той. Лучше признаться, чем запираться. Впрочем, я принимал и другие меры осторожности и вот, выдавая себя за софиста, слава Богу, не потерпел ничего худого, хотя уже много-таки лет преподаю свое искусство и вообще давно живу на свете. Из всех вас нет ни одного, кому бы я по своим летам не годился в отцы, поэтому мне будет весьма приятно, Сократ и Гиппократ, если об этом вы согласитесь беседовать со мной в присутствии всех моих посетителей.

Заметив, что Протагору хочется похвастаться и повеличаться перед Продиком и Гиппием нашей любовью к его учению, я сказал:

— А что? Не пригласить ли нам Продика, Гиппия и собеседников их в число своих слушателей?

— Очень хорошо, — отвечал Протагор.

— А нам не позволите ли устроить места, — сказал Каллий, — чтобы вы беседовали сидя?

Это также показалось нужным. И мы, обрадовавшись, что будем слушать мудрецов, сами схватили скамьи и диваны и расставили их подле Гиппия, где несколько скамей было и прежде. Между тем Каллий и Алкивиад подняли с постели Продика и привели его к нам вместе с собеседниками.

Когда все мы заняли места, Протагор сказал:

— Сократ, объяви-ка теперь и в присутствии этих людей, что ты недавно говорил мне касательно молодого человека.

— У меня тоже будет начало, Протагор, какое было сейчас, касательно того, зачем мы пришли, — отвечал я. — Этот Гиппократ имеет сильное желание воспользоваться твоими наставлениями. Но ему приятно было бы узнать, что из него выйдет, если он будет твоим учеником. Наша-то речь в этом и состояла.

Тогда Протагор, подхватив мое слово, сказал:

— Молодой человек! Если ты будешь моим учеником, то по прошествии дня, проведенного со мной, возвратишься домой лучшим; то же и на другой, то же и каждый день — все будешь лучше и лучше.

Выслушав это, я промолвил:

— Тут нет ничего удивительного, Протагор; так и должно быть. Ты сам, при всей своей старости и мудрости, учась чему-нибудь такому, чего прежде не знал, становился бы лучшим. Но не о том речь. Представим, что Гиппократ в эту самую минуту переменяет свое намерение и хочет брать уроки у молодого человека, Зевгзиппа Ираклейского, который недавно к нам приехал. Он идет к нему, как теперь пришел к тебе, и, услышав от него тоже, что от тебя, то есть, что через его уроки он с каждым днем будет лучше и успешнее, спрашивает его: в чем же буду я лучше и успешнее? Зевгзипп скажет: в живописи. Равным образом представим, что Гиппократ учится у Ортагора Фивского и, слыша от него то же, что от тебя, спрашивает его: в чем буду я с каждым днем лучше, пользуясь твоими наставлениями? Тот скажет, что в игре на флейте. Скажи же и ты, Протагор, что обещаешь этому юноше и мне, спрашивающему тебя его именем? В чем, в отношении к чему возвратится Гиппократ домой лучшим и успешнейшим, по прошествии первого и каждого проведенного с тобой дня?

Выслушав это, Протагор отвечал:

— Ты хорошо спрашиваешь, Сократ, а на хорошие вопросы приятно и отвечать. Посещая меня, Гиппократ не потерпит ничего такого, что мог бы потерпеть в беседе других софистов. Другие портят юношей, потому что юноши бегают от наук, а они снова обременяют их науками и заставляют учиться арифметике, астрономии, геометрии, музыке (говоря это, он взглянул на Гиппия), напротив, приходящие ко мне учатся только тому, для чего приходят. Я преподаю им науку благоразумия в делах домашних, то есть как лучше управлять собственным домом, и в делах общественных, как искуснее действовать и говорить о делах города.

— Правильно ли я понимаю тебя? ты, кажется, говоришь о политике и обещаешь сделать своих учеников добрыми гражданами.

— Это самое, Сократ; таково мое объявление, — отвечал он.

— Прекрасную же науку изучил ты, если только изучил. Но позволь и тебе откровенно высказать, что я думаю. Мне кажется, этому учить нельзя, хотя, слыша от тебя противное, не знаю, как не верить. А почему я думаю, что этому учить нельзя, что этого люди не могут передавать людям, — считаю нужным сказать. Я, вместе с другими эллинами, называю афинян мудрыми. Вот и смотрю — в народном собрании, когда нужно рассуждать о какой-нибудь постройке, призываются архитекторы и требуется от них совета касательно зданий; если же надобно строить корабли, то приглашаются корабельные мастера. Так бывает и во всем, чему, по мнению афинян, можно учиться и учить. Но когда вздумает советовать им такой человек, который не считается мастером, они, несмотря ни на красоту его, ни на богатство и благородство, никак не принимают его совета, но смеются над ним

и кричат до тех пор, пока он, оглушенный криком, или сам не уйдет, или, по приказанию старейшин, не будет взят и выведен луконосцами. Так делают афиняне с теми, кого они разумеют как художников. Если же бывает нужно рассуждать о распорядке политическом, то и плотник, и слесарь, и кожевник, и купец, и мореплаватель, и богатый, и бедный, и благородный, и неблагородный — все встают и советуют, и никто не запрещает им, как прежде запрещали мешаться в дела художников, никто не говорит: как смеет такой-то, ни где и ни у кого не учившись, подавать советы? Отсюда видно, что афиняне не относят этого к предметам науки. И нельзя сказать, что так думает одна чернь: нет, даже мудрейшие и превосходнейшие из граждан не могут передать другим той добродетели, которую имеют сами. Вот например Перикл, отец этих молодых людей, дал им прекрасное и успешное образование во всем, что зависело от учителей, а собственной своей мудрости не научил их ни сам, ни через другого: они бродят и питаются, как беспастушные, не нападут ли где-нибудь случайно на добродетель. Вот, если угодно, и еще пример: тот же самый Перикл, заботясь о Клинии, младшем брате Алкивиада, и опасаясь, чтобы он не развратился в сообществе последнего, удалил его и вверил для воспитания Арифрону. Но после того не прошло и шести месяцев, как Арифрон отослал его назад, не зная, что с ним делать. Могу наименовать тебе много и других, которые, сами будучи добродетельны, не могли сделать лучшими никого, ни родных, ни чужих. Смотря на такие примеры, я не думаю, Протагор, чтобы можно было учить добродетели. Впрочем, слыша от тебя противное, уступаю, потому что считаю тебя таким человеком, который многое познал опытом, многому учился, многое открыл сам. Итак, если можешь, докажи яснее, что добродетель точно приобретается учением, не скрывай этого, сообщи нам.

— Не скрою, Сократ, — сказал он, — но должен ли я, как старший, объяснить это вам младшим, посредством притчи или обыкновенной речью?

— Как тебе угодно, — отвечали многие из присутствующих.

— Для меня приятнее предложить вам притчу.

Было время, когда боги существовали, а смертные роды еще нет. Но как скоро и для них наступило предназначенное время рождения, боги образовали их в земной утробе из смешения огня и земли и из того, что могло соединиться с огнем и землей. Потом, вознамерившись вывести их на свет, они приказали Прометею и Эпиметею украсить их и дать каждому приличные силы. Но Эпиметей упросил Прометея, чтобы он позволил ему одному сделать раздел, а когда я разделю, сказал, тогда посмотришь. Уговорив его, Эпиметей начал делить и при разделе одним дал крепость без быстроты, а слабых снабдил быстротой; других вооружил, а для невооруженных придумал иные средства самосохранения, то есть имевшим малое тело дал возможность летать на крыльях или жить в недрах земли, а снабженных огромностью должна была спасать сама огромность их. С таким же равновесием разделил он и все прочее, заботясь о том, чтобы какой-нибудь род не уничтожился. Поставив их в состояние безопасности друг от друга, Эпиметей придумал для них средства и против перемен воздуха, то есть одел их густыми волосами и твердой кожей, чтобы это могло защищать их от холода и зноя, а во время сна служить естественной, самородной постелью; ноги же обложил то копытами, то щетками или твердой и бескровной кожей. Наконец, различным животным назначил он и различную пищу: одним — растения земли, другим — древесные плоды, иным — коренья, а некоторым позволил пожирать животных и, заботясь о сохранении родов, плотоядных наделил меньшим плодородием, а тех, которых они должны были истреблять, бóльшим. Но так как Эпиметей был

не очень мудр, то забывшись, расточил все дарования на животных бессловесных. Между тем род человеческий оставался еще неодаренным. Что тут делать? Он находился в затруднении. В ту самую минуту приходит Прометей посмотреть на раздел и видит, что прочие животные заботливо снабжены всем, а человек — и без одежды, и без обуви, и без покровов, и без оружия; предназначенный же день, в который надлежало и ему выйти из земли на свет, уже наступал. Находясь в недоумении, какое бы спасение найти для человека, Прометей похитил у Гефеста и Афины мудрость искусства с огнем (потому что владеть и пользоваться ею без огня никому невозможно), и даровал ее человеку. Таким образом человек получил мудрость житейскую, но еще не имел мудрости политической, потому что она хранилась у Зевса, а в укрепленное жилище его Прометею входить не так-то позволялось, да и стражи Зевсовы были страшны. Он вошел украдкой только в общую рабочую Афины и Гефеста и, похитив у той одно, у другого другое огненное искусство, дал их человеку. С того времени человеческая жизнь протекает в довольстве, а Прометей за похищение, сделанное ради ошибки Эпиметеевой, понес, говорят, наказание. Получив же божеский жребий, человек по сродству с богом один из всех животных признал богов, начал воздвигать им жертвенники и кумиры; потом вскоре стал искусственно приводить в порядок звуки и слова; изобрел себе жилища, одежды, обувь и покровы, а из земли извлек пищу. Устроившись таким образом, люди сначала жили раздельно (городов еще не было) и, будучи во всем слабее зверей, погибали от них. Мастерство достаточно помогало им снискивать себе пищу, а для ведения войны с зверями было недостаточно, потому что люди еще не имели искусства политического, коего часть есть — воинское. Поэтому они старались собираться в общества и спасались, строя города, однакож, собравшись по местам и не имея политического искусства, обижали друг друга до того, что снова рассеивались и снова были истребляемы. Тогда Зевс, опасаясь, чтобы не погиб весь род наш, приказал Эрмию низвести к людям стыд и правду, которые бы, служа украшением и союзом обществ, водворили в них дружество. Но Эрмий спросил Зевса: каким образом даровать людям стыд и правду? Так ли разделить их, как разделены искусства? (А искусства разделены так, что получивший знание врачевания достаточен был для других, не имевших этого знания. То же сделано и касательно прочих искусств.) Таким же ли образом сообщить людям стыд и правду, или дать их всем?

— Всем, — сказал Зевс, — пусть все получат их, потому что не бывать городам, если будут иметь их только некоторые, как разделены искусства. Притом постанови моим именем закон, что не имеющий стыда и правды должен быть убит, как зараза общества.

Так-то, Сократ; вот потому афиняне и другие народы, рассуждая о добродетели плотнической или о каком-нибудь ином мастерстве, советуются только с немногими и не терпят, как ты справедливо сказал и как я говорю, чтобы люди, не принадлежащие к числу тех немногих, подавали им советы. Но когда они приступают к совещанию о добродетели политической, которая должна выражаться в справедливости и рассудительности, тогда натурально допускают каждого подавать свой голос, потому что политическая добродетель должна быть достоянием всех, а иначе не было бы и городов. Вот причина, Сократ. А чтобы ты не подумал, будто я тебя обманываю, и убедился, что действительно все люди считают каждого человека причастным рассудительности и прочих политических добродетелей, заметь следующий признак. Вот в других добродетелях, если кто-нибудь, как ты говоришь, выдает себя за отличного игрока на флейте или за знато-

ка в ином подобном искусстве, между тем как он невежда в этом, то его или осмеивают, или бранят, а ближние подходят и усовещивают, как помешанного. Что же касается рассудительности и прочих политических добродетелей, то, хотя бы и известно было, что такой-то несправедлив, однакож как скоро вздумал бы он перед народом говорить о себе правду, его правду, которая в первом случае отнесена была бы к рассудительности, теперь сочли бы сумасшествием и сказали, что все должны казаться правыми, таковы ли они на самом деле или нет: тот сошел с ума, кто не прикидывается справедливым, потому что справедливость, хоть отчасти, необходимо есть в каждом, иначе человек не был бы и человеком.

Доселе я говорил, что каждый человек справедливо допускается к совещанию о добродетели этого рода, потому что ей причастны все, а теперь постараюсь доказать, что она не врождена и является не сама собою, но всякий, в ком она есть, приобретает ее наукой и упражнением. Известно, что люди не сердятся друг на друга за то зло, которое считают происшедшим от природы или случая, и подверженных этому злу не усовещивают, не наставляют и не наказывают, чтобы они не были такими, но жалеют о них. Например, какой безумец решился бы подобным образом поступать с безобразными, малорослыми и слабосильными? Верно все знают, что прекрасное и противоположное тому получается от природы и случая. Когда же дело идет о благах, приобретаемых старанием, упражнением и наукой, человек, имеющий не эти добродетели, а противоположное им зло, испытывает гнев, подвергается наказанию и слушает наставления. К числу таких зол относятся несправедливость, нечестие и вообще все, противоположное политической добродетели. Но если ради этой добродетели люди досадуют друг на друга и друг друга усовещивают, то явно, что она достигается упражнением и наукой. Размысли, Сократ, к чему клонятся наказания преступников, и они научат тебя, что люди считают добродетель приобретаемой. Никто не наказывает виновных с той мыслью, и из-за того, что они неправы, разве будут бить человека безрассудно, как животное? Решаясь наказать кого-нибудь по правилам благоразумия, наказывают не за прошедшее преступление — что сделано, того не переделаешь, — а ради будущего, чтобы, то есть, и сам виновный не совершил снова преступления, и другой, видевший пример наказания, не решился совершить его. Но кто имеет такую мысль, тот конечно думает, что добродетели можно учить, и наказывает для отвращения от зла. Этой мыслью водятся все наказывающие и частно, и публично. Все люди преследуют и наказывают того, кого считают виновным; преследуют и наказывают не менее и афиняне, твои соотечественники, следовательно, и афиняне принадлежат к числу людей, уверенных, что добродетель приобретается наукой. Итак, теперь, мне кажется, достаточно доказано, что твои сограждане, Сократ, справедливо допускают к политическим совещаниям и медника, и кожевника и считают добродетель изучимой и приобретаемой.

Остается еще разрешить твое недоумение касательно добродетельных людей, почему они учат сыновей своих всему, что могут преподать им учители, и воспитывают их мудрецами, а в добродетели, которой сами прославились, не делают их лучше других? На этот раз я буду говорить с тобой не приточно, а прямой речью. Размысли о следующем: одному ли чему-нибудь или не одному должны быть причастны все граждане, когда основывается город? Ибо именно с этой стороны разрешается предложенное тобой недоумение, а иначе ни с которой. Если одному, и это одно не есть ни плотническое, ни медническое, ни гончарное искусство, а справедливость, рассудительность и святость, что все я заключаю под общим

именем человеческой добродетели; если именно этому должны быть причастны все люди и с этим делать всякое дело, чем бы кто ни занимался, чему бы ни учился, а без этого не делать ничего; если и детей, и мужчин, и женщин, как скоро они не имеют этой добродетели, учат и наказывают, желая усовершенствовать наказываемых и наставляемых, а кто, несмотря на наказания и наставления, не слушается, того, как неизлечимого, изгоняют из городов или убивают; если все это справедливо, и, однакож, при таком порядке вещей добродетельные люди учат своих детей другому, а этому не учат, то смотри, как странны бывают эти добряки. Мы уже доказали, что политическую добродетель они признают изучимой частно и публично, а между тем, будучи уверены, что ее можно преподавать и развивать, наставляют своих сыновей в том, за что не положено смертной казни, хотя бы они того и не знали; напротив, что угрожает их детям смертной казнью, ссылкой и, кроме смерти, конфискацией имущества, или, как говорится, совершенным разорением семейства, когда они не будут учиться и успевать в добродетели, — учат ли их тому, и прилагают ли к тому всю свою заботливость? Известно, Сократ, что сыновей своих с самого их малолетства учат они и вразумляют до конца своей жизни: едва дитя начинает понимать слова, как и кормилица, и мать, и педагог, и сам отец о том только и хлопочут, чтобы оно было отличным. Они учат и вразумляют его каждым делом и словом, что вот это справедливо, а то несправедливо, это похвально, а то постыдно, это свято, а то нечестиво, это делай, а того не делай. И если дитя охотно повинуется — хорошо, а когда не повинуется — исправляют его угрозами и ферулой, как искривившееся и худое дерево. Потом отсылают детей в школу и убедительно просят учителей заботиться более об их благонравии, чем о грамотности и игре на цитре. Учители действительно заботятся об этом, и едва дети начинают разбирать и понимать написанное, как прежде понимали звуки, дают им читать на скамьях и заучивать поэмы лучших писателей, в которых много наставительного, многое рассказывается о древних добродетельных мужах и прославляются их подвиги, чтобы дитя из соревнования подражало им и само старалось сделаться таким же. К этой самой цели, между прочим, стремятся и цитристы, питая рассудительность юношей и устраняя их от шалости. Сверх того, выучившись играть на цитре, юноши тотчас затверживают творения других добрых поэтов, чтобы петь их под звуки инструмента и, приучив свою душу к рифму и гармонии, исполнить ее кротости, созвучия и согласия, а через то доставить ей пользу в слове и деле, потому что и вся жизнь человеческая имеет нужду в рифме и гармонии. После этого родители отправляют детей в гимназию, чтобы они, развив свое тело, приготовили в нем лучшее орудие для мысли и чтобы на войне или в других делах телесная неповоротливость не наводила на них робости. И таким образом поступают особенно те, которые могут, а могут особенно те, которые богаты. Дети их по возрасту раньше всех начинают посещать школу и позднее всех оставляют ее. Наконец, как скоро юноши вышли из школы, город тот же час заставляет их изучать законы и жить по их предписанию, чтобы они не делали ничего сами собой, произвольно. Как детям, еще не умеющим писать, грамматисты начертывают буквы карандашом и приказывают выводить фигуры их, так и юношам город, предписывая законы — изобретение добродетельных законодателей древности, повелевает и управлять, и управляться ими; а кто от них уклоняется, того наказывает — и это наказание, как у вас, так и во многих других местах от исправительного суда называется исправлением. Обращая внимание на это частное и общественное попечение о добродетели, можешь ли удив-

ляться, Сократ, что добродетель изучима? Гораздо удивительнее было бы, когда бы она не относилась к предметам науки.

Итак, от чего же у хороших отцов часто бывают худые дети? Заметь следующее. Нет ничего удивительного, что прежде сказанное мною справедливо, то есть, что по отношению к добродетели, когда составляется город, частных лиц быть не должно. Если же слова мои истинны, а истинность их очевидна, то размысли теперь о всяком другом художестве и знании. Пусть город мог бы существовать под тем только условием, чтобы все, кто как умеет, играли на флейте. В таком случае одни и частно, и публично учили бы этому искусству других, бранили бы того, кто нехорошо играет, и в этом отношении не завидовали бы никому, как ныне не завидуют справедливому и законному, и не скрывают их, как прочие художества, ибо взаимная справедливость и добродетель полезны нам, а потому всякий всякому охотно говорит и преподает их. Но если бы со столь совершенной готовностью и без зависти мы учили друг друга играть на флейте, думаешь ли, Сократ, что дети отличных игроков были бы лучшими флейтистами, чем дети игроков худых? Кажется, нет, но чей сын получил бы от природы бóльшую способность к этому искусству, тот сделался бы и знаменитее в нем, а чей не имел бы подобной способности, тот и не прославился бы. Таким образом у хороших игроков часто случались бы худые флейтисты, а у худых — хорошие, хотя все они в сравнении с людьми, которые не знают этого дела и вовсе не играют на флейте, были бы достаточны. Так думай и о самом несправедливом человеке, какого только можешь вообразить себе под законом и между людьми: он справедлив и исполнитель справедливости, если смотришь на него в сравнении с теми, у которых нет ни воспитания, ни суда, ни законов, ни необходимости, заставляющей заботиться о добродетели, и которые походят на каких-то дикарей, представленных в прошлом году в праздник Диониса поэтом Ферекратом. В самом деле, если бы ты жил между людьми, подобными мизантропам в хоре Ферекратовом, то был бы рад встретить хоть Эврибата и Фринонда и со слезами искал бы развратности здешних граждан, но теперь, когда все учат добродетели, кто как может, ты перебираешь и никем не доволен. Таким же образом попытайся сыскать себе учителя эллинского языка — верно, ни один не понравится; или спроси, кто мог бы далее учить сыновей ремесленника тому самому ремеслу, которому они по возможности учились у отца и друзей его, занимающихся одинаковым рукоделием, — нелегко найти учителя, Сократ, а учителей в других бесчисленных предметах, например в добродетели и тому подобных, найти весьма нетрудно. Впрочем, тот конечно достоин предызбрания, кто хоть не много прямее может вести нас к добродетели. Из таких учителей я считаю себя одним, который лучше всех умеет расположить к похвальному и доброму и которого наставления стоят требуемой им цены, а по мнению самого ученика, стоят и большей. Поэтому я определил и образ уплаты денег за свои уроки: кто у меня учится, тот, если хочет, платит сумму, которой я требую, а когда не хочет, идет в храм и, показав клятвенно, чего стоят мои наставления, представляет за них такую и плату. Вот и приточное, и прямое доказательство, Сократ, что добродетели учить можно, что и афиняне так думают о ней и что нет ничего удивительного, когда у хороших родителей бывают худые, а у худых хорошие дети. Положим, что сыновья Поликлета, сверстники моих слушателей, Паралоса и Ксантиппа, вовсе не равняются с отцом своим; пусть то же можно сказать о детях и других отличных людей, но не надобно обвинять их, они еще подают надежду, потому что молоды.

Высказав столько и таких вещей, Протагор замолчал, а я, обворожен-

ный на долгое время, не переставал смотреть на него и все еще желал слушать, как будто бы он продолжал свою речь. Но когда открылось, что Протагор в самом деле кончил, я, едва собравшись с духом, обратился к Гиппократу и сказал:

— О, как я благодарен тебе, сын Аполлодора, что ты уговорил меня прийти сюда, ибо дорого ценю то, что теперь слышал от Протагора. Прежде мне не верилось, что добрые бывают бодрыми от человеческого попечения, а теперь убедился. Осталось только небольшое недоумение, которое Протагор, объяснивший уже столь многое, конечно легко разрешит. Правда, случается, что когда рассуждаешь об этом предмете с одним из народных ораторов, вдруг слышишь от него такие же речи, какие услышал бы от Перикла или другого красноречивого мужа, а если спросишь его о чем-нибудь кроме того, то он, как книга, не в состоянии ни отвечать, ни говорить. Потом хоть слегка наведи речь на сказанное им; он как медь зазвучит и дотоле не умолкнет, пока кто-нибудь не прервет его. Так бывает с ораторами: вы спросили их слегка, а они растянули вам речь стадий на двенадцать. Но Протагор не таков: он может говорить долго и прекрасно, как мы это теперь испытали; может также отвечать на вопрос и коротко, когда краткость речи бывает достаточна, и спрашивая сам, умеет останавливаться и выслушивать ответы других. В настоящем случае, Протагор, мне нужно немногое, чтоб удовлетвориться во всем, если только согласишься отвечать. Ты говоришь, что добродетели учит можно, в чем я, если кому, то тебе верю, но в твоих словах нечто удивило меня, и потому восполни этот недостаток в душе моей. Ты сказал, что Зевс послал людям правду и стыд, потом в продолжение своей речи часто упоминал о правде, о рассудительности, о святости и о всех подобных вещах, как об одном, — как об одной добродетели. Объясни мне точнее: думаешь ли ты, что добродетель одна, а правда, рассудительность и святость суть ее части, или что все упомянутые мною добродетели надобно считать только разными названиями одной и той же? Вот чего я хочу.

— Легко отвечать, Сократ, — сказал он. — Все исчисленные тобой добродетели суть части одной.

— Но части в таком ли значении, — спросил я, — как уста, нос, глаза и уши суть части лица, или в таком, как части золота, отличающиеся одни от других и от целого только величиной и малостью?

— Мне кажется, в первом значении, Сократ, как части лица относятся к целому лицу.

— Итак, — сказал я, — люди приобретают ли эти части добродетели, один одну, другой другую, или, кто получил одну из них, тот по необходимости имеет и все?

— Отнюдь нет, — отвечал он, — есть много людей мужественных без правды, а иные и справедливы, но не мудры.

— Следовательно, мудрость и мужество суть также части добродетели? — спросил я.

— Без всякого сомнения, — отвечал он, — и превосходнейшая из всех частей есть мудрость.

— Между тем одна из них — одно, а другая — другое? — спросил я.

— Да.

— И каждая имеет свое особенное значение, как часть лица? Известно, что глаз не походит на ухо, и значение их не одно и то же. Вообще ни одна из частей лица не походит на другую ни по значению, ни по чему иному. Так ли и части добродетели не сходны между собой ни сами по себе, ни по своим значениям? Точно ли в них все соответствует приведенному нами подобию?

— Точно все соответствует, Сократ; я уже сказал.

Тогда я продолжал:

— Поэтому ни одна часть добродетели не такова, как или знание, или правда, или мужество, или рассудительность, или святость?

— Не такова, отвечал он.

— Давай же рассмотрим вообще, — сказал я, — какова каждая из них, и, во-первых, правда есть ли нечто или ничто? Мне кажется, нечто, а тебе?

— И мне, — отвечал он.

— Но если бы кто-нибудь спросил меня и тебя: Протагор и Сократ, скажите мне, то самое нечто, которое вы сейчас назвали правдой, справедливо или несправедливо? Я отвечал бы справедливо, а ты какое подал бы мнение? Одинаковое со мной или не одинаковое?

— Одинаковое, сказал он.

— Поэтому я отвечал бы вопрошающему, что правда есть быть справедливым; верно и ты сказал бы тоже?

— Да.

— Потом, если бы он спросил нас: вы так же думаете и о святости? Мы сказали бы, что так же?

— Конечно.

— То есть вы называете и ее чем-то? продолжал бы он. Что отвечали бы мы: да, или нет?

— Да, сказал Протагор. — Но это самое нечто по своей природе, свято или не свято? Такой вопрос возбудил бы во мне досаду, и я отвечал бы вопрошателю: скажи лучше, добрый человек, что едва ли что-нибудь может быть свято, если не свята самая святость. А ты что сказал бы ему? Не то же ли самое?

— Без сомнения, то самое.

— Но представь, что после этого он делает нам новый вопрос: как же вы недавно говорили? Впрочем, может быть, я не расслышал? Вы, кажется, говорили, будто части добродетели так относятся между собою, что одна из них не такова, как другая?

— Я отвечал бы, что он все расслышал, кроме того, что будто и я утверждал то же самое, — утверждал Протагор, а я только спрашивал:

— Итак, справедливо ли бы сказал он это, Протагор? Ты ведь говорил, что одна часть добродетели не такова, как другая? Кажется, это твоя мысль? Что же ты отвечал бы ему?

— Необходимость требует признания, Сократ.

— Но признавшись в этом, что скажем на следующие его заключения: стало быть, святость не такова, чтобы могла быть чем-то справедливым, и правда не такова, чтобы могла быть чем-то святым, но первая несправедлива, а последняя не свята, или, первая неправедна, а последняя нечестива? Что отвечать на это? За себя я сказал бы, что и правда свята, и святость праведна; да и за тебя, если позволишь, скажу то же самое, то есть что правда, или одно со святостью, или подобна ей, а особенно, что правда есть как святость, и святость — как правда. Смотри же, запрещаешь ты мне отвечать таким образом, или этот ответ и тебе нравится?

— Не совсем нравится, Сократ, — сказал он. — Мне кажется, нельзя согласиться безусловно, что правда свята, а святость праведна; тут есть некоторое различие. Впрочем какая нужда? Если хочешь, — прибавил он, — пусть правда будет свята, а святость праведна.

— О, нет, — отвечал я, — мне нужно исследовать не *если хочешь* и *если тебе кажется,* но чего хотим я и ты. Говорю, *я* и *ты* и думаю, что дело решится лучше, когда в решении его не будет *если.*

— Так согласимся, что правда подобна святости, — сказал он, — ибо что-нибудь непременно подобно чему-нибудь в чем-нибудь; даже белое подоб-

но в чем-нибудь черному, твердое мягкому, и все другое, по видимому противоположное. Стало быть, и то, чему прежде мы приписывали особенные значения и говорили, что одно не таково, как другое, то есть и части лица в чем-нибудь также подобны, и одна из них такова, как другая. Таким образом ты можешь, если угодно, доказать, что все подобно одно другому. Но и подобное по чему-нибудь еще нельзя назвать подобным, а неподобное по чему-нибудь — неподобным, хотя это подобие и очень невелико.

Удивившись этому, я сказал:

— Следовательно, справедливое и святое, по твоему мнению, так относятся одно к другому, что между ними есть только малое сходство?

— Не так малое, — отвечал он, — и не так великое, каким оно тебе, по-видимому, представляется.

— Но, кажется, ты затрудняешься этим предметом, — промолвил я, — оставим же его и рассмотрим нечто другое, тобою сказанное.

— Ты называешь что-нибудь безумием?

— Называю.

— Не совершенно ли противоположна ему мудрость?

— Кажется, совершенно, — отвечал он.

— Но когда люди поступают справедливо и с пользой, тогда, по твоему мнению, рассудительны они или нерассудительны?

— Рассудительны, — сказал он.

— А рассудительны они конечно рассудительностью?

— Необходимо.

— Следовательно, поступающие безумно поступают несправедливо и, делая таким образом, бывают нерассудительны?

— Мне кажется, так.

— Стало быть, деятельность безумная противоположна деятельности рассудительной?

— Конечно.

— Итак, совершаемое безумно совершается безумием, а рассудительно — рассудительностью?

— Согласен.

— Значит, исполняемое силой исполняется сильно, а слабостью — слабо?

— Кажется.

— Со скоростью — скоро, с медленностью — медленно?

— Действительно.

— И что как делается, то тем и делается, а делаемое напротив производится противным?

— Подтверждаю.

— Хорошо, — сказал я, — есть ли что-нибудь похвальное?

— Есть.

— Противоположно ли ему что-нибудь, кроме постыдного?

— Ничто.

— Есть ли что-нибудь доброе?

— Есть.

— Противоположно ли ему что-нибудь, кроме худого?

— Ничто.

— Есть ли что-нибудь высокое в звуке?

— Есть.

— Противоположно ли ему что-нибудь, кроме низкого?

— Ничто.

— Итак, каждой из противоположностей противоположно только одно, а не многое?

— Согласен.

— Хорошо, сообразим же теперь все, в чем мы согласились, — сказал я. — Мы согласились, что одному противоположно только одно, а не многое?

— Согласились.

— Что делаемое напротив совершается противным?

— Да.

— Согласились также, что делать безумно значит делать противное тому, что делается рассудительно?

— Конечно.

— И что исполняемое рассудительно исполняется рассудительностью, а безумно — безумием?

— Точно так.

— Но что делается напротив, то производится противным?

— Да.

— А делается одно рассудительностью, другое — безумием?

— Конечно.

— И напротив?

— Без сомнения.

— Тоже противным?

— Да.

— Стало быть, безумие и рассудительность противны?

— Кажется.

— Но помнишь ли, что сначала допущена противоположность между безумием и мудростью?

— Согласился.

— И одно противоположно только одному?

— Да.

— От чего же отказаться нам, Протагор? От того ли, что одному противоположно только одно, или от того, что рассудительность есть иное, чем мудрость, что каждая из них есть часть добродетели, что будучи иными, они не сходны ни сами по себе, ни по своим значениям, как части лица? От чего отказаться нам? Ведь эти положения не очень в музыкальном отношении между собою: они не ладят и не гармонируют одно с другим, да и как им ладить, если одному по необходимости противоположно только одно, а не многое; между тем как безумию, которое — одно, противополагаются и мудрость. и рассудительность? Так ли, Протагор, или не так? — сказал я.

— Согласился, но очень неохотно.

— Следовательно, рассудительность и мудрость должны быть одно? А прежде мы признали почти одним и тем же правду и святость. Но пусть так, — продолжал я, — не станем, Протагор, затруднять себя этим; исследуем прочее. Кажется ли тебе, что человек, делающий неправду, рассуждает, когда делает ее?

— Я стыдился бы, Сократ, согласиться с этим, однакож многие говорят так.

— Но к ним ли обратить мне свою речь, или к тебе?

— Исследуй, если угодно, сперва мнения людей.

— Все равно, лишь бы ты отвечал, так ли тебе кажется, или не так. Прямая цель моя — исследовать самое дело; а между тем, может быть, случится испытать и вопрошателя, и ответчика.

От этого предложения Протагор сперва скромно уклонялся, жалуясь на трудность предмета, но потом, однакож, согласился отвечать.

— Итак, отвечай мне сначала, — сказал я, — кажется ли тебе, что люди, поступающие несправедливо, рассудительны?

— Пусть так.

— А действовать рассудительно — не то же ли, по-твоему, что действовать благоразумно?

— То же.

— Но деятельность благоразумная, когда поступают несправедливо, не есть ли деятельность доброжелательная?

— Положим.

— Несправедливому лучше ли наслаждаться добром или злом?

— Лучше добром.

— Но признаешь ли ты что-нибудь за добро?

— Признаю.

— То ли есть добро, что полезно людям, — спросил я.

— Да, клянусь Зевсом, однакож я называю добро добром, хотя бы оно и не было полезно людям.

Мне показалось, что Протагор уже рассердился, горячится и готов отказаться отвечать. Заметив это, я начал спрашивать его осторожнее и тише.

— То ли считаешь ты добром, Протагор, что никому не полезно, или то, что ни по чему не полезно?

— Нет, — отвечал он, — я знаю многое, что людям не полезно, но пища, питье, лекарства и множество других вещей полезны им. Иное людям — ни то ни се, а лошадям; иное одним быкам, иное собакам, а иное никому из животных, но деревам, — и в деревах иное хорошо для корня, но худо для ростков, например, навоз, когда обкладывают им корень растений, есть добро, а приложи его к побегам и молодым веткам — все пропадет. Равным образом масло для всякого растения весьма вредно, даже враждебно и волосам животных, кроме волос человеческих, которым, как и всему телу человека, оно помогает. Итак, добро есть нечто различное и разнообразное: одно и то же по отношению к внешней стороне тела — добро для человека, а по отношению к внутренней — зло. От того-то все врачи запрещают больным принимать масло, кроме самой малой меры во время стола, чтобы только заглушить неприятный запах пищи и питья, сообщающийся обонянию.

Когда Протагор кончил, присутствующие зашумели в знак того, что он хорошо говорил. А я сказал:

— Протагор! Ты видишь во мне человека забывчивого, так что если кто-нибудь долго беседует, я забываю, о чем была речь. Если бы я был глух, то, желая разговаривать со мною, ты признал бы за необходимое говорить мне громче, нежели другим: подобным образом и теперь, так как тебе пришлось иметь дело с беспамятным, то разделяй ответы и сокращай их, если хочешь, чтобы я следовал за тобою.

— Как же еще короче прикажешь отвечать? Разве короче, чем нужно?

— О нет, — сказал я.

— Значит, столько, сколько нужно?

— Да.

— Но должен ли я отвечать столько, сколько сам считаю нужным, или сколько ты?

— Я слышал, что ты можешь, если захочешь, долго рассуждать об одном и том же предмете, так что в словах у тебя недостатка не будет, и готов научить других тому же; знаю, что ты в состоянии говорить и кратко, так что в краткости никто не превзойдет тебя. Употреби же другой способ — краткословие, если угодно тебе разговаривать со мной.

— Сократ! — сказал он, — я уже пускал свое слово в борьбу со многими людьми, и если бы мне делать, что ты приказываешь, то не превзойти бы других, и имени Протагора не было бы между греками.

Видя, что прежние ответы Протагора не нравятся самому ему и что он

не думает разговаривать, отвечая на мои вопросы, я не считал своим делом присутствовать при его рассуждениях и сказал:

— Протагор, я не настаиваю, чтобы твоя беседа была несообразна с твоим обычаем, но если бы тебе хотелось разговаривать так, что бы мне можно было за тобой следовать, я принял бы участие в разговоре. Ты, как сам говоришь и как другие говорят о тебе, умеешь сообщать свои мысли и обширно, и коротко, потому что ты мудрец; напротив я неспособен к слушанию длинных речей, хотя бы и желал иметь такую способность. Что бы беседа наша продолжилась, тебе, как сильному в обоих родах, надлежало бы снизойти ко мне. Если же ты не хочешь того, а у меня есть дело и мне нельзя выслушивать длинных твоих речей, то я и иду, хотя бы, может быть, слушал тебя не без удовольствия.

Сказав это, я встал, чтоб уйти. Но когда поднялся, Каллий правой рукой схватил меня за руку, а левой за этот плащ и сказал:

— Мы не пустим тебя, Сократ; если ты уйдешь, то наша беседа будет не такова. Прошу же тебя, останься с нами. Мне ни кого не слушать с таким удовольствием, как тебя и Протагора, когда вы разговариваете друг с другом: доставь же всем нам это удовольствие.

— Сын Гиппоника, — сказал я (в эту минуту я уже встал и хотел уйти), — для меня всегда приятно было твое любомудрие, и теперь хвалю его и люблю, поэтому желал бы я угодить тебе, если бы ты требовал от меня возможного. Но в настоящем случае тебе как будто хочется, чтобы я следовал за сильным скороходом Крисоном Имерейским или состязался с теми, которые могут пробегать двойное, либо целодневное поприще. Говорю, что я более тебя рад бы следовать за этими скороходами, но право не могу. Если же тебе угодно видеть меня и Крисона в равном беге, то проси последнего о снисхождении, потому что я-то не в состоянии бежать скоро, а он медленно может. Равным образом, если ты желаешь слышать меня и Протагора, то проси последнего, чтобы он отвечал столь же кратко, как прежде, и прямо на вопрос, а иначе какой будет образ разговора? Разговорное собеседование, по моему мнению, отлично от народной речи.

— Но видишь, Сократ, — сказал он, — Протагору-то кажется справедливым разговаривать, как он хочет, а тебе, как ты хочешь.

— Ты не так говоришь, Каллий, — возразил Алкивиад, — Сократ сознается, что он не способен к длиннословию, и в этом уступает Протагору; но для меня было бы удивительно, если бы он уступил кому-нибудь из людей в умении весть разговор или давать и принимать вопросы. Если и Протагор признается, что он ниже Сократа в разговоре, то для последнего и довольно; когда же он не согласится с этим, пусть разговаривает, вопрошая и отвечая, а не растягивает речи после каждого вопроса, как бы уклоняясь от предмета и прямого решения; пусть не распложает ее до того, пока многие из слушателей забудут, о чем говорено было. Впрочем, я ручаюсь, что Сократ не забывчив, хоть шутя и говорит, будто не может помнить. Итак, по мне, он прав: пусть каждый объявит свое мнение.

После Алкивиада говорил, кажется, Критий.

— Продик и Гиппий! — сказал он. — Каллий, по-видимому, слишком на стороне Протагора, а Алкивиад всегда упорен в своих мыслях; напротив мы, не присоединяясь ни к Сократу, ни к Протагору, должны просить обоих, чтобы они не прекращали своей беседы на середине.

На это Продик отвечал:

— Ты хорошо говоришь, Критий. Слушатели, присутствующие при таких рассуждениях, должны быть по отношению к обоим разговаривающим лицам общими, но не равными, потому что это — не одно и то же.

Надобно слушать *вообще* того и другого, однакож не *равно* принимать мнение каждого, но с мудрейшим соглашаться более, а с немудрым — менее. Я и сам считаю нужным согласиться, Протагор и Сократ, что вы можете спорить, но не ссориться: *спорят* друзья с друзьями и в добром расположении, а *ссорятся* противники и враги. Такая беседа была бы для нас весьма приятна. Разговаривая подобным образом, вы заслужили бы от нас, слушателей, более одобрение, чем похвалу; ибо *одобрение* происходит от души беспристрастной, а *похвала* заключается преимущественно в словах, несообразных с убеждением. И мы, слушатели, чувствовали бы от того больше удовольствие, чем наслаждение, ибо *удовольствие* свойственно учащемуся, когда бывает доволен ум его, а *наслаждение* прилично вкушающему нечто такое, что приятно действует на его тело.

Когда Продик сказал это, весьма многие из присутствующих согласились с ним.

После Продика начал говорить мудрый Гиппий.

— Мужи, находящиеся здесь! — сказал он. — Я думаю, что все вы родственники, ближние и граждане не по закону, а по природе, ибо подобное по природе сродно подобному; а закон — тиран человеков, он часто насилует природу. Итак, постыдно нам, ведающим свойство вещей, мудрейшим из эллинов и потому стекшимся из целой Эллады в этот пританиум мудрости, а из целого города в этот величайший и благополучнейший дом, — постыдно нам не проявить ничего достойного такой чести, но, как худшим из людей, разногласить друг с другом. Прошу и советую, Протагор и Сократ, позволить нам, как посредникам, которые сближают противные стороны, свести вас на среднем пути: и ты, Сократ, не требуй точно того рода слишком кратких разговоров, какой не нравится Протагору, но опусти и ослабь бразды слова, чтобы оно казалось нам величественнее и рисовалось; и Протагор не должен поднимать все паруса и, при благоприятном ветре пускаясь в море речи, терять из вида землю; обоим вам надобно резать середину. Если вы решитесь делать так, то доверьте мне избрать судию, распорядителя и начальника, который будет стараться о посредственной длинноте речей того и другого из вас.

Это понравилось присутствующим; все одобрили мнение Гиппия, и Каллий сказал, что он не отпустит меня, что надобно избрать распорядителя. Но я отвечал:

— Стыдно избирать судию речей, потому что если избранный будет хуже нас, то покажется несправедливым худшему судить лучших, а когда он будет равен нам, то и в этом не много правды, потому что равный нам и выполнит равное, стало быть, избрание его будет делом лишним. Но вы изберете лучшего, чем мы? Избрать кого-нибудь мудрее Протагора, думаю, вам поистине невозможно. Если же в самом деле не изберете лучшего, а только укажете, то пристыдите Протагора, поставив над ним, как будто над пустым человеком, какого-нибудь судию. Что же касается меня, то мне все равно. Чтобы наша беседа и разговоры, которых вы желаете, могли состояться, я готов поступить так: если Протагор не хочет давать ответов, то пусть вопрошает, а я буду отвечать и вместе постараюсь показать ему, каким образом, по моему мнению, отвечающий должен выполнять свое дело. Мои ответы будут продолжаться дотоле, пока он не перестанет предлагать вопросы, а потом пусть обещается передать мне право вопрошателя, и если окажется неготовым отвечать, то и я, и вы будем сообща просить его, как теперь просите меня, чтобы он не разрушал нашей беседы. Для этого не нужно никакого распорядителя; все вы будете распоряжаться.

Присутствующие согласились со мной, и Протагор, хотя ему и очень не

хотелось, принужден был принять на себя должность вопрошателя с тем, чтобы после довольного количества вопросов кратко отвечать и на мои вопросы. Он начал свое дело почти следующим образом.

— Я думаю, Сократ, — сказал Протагор, — что важная сторона воспитания человека есть знание поэм, а это должно состоять в разумении того, что поэты воспевали правильно и что нет, также в умении изъяснять их сочинения и давать отчет вопрошающему. Возьмем же и теперь вопрос, близкий к прежнему нашему предмету, то есть к добродетели, только добродетель перенесем в поэзию. В этом вся разница. Симонид где-то говорит Скопасу, сыну фессалийца Креона, что *истинно трудно сделаться человеком добрым, совершенным во всех отношениях, человеком без недостатка*. Знаешь ли ты эту песнь, или я должен прочитать ее всю?

— Не нужно, — отвечал я, — знаю и много размышлял о ней.

— Дело; что же, каково она написана? Хорошо, верно или нет?

— Да, — отвечал я, — по-моему, и хорошо, и верно.

— Но считаешь ли ты сочинение хорошим, в котором поэт противоречит самому себе?

— Нет, — отвечал я.

— Всмотрись же получше, — сказал он.

— Я довольно всматривался, — добрый Протагор.

— Стало быть знаешь, — сказал он, — что в той же песне говорится далее: *я имею невыгодное мнение о Питтаковом изречении, хотя оно произнесено и мудрым мужем, — что трудно быть добрым*. Знаешь ли, что эти слова сказаны тем же, кем и прежние?

— Знаю, — отвечал я.

— И тебе кажется, — спросил он, — что последние согласны с первыми?

— Кажется, — и вдруг опасаясь, чтобы он не начал рассуждать, я прибавил: — А тебе не кажется?

— Может ли быть согласен сам с собою тот, кому принадлежат оба эти мнения? Кто сперва утверждал, что трудно сделаться истинно добрым человеком, а потом, немного продолжив свое сочинение, забыл о прежней мысли и осуждает Питтака, который говорит то же самое, что трудно быть добрым, и не принимает слов его, хотя они подтверждаются собственными его словами? Явно, что осуждая Питтаково мнение, тожественное со своим, Симонид осуждает и самого себя; так что если первое неверно, то неверно и последнее.

Выслушав это рассуждение, многие произвели одобрительный шум и похвалили Протагора, а у меня от слов его и от шума присутствующих, как будто от доброго удара кулачного бойца, сперва потемнело в глазах и завертелось в голове; но потом, если сказать тебе правду, желая выиграть время для размышления о мнениях поэта, я обратился к Продику и вызвал его к беседе следующей речью:

— Продик! Симонид — твой согражданин; ты должен помочь ему. Я призываю тебя, почти как Скамандр, осажденный Ахиллесом, по свидетельству Гомера, призывал Симоиса:

«Воздвигнись, мой брат, крепость мужа оба авось обуздаем».

Да, призываю тебя; иначе Протагор разгромит нашего Симонида. Ведь чтобы поставить его на ноги, нужна именно твоя симфония, посредством которой ты различаешь слова *хотеть* и *желать* как бы не тожественные, и следуя которой еще ныне говорил много прекрасного. Смотри же, так ли и тебе кажется, как мне: я думаю, что Симонид не противоречит сам себе. Прежде всего объяви свое мнение, Продик: то же ли, по-твоему, *делаться* и *быть*, или не то же?

— О, свидетельствуюсь Зевсом, не тоже, — отвечал Продик.

— Следовательно, в первом месте Симонид выражает собственную свою мысль, что поистине трудно делаться добрым человеком?

— Конечно.

— А потом осуждает Питтака не за одинаковое со своим мнение, как полагает Протагор, а за другое? ибо Питтак не сказал, как Симонид, что трудно делаться, но трудно быть добрым. Итак, видишь, Протагор, Продик говорит, что *быть* и *делаться* — не одно и то же, а если *быть* и *делаться* не одно и то же, то Симонид не противоречит самому себе. Может быть, и Продик, и многие другие готовы утверждать с Гесиодом, что трудно сделаться добрым, потому что боги, прежде добродетели, требуют пота: но когда кто достиг высоты ее, быв трудной, она становится легка.

Выслушав это, Продик похвалил меня, а Протагор сказал:

— Такой поправкой, Сократ, ты больше испортил, чем поправил дело.

— Плох же видно я, Протагор, — был мой ответ, — я — тот смешной врач, который, врачуя болезнь, только усиливает ее.

— А ведь в самом деле так.

— Как так? — спросил я.

— Поэт был бы не умен, если бы приобретение добродетели — дело, по признанию всех людей, самое трудное, — считал столь маловажным.

— Клянусь Зевсом, — сказал я, — что Продик весьма кстати принял участие в нашем разговоре; божественная мудрость его, Протагор, едва ли не столь древняя, что получила начало от Симонида, а может быть, и того древнее; напротив, ты знаешь много другого, а этой мудрости, кажется, не знаешь — не так, как я, ученик Продика. Ты, по-видимому, не заметил, что и слово *трудно* Симонид, должно быть, понимал не в том значении, в каком оно принимается тобой. Продик каждый раз учит меня разуметь его в значении *ужаса.* Если, например, я, хваля тебя или кого другого, говорю: «Протагор человек ужасно мудрый», то он возражает: «Не стыдно ли тебе доброе называть ужасным? Ужасное есть зло, а потому никто не говорит об ужасном богатстве, об ужасном мире, об ужасном здоровье, но говорят об ужасной болезни, об ужасной войне, об ужасной бедности, потому что ужасное есть зло». Таким же образом, может быть, и хиосцы, и Симонид под именем трудного понимают зло или что другое, чего ты не знаешь. Спросим-ка лучше Продика, потому что с ним приличнее советоваться о языке Симонида. Продик, что разумеет Симонид под именем трудного?

— Злое, — отвечал он.

— Следовательно, за то и осуждает он Питтака, — сказал я, — что в его выражении: трудно быть добрым видит мысль: худо быть добрым?

— Что же другое, кроме этого, по твоему мнению, Сократ, можно бы разуметь тут? Симонид порицает Питтака за его неумение правильно различать слова, так как он лесбосец и воспитан был под влиянием варварского наречия.

— Слышишь Протагор, что говорит Продик? Можешь ли что-нибудь сказать против него?

— Далеко не так, Продик, — отвечал он. — Мне хорошо известно, что Симонид, как и все мы, под именем трудного разумел не злое, а то, что нелегко и приобретается великими трудами.

— И мне равным образом кажется, Протагор, что он разумел то самое; да и Продик это знает, но только шутит, как будто желая испытать тебя, можешь ли ты защищать свое мнение. А что трудным Симонид называл не злое, важный признак заключается в следующем же за тем выражении: там говорится, что *это преимущество принадлежит одному богу.* Если бы

Симонид сказал, что худо быть добрым, и потом прибавил, что один бог имеет это зло или что это преимущество принадлежит одному богу, то Продик почел бы своего соотечественника человеком гибельным и вовсе не хиосцем. Между тем угодно ли тебе знать мою опытность (или как ты называешь это) в поэмах? Я, пожалуй, выскажу свое мнение о смысле Симонидовой песни: а когда неугодно, готов слушать тебя.

На это предложение Протагор отвечал:

— Как хочешь, Сократ, — а Продик, Гиппий и другие настойчиво приказывали говорить.

— Итак, попробую объяснить вам, что именно я думаю об этой песне. Самая древняя и особенно распространившаяся между эллинами философия находится в Крите и Лакедемоне, и софистов там множество. Но они притворяются и кажутся невеждами, как и те, о которых говорил Протагор, чтобы не обнаружить своего превосходства в мудрости перед прочими греками; напротив, выставляют себя перед ними только в военном искусстве и мужестве с той мыслью, что узнав, насколько в самом деле они лучше других, все примутся за их дело. Такой скрытностью софисты обманывают жителей и иных стран, как скоро они, подражая лакедемонянам, и прокалывают себе уши, и надевают на руки кожаные перчатки, и упражняются в гимнастике, и носят короткие плащи, как будто лакедемоняне этим именно превосходят прочих греков. А лакедемоняне, если хотят свободно побеседовать со своими софистами и если наскучило им беседовать скрытно, тотчас предписывают выслать всех этих подражателей и других людей, прибывших к ним из-за границы, и сносятся со своими софистами тайно от иностранцев. Сверх того, подобно критянам, не позволяют они и своим юношам выезжать в другие города, чтобы их юноши не забыли того, чему научились. В этих республиках не только мужчины, но и женщины получают высокое воспитание. А что я говорю справедливо, то есть что лакедемоняне в самом деле хорошо воспитаны в философии и искусстве слова, можете узнать из следующего. Кто захочет поговорить хотя бы с худшим из лакедемонян, тот найдет его большей частью как будто слабым в речи, но потом, при случае, вдруг вырывается у него весьма кстати изречение краткое и сжатое, подобное сильно пущенной стреле, так что собеседник является перед ним не лучше дитяти. Обращая внимание на это обстоятельство, многие и из древних и из современных нам людей поняли, что подражать лакедемонянам значит более любить мудрость, чем телесные упражнения, потому что произносить подобные изречения может только человек совершенно образованный. Такими считаются Фалес Милетский, Питтак Митиленский, Виас Приенский, наш Солон, Клеовул Линдский, Мисон Хинейский и седьмой, причисляемый к ним, Хилон Лакедемонский. Все они были соревнователями, любителями и учениками лакедемонского образования, и каждый может узнать, что именно в этом состояла их мудрость, то есть в кратких, достопамятных изречениях. С общего согласия они посвятили начаток своей мудрости Дельфийскому храму Аполлона, надписав на нем всеми прославляемые мнения: *познай самого себя* и *ничего слишком*. Но для чего я говорю об этом? Для того, что у древних философия состояла в лакедемонском краткословии и что самое выражение Питтака: *трудно быть добрым* переходило из уст в уста, как выражение хвалимое мудрыми. Но Симонид, побуждаемый страстью к мудрости, подумал, что если он опровергнет это изречение, как знаменитого борца, и преодолеет его, то сам прославится между современниками. Таким образом, именно против этого изречения и с умыслом уронить его он, как мне кажется, написал всю свою песнь. Исследуем общими сила-

ми, правду ли я говорю. Кто хотел бы вдруг с самого начала песни произнести: трудно сделаться человеком добрым, и тут же прибавил бы частицу μὲν; тот говорил бы без смысла, ибо эта частица вовсе неуместна, если предположим, что Симонид не имел намерения восставать на Питтаково изречение. Против слов Питтака, что трудно быть добрым, Симонид возражает: нет, Питтак, даже делаться добрым человеком трудно поистине. Он не говорит: истинно добрым, — не сюда относит истину, как бы предполагая одних истинно добрыми, а других — хотя и добрыми, но не истинно; это было бы нелепо и недостойно Симонида. Нет, в его песне слово *поистине* надобно перестановить, как будто бы он подразумевал изречение Питтака и как будто бы утверждал сам Питтак, а Симонид отвечал ему. Например, первый взывал бы: Люди! трудно быть добрым! А последний в ответ ему: несправедливо говоришь Питтак; не быть, а делаться человеком добрым, совершенным во всех отношениях, — человеком без порока, трудно поистине. При таком смысле речи, и частица μὲν будет здесь не без причины, и слово *поистине* в конце выражения уместно. Это значение подтверждается также всем последующим, ибо можно бы и через рассмотрение отдельных мыслей в песне Симонида показать, как хорошо она написана, как она изящна и обработана, но рассматривать их было бы долго. Поэтому мы раскроем только общий характер сочинения и намерение сочинителя совершенно опровергнуть изречение Питтаково во всей его песне. Немного ниже он как будто говорит, что сделаться добрым человеком хотя поистине трудно, однакож все еще на некоторое время возможно: напротив сделавшись, оставаться в этом состоянии и быть добрым человеком, как ты утверждаешь, Питтак, есть дело невозможное и нечеловеческое, ибо это преимущество принадлежит одному богу, а *человеку нельзя не быть злым, когда его увлекает слепая судьба.* Но кого увлекает слепая судьба при управлении кораблем? Явно, что не неопытного, потому что неопытный всегда внизу: лежачего никто не повергает; повергнуть можно только стоячего, чтобы он лежал, а не лежачего. Подобным образом и слепая судьба может увлечь только осмотрительного, а того, кто всегда неосмотрителен, она не увлекает. Так например, сильная буря делает бессильным только кормчего, худая погода — только земледельца; то же и о враче. Равно и злым свойственно делаться только доброму, как свидетельствует другой поэт: «Добрый человек — то зол, то добр». Напротив, злому свойственно не делаться, но всегда быть по необходимости. Поэтому и осмотрительный, и мудрый, и добрый, когда увлекает их слепая судьба, не могут не быть злыми. А ты говоришь, Питтак, что трудно быть добрым: делаться добрым конечно трудно, но возможно; напротив, быть добрым невозможно. *Всякий человек, поступающий хорошо, добр, а худо — зол.* Но что называется добрым поступком в отношении к грамоте? И что делает человека добрым в рассуждении ее? Разумеется, изучение грамоты. Какая добрая деятельность характеризует доброго врача? Разумеется, умение пользовать больных. *А худо — зол.* Но кого назвали бы мы врачом худым? Очевидно того, кому прежде случалось носить имя врача, а потом — имя врача хорошего, следовательно, который мог бывать и худым. Вот мы, невежды в врачебном искусстве, не в состоянии делать худо ни как врачи, ни как плотники, ни как другие какие-нибудь люди в этом роде. Кто, делая худо, не был бы врачом, того нельзя было бы назвать и худым врачом. Поэтому добрый человек иногда может сделаться и худым или от времени, или от скорби, или от болезни, или от какого-нибудь другого несчастья, потому что единственное худое действие есть лишение знания; напротив, человек худой никогда не сделается худым, потому что он всегда худ. Что-

бы сделаться худым, ему надлежало бы сперва сделаться хорошим. Стало быть, и то выражение песни указывает на прежнюю мысль, что доброму человеку невозможно постоянно быть добрым, но возможно одному и тому же делаться и добрым и худым. *Более же всех бывают добрыми те, которых любят боги.* Что все это было говорено против Питтака, еще более подтверждается дальнейшим содержанием песни. Симонид говорит: *Поэтому я не предаю своей жизни суетной и несбыточной надежде, ища того, что невозможно, — совершенно непорочного человека между людьми, питающимися от плодов далеко населенной земли; если же найду его, то возвещу вам.* Так сильно и во всей своей песне нападает он на изречение Питтака. *Я хвалил бы и любил всякого охотно, кто не делал бы ничего постыдного, а с необходимостью и боги не воюют.* Вот и это сказано для прежней цели: ведь Симонид не был столь прост, чтобы вызывался хвалить человека, который охотно не сделал ничего худого, как будто есть люди, охотно делающие зло. Я думаю почти так, что ни одному мудрецу не приходило в ум, будто человек грешит охотно и охотно совершает постыдные или худые поступки. Мудрые люди знали, что все, делающие постыдное и худое, делают это невольно. Стало быть, и Симонид не говорит, что он хвалил бы того человека, который охотно не делает зла, но слово *охотно* относит к самому себе, — в той мысли, что прекрасный и добрый человек нередко принуждает себя быть чьим-нибудь другом и хвалителем, равно как нередко случается человеку иметь жестоких отца, мать, отечество и другое тому подобное. Люди порочные, если случается с ними что-нибудь подобное, смотрят на это как бы с удовольствием, и своей хулой выказывают и обвиняют порочность родителей или отечества, чтобы другие не обвиняли и не порицали их самих за нерадение о родителях и отечестве; так что хулят их еще более и к необходимой вражде присоединяют произвольную. Напротив, добрые принуждают себя скрывать многое и хвалить родителей и отечество; если же, быв оскорблены, и досадуют на них, то заставляют себя одуматься и примириться с ними, даже любить их. Мне кажется, нередко и сам Симонид не по охоте, а по неволе признавал нужным хвалить и прославлять тирана или другого ему подобного. Потому-то он говорит и Питтаку: *Я не для того хулю тебя, что люблю хулить. Меня удовлетворил бы человек, только что не худой, но и не совершенно несмысленный, а здраво мыслящий, знающий законную пользу общества. Я не стал бы порицать его, потому что не расположен к порицанию. Роды глупых бесчисленны,* и кто находил бы удовольствие бранить их, тот набранился бы досыта. *Все прекрасно, к чему не примешалось постыдное.* Эти слова имеют не такой смысл, как будто бы он сказал: все бело, к чему не примешалось черное, иначе это было бы очень смешно. Нет, для него довольно и середины, чтобы не хулить. Не ищу, говорит он, *совершенно непорочного человека между людьми, питающимися от плодов далеко населенной земли; если же найду его, то возвещу вам.* То есть мне не придется никого хвалить за это, но чтобы иметь причину любить и хвалить всех, для меня довольно было бы и одной средины, то есть неделания зла. В настоящем случае Симонид употребляет наречие митиленян, как бы говоря Питтаку: я готов любить и хвалить всякого охотно (здесь слово *охотно* надобно отделить от дальнейшего выражения), кто не делал бы ничего постыдного, но есть и такие, которых я люблю и хвалю неохотно. Итак, я никогда не порицал бы тебя, если бы твои слова были хоть отчасти приличны и верны, но так как ты принимаешь за истину явную ложь, да еще и в рассуждении важного предмета, то я порицаю тебя. Вот какая мысль, Продик и Протагор, по моему мнению, была в уме Симонида, когда он писал свое сочинение!

— Хорошо и ты, Сократ, объяснил Симонидову песнь, — сказал Гиппий, — но у меня есть на тот же предмет превосходная речь, которою, если хотите, я поделюсь с вами.

— Конечно, Гиппий, — промолвил Алкивиад, — но только после, а теперь должны сдержать свое слово Протагор и Сократ. Если Протагору угодно еще спрашивать, то Сократ будет отвечать, а когда первый хочет отвечать, последний пусть предлагает вопросы.

— Предоставляю Протагору, — сказал я, — избрать, что ему приятнее. Пожалуй, мы оставим рассуждение о песнях и поэмах и с удовольствием приведем к концу исследование того предмета, о котором я прежде спрашивал тебя, Протагор. Притом разговор о стихотворениях, мне кажется, приличнее на пирах пустых и для площадных людей, которые, не будучи в состоянии беседовать сами по себе от пьянства, а собственным языком и своими словами — от невежества, дорого платят флейтщицам, высоко ценят чужие звуки инструментов и беседуют друг с другом их тонами. Напротив, когда собираются собеседники хорошие, добрые и образованные, то у них не увидишь ни флейтщиц, ни танцовщиц, ни певиц, потому что они и без этих безделок и ребячества могут беседовать один с другим сами по себе, собственным голосом, то говоря, то слушая, — и все это в порядке, хотя бы случилось им выпить и много вина. Это самое надобно сказать и о собраниях, подобных настоящему, если в них находятся такие люди, каковы теперь многие из нас: они не имеют нужды в чужом голосе и в поэтах, которых нельзя спросить, о чем у них говорится, и которых словам одни в своих рассуждениях приписывают такой смысл, другие — другой, а все от того, что толкуют о предмете неразрешимом. Люди умные оставляют такие беседы и разговаривают сами от себя, испытывая один другого и подвергаясь испытанию посредством собственных своих слов. Им-то, кажется, особенно должны подражать я и ты и, оставив поэтов, беседовать сами от себя с намерением найти истину и испытать друг друга. Если хочешь, продолжай спрашивать, я готов отвечать тебе: а не то отвечай мне, чтобы привести к концу прерванный разговор.

Но выслушав это и подобное этому, Протагор не обнаруживал желания избрать то или другое. Тогда Алкивиад, обратившись к Каллию, сказал:

— Думаешь ли ты, что Протагор и теперь хорошо делает, не объявляя, будет ли он отвечать, или нет?

— Я не думаю; пусть или разговаривает, или скажет, что не хочет, мы должны знать это, потому что в последнем случае или Сократ, или иной охотник будет беседовать с кем-нибудь другим.

Протагор, пристыженный, как мне показалось, словами Алкивиада, просьбой Каллия да и других присутствующих, согласился наконец продолжать разговор и, изъявив желание отвечать, приказал предлагать себе вопросы.

Затем я сказал:

— Не думай, Протагор, что мои вопросы будут направлены к какому-нибудь предмету, кроме того, в котором я всякий раз сомневаюсь и который хочу исследовать. По моему мнению, Гомер весьма правильно говорит, что

Как скоро двое идут, то один пред другим вымышляет,

потому что все вместе мы как-то способнее к каждому делу, слову и мысли:

Один же хотя бы и мыслил, —

тотчас идет и ищет, пока не нападет, кому бы сообщить свою думу и с кем бы разобрать дело. Так-то и я охотнее говорю с тобой, нежели с другим, в той уверенности, что ты гораздо лучше можешь исследовать, как все вообще, подлежащее рассмотрению порядочного человека, так и самую добро-

детель. На кого положиться, как не на тебя, когда ты думаешь, что не только сам хорош и добр, но можешь и других сделать хорошими и добрыми? Иные сами по себе — и порядочные люди, да не умеют делать других такими же, а ты и сам добр и других можешь делать добрыми. Ты столько уверен в себе, что — между тем как прочие скрывают это искусство, — вслух всей Греции провозглашаешь себя софистом, преподавателем науки и добродетели и первый требуешь за то награды. Как же не обратиться к тебе для подобных исследований? Как не спросить тебя, не сообщиться с тобою? Не знаю, как. Поэтому мне хотелось бы теперь, чтоб из того, о чем я прежде спрашивал тебя, иное ты привел мне на память, иное рассмотрел вместе со мной. Вопрос, кажется, был такой: мудрость, рассудительность, мужество, справедливость и святость суть ли только пять названий одной вещи, или под каждым названием разумеется особенная сущность и вещь, имеющая свое частное значение и существующая особо, не как другая? Ты сказал тогда, что это названия не одной вещи, а что каждое из них соответствует отдельно своей собственной и что все эти вещи суть части добродетели — не в том смысле, как части золота, подобные одни другим и целому, коего они части, а как части лица, не похожие ни на целое, коего они части, ни одна на другую, но имеющие особенные свои значения. Если ты и теперь думаешь так же, как прежде, — скажи, а если иначе — определи. Я не поставлю тебе в вину и другого ответа, ибо не удивляюсь, что тогда ты, может быть, хотел только испытать меня.

— Я повторяю, Сократ, — отвечал он, — что все эти вещи суть части добродетели и что четыре из них действительно близки одна к другой, но мужество есть нечто отличное. В верности слов моих ты можешь легко удостовериться, потому что найдешь много людей самых несправедливых, самых нечестивых, самых безрассудных и глупых, которые, однакож, отличаются мужеством.

— Постой, — сказал я, — вот это-то и надобно исследовать. Мужественными называешь ты смелых или кого другого?

— Да, и отважных, — отвечал он, — которые смело приступают к тому, чего многие боятся.

— Пусть так, но добродетель считаешь ты чем-то прекрасным? И не потому ли выдаешь себя за наставника в ней, что она есть нечто прекрасное?

— Прекраснейшее, — отвечал он, — если я не сошел с ума.

— Однако все ли в ней прекрасно, — спросил я, — или иное постыдно, а иное прекрасно?

— Все до крайности прекрасно.

— Знаешь ли, кто смело погружается в колодезь?

— Разумеется, водолаз.

— Потому ли, что умеет, или почему другому?

— Потому, что умеет.

— Кто смело сражается на коне, конный или пеший?

— Конный.

— А кто с коротким щитом, легко вооруженный или нет?

— Легко вооруженный. И, если угодно, — сказал он, — все таким же образом.

— Стало быть, знатоки смелее незнатоков и смелее самих себя, когда выучились, чем были прежде до ученья? Но видывал ли ты таких людей, — спросил я, — которые, не зная ничего этого, были, однакож, смелы во всех подобных действиях?

— Видывал, даже слишком смелых.

— И эти смельчаки тоже мужественны?

— О, в таком случае мужество было бы делом постыдным, — отвечал он, — потому что это люди исступленные.

— Но что сказал ты о мужественных? — спросил я. — Разве не то, что они смелы?

— Да, я и теперь говорю об них то же самое, — отвечал он. — И, однакож, эти смельчаки оказываются не мужественными, а исступленными? Между тем как прежде самые мудрые названы самыми смелыми, а самые смелые — самыми мужественными, откуда следовало бы, что мужество есть мудрость.

— Неверно припоминаешь, Сократ, что я говорил и отвечал тебе. Ты спросил: мужественные смелы ли? Я отвечал: смелы. Но ты не спрашивал: смелые мужественны ли? Иначе на твой вопрос было бы сказано, что не все. А что мужественных я признал смелыми, этого ты ни чем не опроверг. Потом знатоков ты счел смелее самих себя и тех, которые незнакомы с известным искусством, и отсюда заключил, что мужество и мудрость — одно и то же. Но продолжая идти этим путем, можно бы также вывести следствие, что и крепость есть мудрость. Например, положим, что ты сперва спросил бы меня: крепкие сильны ли? Я отвечал бы: да. Потом: умеющие сражаться сильнее ли тех, которые не умеют сражаться, и сильнее ли самих себя, когда они выучились, чем были до ученья? Я опять сказал бы: да. А как скоро я согласился бы в том и другом, ты, основавшись на допущенных мною положениях, мог бы заключить, что, по моему сознанию, крепость есть мудрость. Между тем, допустив, что крепкие сильны, я никак не могу допустить обратного положения, что сильные крепки, потому что сила и крепость — не одно и то же; но первая, то есть сила, происходит и от знания, и от исступления, и от страсти, а крепость — от природы и хорошего питания тела. Равно и в настоящем случае, смелость и мужество — не одно и то же. Естественно, что мужественные бывают смелы, но не все смелые мужественны, потому что смелость происходит и от искусства, и от гнева, и от исступления, также как и сила, а мужество — от природы и хорошего питания души.

— Думаешь ли, Протагор, — спросил я, — что одни живут хорошо, а другие худо?

— Подтвердил.

— Хорошо ли живет тот, кто проводит жизнь среди неприятностей и страданий?

— Нет, — сказал он.

— А кто, прожив век приятно, наконец умер, тот хорошо ли жил, по твоему мнению?

— Хорошо, — отвечал он.

— Следовательно, жить приятно значит жить хорошо? А жить неприятно значит жить нехорошо?

— Без сомнения, если только жизнь находила удовольствие в прекрасном.

— Как же, Протагор? Не считаешь ли и ты, подобно многим другим, некоторых приятностей злом, а некоторых неприятностей — добром? Я говорю вот что: от того ли нечто не добро, от чего приятно, если отсюда не произойдет ничего другого? И равным образом, от того ли что-нибудь не зло, от чего неприятно?

— Не знаю, Сократ, — сказал он, — так же ли прямо, как ты спрашиваешь, должен я и отвечать, что приятности все — добро, а неприятности все — зло. Кажется, безопаснее будет не только для ответа, но и для всей моей жизни, когда скажу, что, во-первых, есть приятности, которых нельзя назвать добром, а неприятности — которые никак не зло; во-вторых, есть приятности — добро, а неприятности — зло; в-третьих, есть нечто ни то ни се — ни добро ни зло.

— Приятное, по твоему мнению, — спросил я, — само ли причастно удовольствию или производит его?

— Само причастно, — отвечал он.

— Так вот я и спрашиваю: нечто, как приятное, есть ли недобро? Разумею: само удовольствие — есть ли недобро?

— Исследуем, Сократ, как ты всегда говоришь: если исследование приведет к делу и откроется, что приятное и доброе — одно и то же, согласимся, а если нет, то позволим себе сомневаться.

— Но хочешь ли сам давать направление исследованию или предоставляешь это мне?

— По праву тебе, — отвечал он, — потому что ты ведешь речь.

— Не так ли как-то, — спросил я, — может быть это открыто? Кто, например, хотел бы рассмотреть человека в отношении к его здоровью или другим свойствам тела, а видел бы только его лицо и оконечности рук, тот сказал бы: открой-ка и покажи мне грудь и спину, чтобы я мог рассмотреть тебя яснее. Того же и я хочу в отношении к исследованию. Узнав твое мнение о добром и приятном, я считаю нужным предложить тебе еще следующий вопрос: открой-ка, Протагор, свою мысль; как ты думаешь о знании? Так ли, как многие люди, или иначе? А люди большей частью понимают его, как нечто такое, что не имеет ни силы, ни водительства, ни власти; не приписывая же ему ничего этого, полагают, что человек, обладающий знанием, управляется не им, но иными движителями, то страстью, то удовольствием, то скорбью, иногда любовью, а чаще страхом, следовательно, знание считают как бы рабом, которого увлекает все другое. Так ли и ты думаешь о нем или признаешь его чем-то прекрасным и приписываешь ему силу управлять человеком? То есть кто узнал бы добро и зло, тот не поддался бы другому внушению и делал бы только то, что приказывает знание, считая один ум достаточным помощником человека?

— Кажется, надобно понимать так, как ты говоришь, Сократ, — отвечал он. — При том мне более чем кому-нибудь было бы стыдно не поставлять мудрости и знания выше всех человеческих действий.

— Хорошо и справедливо, Протагор, — промолвил я. — Но знаешь ли, многие, не веря мне и тебе, говорят, что часто люди сведущие не хотят оправдывать своих сведений самым делом и поступают иначе, а когда я спросил бы их: от чего ж это так? — они сказали бы: от того, что этими людьми управляет или удовольствие, или скорбь, или какая-нибудь другая из тех причин, о которых я недавно упоминал, и делают это деятели, управляемые той или другой из них.

— Мало ли, Сократ, и кроме того неправды на языке человеческом! — сказал он. — Давай же убедим людей и научим их, что значит то состояние, которое они называют служением удовольствиям и неделанием лучшего, хотя бы оно и познано было. Правда, когда мы скажем: люди! вы несправедливо говорите, вы обманываетесь, — они, может быть, спросят нас: Протагор и Сократ! если это состояние не есть служение удовольствиям, то что же оно? Скажите нам, как вы его называете?

— Для чего, Сократ, рассматривать мнения народа, который говорит, как случится?

— Я думаю, что это поможет нам найти отношение мужества к другим частям добродетели. И если по силе условия мне будет позволено давать направление речи, то следуй за мной и смотри, как прояснится предмет нашего разговора, а когда тебе не угодно, пожалуй, оставим его.

— Нет, ты говоришь правду, — сказал он, — продолжай, как начал.

— Итак, если бы спросили нас, — продолжал я, — «Что значит у вас по-

виноваться удовольствиям?», то мне надлежало бы отвечать: слушайте, вот я и Протагор постараемся объяснить вам это. Не то ли самое, люди, бывает и с вами, в рассматриваемом состоянии, что нередко случается с теми, которые, прельщаясь приманками пищи, пьянства и сладострастия и зная, что это худо, тем не менее предаются им?

— Они подтвердили бы.

— Потом я и ты конечно опять спросили бы их: но почему эти действия вы называете худыми? Потому ли, что они доставляют удовольствие минутное, следовательно, приятны сами по себе, или потому, что влекут за собой болезни, нищету и другое тому подобное? Или наконец потому, что хотя и не приготовляют ничего худого в будущем, а только радуют, однако же радуют такого человека, который разумеет их, как худое? Можем ли мы, Протагор, ожидать от них другого ответа, кроме того, что худое в вышеупомянутых действиях есть не минутное удовольствие, а его следствия, то есть болезни и прочее?

— Я думаю, что они отвечали бы не иначе, — сказал он.

— Но причина болезни есть и причина страдания, и причина нищеты есть также причина страдания. Они, думаю, согласились бы?

Протагор подтвердил.

— Из этого не видите ли вы, люди, что удовольствия, как я и Протагор говорим, считаются худым только потому, что оканчиваются страданием и лишают человека других удовольствий? Они согласились бы.

— И нам обоим показалось то же самое.

— Теперь спросим их о противоположном: люди! когда вы утверждаете, что страдание есть добро, не разумеете ли под этим например, телесных упражнений, воинских подвигов, медицинского врачевания посредством выжиганий, вырезываний, принятия лекарств и пощения? Ведь все это хотя и хорошо, однакож, болезненно. Они согласились бы.

— Конечно.

— Но потому ли вы называете эти бедствия добрыми, что они производят крайнее страдание и скорбь только в настоящем, или потому, что от них зависит здоровье, благосостояние тела, спасение городов, власть над другими городами и богатство в будущем времени? Они вероятно допустили бы последнее.

— Без сомнения.

— Следовательно, эти действия суть блага не по другой какой причине, а только потому, что они оканчиваются удовольствиями, что ими прекращаются и отвращаются страдания? Или вы разумеете другую цель, кроме удовольствий и страданий, по отношению к которой называете их добрыми? Я не думаю, чтобы они подтвердили последнее.

— И я также, — сказал Протагор. — Поэтому вы гонитесь за удовольствием, как за добром, и бегаете страдания, как зла? Они согласились бы.

— Конечно.

— Итак, вы считаете страдание злом, а удовольствие добром; между тем как прежде и удовольствие называли злом, если оно лишает вас удовольствий больших, чем само, или приготовляет страдания важнее представляемых им наслаждений. Впрочем, может быть, вы по чему другому, для какой-нибудь иной цели называли удовольствие злом? В таком случае скажите нам. Но вы не можете сказать.

— И мне кажется, что не могут, — отвечал Протагор.

— Не так же ли опять надобно думать и о самом страдании? Прежде не говорили ли вы, что страдание — добро, потому что им заменяются страдания более тех, какие есть в нем, или приготовляются удовольствия, важнее настоящего страдания? Впрочем, может быть, у вас в виду другая цель,

по которой страдание называется добром, а не та, о которой я говорю? В таком случае укажите нам ее. Но вы не укажете.

— Ты прав, — сказал Протагор.

— Далее, положим, вы спросите меня: к чему же ты так много и с разных сторон рассматриваешь это? Прошу снисхождения, отвечал бы я. Во-первых, нелегко показать, что значит то состояние, в котором, по вашему выражению, человек служит удовольствиям; во-вторых, в этом именно и сосредоточивается вся сила доказательств. Я считаю нужным и еще сказать вам: смотрите, называете ли вы добро чем-то отличным от удовольствия, а зло — чем-то отличным от страдания? Или для вас достаточно прожить век приятно, без страданий? Если достаточно и вы не знаете другого добра или зла, которое не оканчивалось бы этим, то слушайте далее. Когда вы говорите, что нередко человек, понимающий известное действие как зло, тем не менее совершает его, хотя бы и мог не совершать, потому что бывает побежден и возбуждается удовольствиями; когда вы говорите также, что человек, знающий добро, не хочет делать его, повинуясь минутному удовольствию, то ваши слова я нахожу смешными. А что они смешны, тотчас будет видно, как скоро мы перестанем называть предметы различными именами, например, и приятным и неприятным, и добром и злом. Но так как этих предметов найдено только два, будем означать их и двумя названиями, то есть или всегда добром и злом, или всегда приятным и неприятным. Условившись таким образом, мы говорим, что человек, понимающий зло как зло, тем не менее совершает его. Но пусть спросят нас: почему? Потому, скажем, что он побеждается. Чем побеждается? — спросят еще. На это уже нельзя отвечать: удовольствием, потому что вместо слова «удовольствие» мы приняли слово «добро». Итак, остается только повторять: потому что побеждается. Да чем же побеждается? — скажут нам. Ах, ради Зевса, добром. Тогда, вопрошатель, если он любит уколоть, засмеется и промолвит: забавные вещи рассказываете вы! Человек, зная, что зло есть зло и что не должно делать его, увлекается к совершению зла добром! Но это добро стóит или не стóит того, чтоб им побеждено было зло? — спросит он. Мы конечно будем отвечать: не стоит, потому что иначе тот не погрешил бы, кто повиновался бы удовольствиям. Почему же именно, спросит он, добро не стоит зла, или зло — добра? Потому ли, что одно больше, а другое меньше, одного много, а другого не много? Ведь нам нечего сказать, кроме этого. Стало быть явно, скажет он, что быть побежденным, по-вашему, значит принимать большее зло вместо меньшого добра?

— Выходит так.

— Теперь, переменим имена, то есть означим те же предметы словами приятное и неприятное и скажем: человек, знающий, что (прежде говорили: зло, а в настоящем случае пусть будет: неприятное) неприятное неприятно, тем не менее совершает его, потому что побеждается удовольствиями, хотя удовольствия очевидно не стоят быть победителями. И чем определяется ценность удовольствия в сравнении с страданием, как не избытком или недостатком которого-нибудь из них, то есть тем, что одно больше, а другое меньше; одного много, другого немного, одно выше, другое ниже? Положим, что кто-нибудь скажет: Сократ! настоящая приятность и неприятность весьма отлична от следующей за тем приятности и страдания. Я спрошу: в чем же состоит это различие, как не в удовольствии и страдании? Иного различия нет. Человек, умеющий взвешивать, на одну тарелку весов складывает приятности, а на другую страдания как ближайшие, так и отдаленные, и, взвешивая их, видит, чтó перетягивает. Если сравниваешь приятности с приятностями, то избирай значительнейшие и бóльшие; ес-

ли же — страдания с страданиями, то — маловажные и меньшие; а когда поставляешь в сравнение приятное с неприятным, поступай следующим образом: как скоро приятное выше неприятного, дальнейшее выше ближайшего, или ближайшее выше дальнейшего, — делай его; напротив, как скоро приятное пересиливается неприятным, — не делай его. Не таково ли отношение между ими, люди, сказал бы я? И они конечно согласились бы со мною?

Согласился и Протагор.

— А если так, продолжал бы я, то отвечайте мне: одна и та же величина кажется ли вашему взору вблизи большей, а вдали меньшей, или не кажется?

— Подтвердят.

— Не то же ли скажете вы о широком и многочисленном? Не то же ли — о голосах, которые, будучи равны один другому, вблизи представляются громкими, а вдали тихими?

— И это подтвердили бы.

— Но если счастье наше состоит, с одной стороны, в производстве и получении великих масс, а с другой, в избежании и неделании малых, то где искать спасения жизни? В искусстве ли измерять или в значении явления? Последнее, очевидно, обманывает нас, нередко заставляя понимать одно и то же различным образом и колебаться в действиях и избрании вещей великих и малых. Одним только искусством измерять обличается этот обман чувств; одно оно, открывая истину, доставляет душе спокойствие, устанавливает ее в истине и спасает жизнь. Итак, искусство ли измерять или какое другое искусство сочли бы люди спасением жизни?

— Искусство измерять, — отвечал Протагор.

— Положим же, что спасение нашей жизни зависит от избрания того, что равно и неравно: но как скоро надлежало бы решить, когда должно избрать большее, и когда меньшее, надобно ли рассматривать то и другое само по себе или в сравнении с иными вещами, надобно ли предпочесть близкое или отдаленное, то в этом случае, что спасло бы жизнь? Не знание ли, не мера ли, как средство определять избыток и недостаток? И так как это искусство имеет дело с равным и неравным, то не арифметика ли? Люди вероятно подтвердили бы это, или нет?

— Конечно подтвердили бы, — отвечал Протагор.

— Хорошо, люди. Но если спасение жизни состоит в правильном избрании удовольствия и страдания, многого и немногого, большего и меньшего, дальнейшего и ближайшего, то подобное исследование избытка, недостатка и взаимного равенства не представляется ли с первого взгляда мерой?

— Необходимо.

— А когда оно есть мера, то непременно — искусство и знание?

— Так, скажут они.

— Определим же теперь значение этого искусства и знания. Что оно есть знание, это достаточно видно из тех самых ответов, которые я и Протагор давали на ваши вопросы. Помните, вы спрашивал: почему оба мы согласны в том, что нет ничего лучше знания, что оно всегда господствует и над удовольствиями, и над всем другим, до чего касается, а сами утверждали, что удовольствие часто владычествует и над знающим человеком? Помните, когда мы не соглашались с вами, вы спросили: Протагор и Сократ! если это состояние не есть служение удовольствиям, то что же оно? Скажите нам, как вы это называете? Мы конечно могли бы тогда же отвечать вам, что это просто незнание, но вы посмеялись бы над нами, а теперь, пожалуй, смейтесь, — вы будете смеяться и над самими собой, ибо сознались, что люди, ошибающиеся в выборе удовольствий и страданий, — а это — добро и

зло, — ошибаются по недостатку знания, и не просто знания, но еще, как прежде допущено вами, по недостатку науки измерять; действие же погрешительное, без знания, как вам самим известно, производится невежеством. Итак, служить удовольствиям значит находиться в крайнем невежестве, коего врачами признают себя Протагор, Продик и Гиппий. Между тем, думая, что это происходит от другой причины, а не от невежества, вы и сами не приходите, и детей не присылаете к этим учителям знания. Вы заботитесь о деньгах; но не давая их софистам, делаете зло частное и общественное. — Вот что отвечали бы мы людям! Теперь, после Протагора, обращаюсь к вам, Гиппий и Продик, — пусть наше дело будет общим. — Скажите, правду ли я говорил или неправду?

Все совершенно согласились, что мои слова были справедливы.

— Стало быть, вы допускаете, — сказал я, — что приятное есть добро, а неприятное — зло. Мне нет более нужды в Продиковом различении имен. Назови это, почтеннейший Продик, приятным, радостным, веселым или как тебе угодно иначе, только в ответе давай своему названию такой смысл, какого я хочу.

Продик, улыбнувшись, согласился, и другие с ним.

— Так что же это, почтеннейшие? — спросил я. — Все наши действия, клонящиеся к безбедной и приятной жизни, нельзя ли почесть прекрасными? А прекрасное дело не есть ли доброе и полезное?

— Так.

— Если же приятное есть доброе, — продолжал я, — то человек, зная или думая, что другое нечто — лучше того, что он делает, и возможно для него, конечно не будет делать того дела, когда в своей власти имеет лучшее? И не правда ли, что быть ниже самого себя в этом случае есть невежество, а выше самого себя — мудрость?

Все согласились.

— Что ж? Поэтому находиться в невежестве значит иметь ложное мнение и обманываться касательно дел великой важности?

И на это все согласились.

— Не справедливо ли также, — сказал я, — что никто добровольно не стремится к злому или к тому, что считает злым? Да и неестественно, кажется, человеку, вместо добра, желать того, что признает он худым. Если же кто-нибудь и поставляется в необходимость избрать из двух зол одно, то верно не изберет большего, когда возможно меньшее.

— Это также всем нам показалось.

— Что ж? Допускаете ли вы боязнь и страх? И так же ли, как я (это к тебе относится, Продик), считаете это каким-то ожиданием зла? Называйте его боязнью или страхом, все равно.

Протагор и Гиппий согласились, что боязнь и страх это самое, но Продик сказал, что таким образом надлежало определить боязнь, а не страх.

— Ничего, Продик, — возразил я, — дело в том, справедливо ли сказанное прежде? То есть захочет ли человек идти к тому, чего боится, когда от него зависит стремиться к предмету, не внушающему страха? Или после того, с чем мы согласились, это невозможно? Прежде было допущено, что чего мы боимся, то считаем злом, а что считаем злом, того не ищем и добровольно не получаем.

Это показалось всем.

— Но когда так, Продик и Гиппий, то пусть теперь Протагор защищает справедливость первых своих ответов, не самых первых, которыми допускалось пять частей добродетели, не похожих одна на другую и имеющих свои особенные значения; нет, я разумею не те, а последующие. Впоследствии он

говорил, что четыре добродетели действительно близки одна к другой; но пятая, то есть мужество, весьма отлична от них. Ты можешь, Сократ, видеть это из того, сказал он, что есть люди самые нечестивые, самые несправедливые, самые безрассудные и глупые, которые, однакож, очень мужественны, и отсюда заключить, что мужество весьма отлично от прочих частей добродетели. Я тогда же был удивлен этим ответом (а еще более удивился, исследовав его вместе с вами) и потому спросил Протагора: не смелых ли называет он мужественными? Даже отважных, отвечал он. Помнишь ли ты это, Протагор?

— Помню.

— Скажи же нам, — спросил я, — перед чем отважны мужественные? Перед тем ли, перед чем и трусы?

— Нет, отвечал он.

— Значит, перед иным чем-нибудь?

— Да, — сказал он.

— Может быть, трусы отважны перед тем, что требует смелости, а мужественные перед тем, что страшно?

— Люди так говорят, Сократ.

— Правда, — промолвил я, — но не о том речь; мне нужно знать, перед чем отважны мужественные именно по твоему мнению? Перед тем ли, что страшно и что считают они страшным, или перед тем, что нестрашно?

— Но это-то, — сказал он, — по смыслу недавних твоих доказательств, невозможно.

— И то правда; если же слова мои верны, то никто не захочет приближаться к тому, что считает страшным, разве невежество заставит кого-нибудь быть ниже себя.

Согласился.

— Но, все трусы и мужественные отваживаются на то, что требует смелости; следовательно, и трусы, и мужественные стремятся к одному.

— Нет, Сократ, совершенно напротив: трусы стремятся вовсе не к тому, к чему мужественные, например, одни хотят идти на войну, а другие не хотят.

— Но прекрасно ли идти на войну или постыдно?

— Прекрасно, — отвечал он.

— А прежде мы согласились, что прекрасное есть вместе и доброе, ибо все прекрасные действия, сказали мы, суть также и добрые действия.

— Справедливо; я всегда так думаю.

— Хорошо, — промолвил я, — которые же, по твоему мнению, не хотят идти на войну, когда это дело прекрасное и доброе?

— Трусы, — отвечал он.

— Но прекрасное и доброе есть вместе и приятное? — спросил я.

— Согласен, — сказал он.

— Что ж, трусы с сознанием ли не хотят того, что находят прекрасным, добрым и приятным.

— Если мы согласимся на это, — сказал он, — то поставим себя в противоречие с прежде допущенными положениями.

— А мужественный? Не к тому ли идет он, что находит прекрасным, добрым и приятным?

— Необходимо согласиться, — отвечал он.

— Поэтому мужественные, боясь чего-нибудь, боятся не постыдного страха и обнаруживают смелость не постыдной отвагой?

— Правда, — сказал он.

— Если же то и другое не постыдно, значит прекрасно?

— Согласен.

— А когда это дело прекрасное, то и доброе?

— Так.
— Следовательно, и трусы, и смельчаки, и исступленные боятся постыдного страха и оказывают постыдную смелость?
— Согласен.
— Но отваживаются они на постыдное и злое по другой ли какой причине, или по незнанию и невежеству?
— По незнанию и невежеству, — отвечал он.
— Что ж теперь? То, почему трусы — трусы, называешь ты трусостью или мужеством?
— Трусостью, — отвечал он.
— А трусов не потому ли назвали мы трусами, что они не знают, что страшно?
— Конечно потому, — сказал он.
— Следовательно, трусы бывают трусами от невежества?
— Согласен.
— Но трусостью ты согласился назвать то, отчего трусы — трусы?
Подтвердил.
— Именно трусость есть незнание того, что страшно и не страшно?
Одобрил.
— А трусости противно мужество?
— Так.
— Следовательно, мудрость касательно того, что страшно и нестрашно, противно незнанию этих вещей?
И это еще одобрил.
— Незнание же их есть трусость?
На это уже едва отвечал.
— Стало быть, мудрость относительно того, что страшно и нестрашно, есть мужество, так как оно противоположно незнанию этих вещей?
Тут Протагор не хотел даже подать знак согласия и замолчал. А я продолжал:
— Что же, Протагор? И не подтверждаешь и не отвергаешь?
— Сам кончи, — сказал он.
— Позволь сделать еще один вопрос, — промолвил я. — Не думаешь ли ты и теперь, как думал прежде, что между людьми есть величайшие невежды, которые, однакож, очень мужественны?
— Тебе, — сказал он, — кажется, сильно хочется, чтобы я отвечал: изволь, признаюсь, что прежде допущенные мною положения не позволяют мне отвечать на это положительно.
— Но я спрашивал тебя не для чего иного, а только для того, чтобы исследовать все, относящееся к добродетели и в чем состоит сама добродетель. Знаю, что по раскрытии этого совершенно объяснилось бы и то, о чем мы оба так долго рассуждали: я — что учить добродетели невозможно; ты — что она изучима. А теперь результат нашего разговора представляется мне в виде доносчика или насмешника; он, если бы мог говорить, сказал бы: как вы странны, Сократ и Протагор! Ты, Сократ, прежде утверждал, что добродетели учить нельзя, а теперь хочешь противного тому — усиливаешься доказать, что все виды добродетели — и справедливость, и рассудительность, и мужество — суть знание, но ведь отсюда следует, что все они могут быть предметом науки. Если бы добродетель была не знание, а что-нибудь другое, как доказывал Протагор, то она, очевидно, не могла бы быть изучимой, но так как, соответственно твоему домогательству, Сократ, она знание, то странно, отчего бы ей не быть предметом науки. Равным образом Протагор прежде полагал, что добродетель изучима, а

теперь домогается, по-видимому, противного и лучше соглашается называть ее почти всем, лишь бы только не знанием. Но под этим условием она никак не может быть предметом науки. Обозревая таким образом все с начала до конца и встречая ужасные противоречия, я сильно желаю распутать их и хотел бы, после прежних наших исследований, определить: что такое добродетель? А потом опять рассмотреть: изучима ли она или нет? Пусть тот Эпиметей не вводит нас в обман при исследовании, как он, по твоим словам, обошел нас при разделе. Мне и в притче Прометей нравится больше Эпиметея. Руководствуясь им и желая быть предусмотрительным в целой своей жизни, я располагаю всеми своими делами и, если хочешь, с удовольствием буду исследовать вместе с тобой предмет нашего рассуждения, как обещался сначала.

— Твое усердие, Сократ, и искусство вести разговор похвальны, — отвечал Протагор. — Впрочем и я, думаю, человек нехудой, а особенно независтлив: говорю многим, что из всех, с кем встречаюсь, и преимущественно из сверстников твоих, более уважаю тебя и не удивляюсь, что ты будешь принадлежать к числу знаменитейших мужей по своей мудрости. Что же касается предлагаемого тобой предмета, то исследуем его, если хочешь, после, а теперь время обратиться к чему-нибудь другому.

— Пусть будет так, как тебе угодно, — сказал я, — притом и мне давно уже пора идти, и только благодаря любезному Каллию я доселе оставался здесь.

После этих обоюдных объяснений мы расстались.

Горгий, или О риторике

В диалоге участвуют:

КАЛЛИКЛ, СОКРАТ, ХЕРЕФОНТ, ГОРГИЙ, ПОЛ

Калликл. Так долго можно идти, Сократ, только на войну да в сражение.

Сократ. Что? Неужели, по пословице, мы поспели на праздник к шапочному разбору?

Калликл. Да еще на праздник торжественный! Ведь вот только что Горгий показал нам так много прекрасного.

Сократ. В этом, Калликл, виноват именно Херефонт: он заставил нас провести какое-то время на площади.

Херефонт. Нет нужды, Сократ, я же и поправлю дело. Ведь Горгий мне друг; так он покажет себя, если угодно, хоть сегодня, а хочешь — и в другое время.

Калликл. Что ты, Херефонт, неужели Сократ захочет слушать Горгия?

Херефонт. Да ведь мы для того и пришли.

Калликл. А коли хотите, не угодно ли пойти ко мне домой: ведь Горгий остановился у меня и покажет вам свое искусство.

Сократ. Ты хорошо сказал, Калликл. Но согласится ли он беседовать с нами? Ведь я хочу спросить у него, в чем состоит сила его искусства? Что такое то, о чем он объявляет и чему учит? А иной опыт речи пусть он отложит, как ты говоришь, до другого времени.

Калликл. Нет ничего лучше, чем спросить его об этом, Сократ, потому что одна его похвальба к этому именно и относится; ныне же приказывал он всякому, кто тут был, спрашивать себя, о чем кому угодно, и вызывался отвечать на все.

Сократ. Как хорошо говоришь ты! Спроси его, Херефонт.

Херефонт. О чем?

Сократ. Кто он таков.

Херефонт. Как это?

Сократ. А вот как: если бы он был мастер шить обувь, то, вероятно, отвечал бы тебе, что он башмачник. Или и теперь не понимаешь, что я говорю?

Херефонт. Понимаю и спрошу: скажи мне, Горгий, правду ли говорит этот Калликл, будто ты вызываешься отвечать на все, о чем бы ни спросили тебя?

Горгий. Правду, Херефонт; ведь я ныне же объявлял это и утверждаю, что в продолжение многих лет еще никто не спросил меня о чем-нибудь новом.

Херефонт. Так, видно, тебе легко отвечать, Горгий.

Горгий. Можешь узнать это на опыте, Херефонт.

Пол. И, клянусь Зевсом, было бы твое желание — спрашивай меня, Херефонт, потому что Горгий, мне кажется, вволю наговорился: он сейчас много рассуждал.

Херефонт. Что ты, Пол? Неужели думаешь, что будешь отвечать лучше Горгия?

Пол. Какая разница. Лишь бы для тебя этого было довольно.

Херефонт. Никакой. Отвечай, если хочешь.

Пол. Спрашивай.

Херефонт. А вот спрашиваю. Если бы Горгий был знаток того искусства, которое знает брат его Геродик, то чем мы по справедливости назвали бы его? Не тем ли, чем и брата?

Пол. Конечно.

Херефонт. Стало быть, мы хорошо сказали бы, когда бы назвали его врачом?

Пол. Да.

Херефонт. Если бы также он был опытен в искусстве Аристофонта, сына Аглаофонта, или брата его, то какое бы правильно дали ему имя?

Пол. Явно, что имя живописца.

Херефонт. Но теперь, так как Горгий — знаток какого-то искусства, то каким именем можно бы правильно назвать его?

Пол. О Херефонт! У людей из опыта обретено много искусств. Опыт ведет наш век путем искусства, а неопытность — путем случая. И из всех искусств иными владеют иные иначе, превосходнейшими же — превосходнейшие. К числу их относится и этот Горгий и владеет искусством прекраснейшим.

Сократ. Видно, Горгий, что Пол действительно хорошо подготовлен вести речь, однако же он не делает того, что обещал Херефонту.

Горгий. Чего же лучшего ожидать, Сократ?

Сократ. Да, кажется, он не совсем отвечает на вопрос.

Горгий. Так спроси его, если хочешь, сам.

Сократ. Нет, сам-то я охотнее спросил бы тебя, если бы только ты согласился отвечать мне. Ведь уже и из сказанных слов Пола видно, что он более занимался так называемой риторикой, чем искусством вести беседу.

Пол. Почему же это, Сократ?

Сократ. Потому, Пол, что, когда Херефонт спросил, в каком искусстве Горгий знаток, ты начал превозносить Горгиево искусство, как будто кто порицает его, а в чем оно состоит, не ответил.

Пол. Да разве я не ответил, что оно самое прекрасное?

Сократ. О, конечно, но ведь никто не спрашивал, каково Горгиево искусство, а спрашивали, что такое оно и кем надобно назвать Горгия. Прежде на вопросы Херефонта ты отвечал хорошо и коротко; скажи же и теперь, что это за искусство и кем должны мы назвать Горгия. Или лучше скажи ты сам, Горгий, кем тебя называть и какого искусства почитать тебя знатоком?

Горгий. Риторики, Сократ.

Сократ. Стало быть, надобно называть тебя ритором?

Горгий. Да, и хорошим, Сократ, если только угодно тебе назвать меня тем, чем я хвалюсь, говоря словами Гомера.

Сократ. Конечно угодно.

Горгий. Так называй же.

Сократ. Но должны ли мы говорить, что ты и других можешь делать риторами?

Горгий. Да ведь я объявляю это не только здесь, но и в иных городах.

Сократ. Так не хочешь ли, Горгий, продолжать беседовать с нами, как теперь, то есть иногда спрашивать, иногда отвечать, а такую длинную речь, какую начал Пол, отложить до иного времени? И уж что пообещаешь — не обмани, но решись коротко отвечать на вопросы.

Горгий. Некоторые ответы таковы, Сократ, что необходимо бывает излагать их в длинной речи. Впрочем, я все-таки постараюсь отвечать как можно короче, ибо в мое выступление входит и то, что на один и тот же предмет никто не может ответить короче, чем я.

Сократ. Это-то и нужно нам, Горгий, в этом именно покажи мне себя — в краткословии, а длиннословие оставь до другого времени.

Горгий. Изволь, покажу, и ты согласишься, что не слыхивал, кто бы говорил так коротко.

Сократ. Давай же. Так как ты называешь себя знатоком риторского искусства и вызываешься сделать ритором и другого, то, конечно, скажешь, какому действительному предмету учит риторика, — подобно тому, например, как портняжное искусство учит шить платья. Не правда ли?

Горгий. Да.

Сократ. Или как музыкальное учит сочинять песни.

Горгий. Да.

Сократ. Клянусь Герой, Горгий, я очень рад твоим ответам, ты отвечаешь очень кратко.

Горгий. Да, мои ответы, думаю, очень удовлетворительны, Сократ.

Сократ. Ты хорошо говоришь. Отвечай же мне так и касательно риторики: каков настоящий предмет этой науки?

Горгий. Это наука о речах.

Сократ. О каких это, Горгий? Не о тех ли, которыми указывается больным, какой они должны сохранять образ жизни, чтобы выздороветь?

Горгий. Нет.

Сократ. Так, видно, риторика занимается не всеми речами?

Горгий. Конечно не всеми.

Сократ. Однако же делает людей сильными в речи?

Горгий. Да.

Сократ. И не правда ли, что эти люди размышляют о том, о чем говорят?

Горгий. Как же не размышлять?

Сократ. Но и врачебное искусство, о котором мы только что говорили, разве не укрепляет оно у людей разум в речи о больных?

Горгий. Несомненно.

Сократ. Поэтому и врачебное искусство, как видно, есть наука о речах.

Горгий. Да.

Сократ. Именно о речах касательно болезней?

Горгий. Непременно.

Сократ. Не есть ли и гимнастика также наука о речах относительно хорошего и дурного состояния тел?

Горгий. Конечно.

Сократ. Да таковы ведь и все прочие искусства, Горгий. Каждое из них занимается теми речами, которые касаются предмета, рассматриваемого известным искусством.

Горгий. Видимо.

Сократ. Почему бы прочие науки, рассуждающие о речах, не назвать тебе риториками, если эту, занимающуюся также речами, ты называешь риторикой?

Горгий. Потому, Сократ, что все занятия прочих искусств касаются, так сказать, ремесел и подобных тому дел, предмет же риторики отнюдь не ремесло; ее работа и служение совершается посредством речей. Оттого, называя риторику искусством о речах, я, называя ее, говорю тебе правильно.

Сократ. Тебе кажется, что я понял, какой наукой ты хочешь назвать ее? Но вот тотчас узнаю это яснее. Отвечай-ка. У нас есть искусство. Не так ли?

Горгий. Да.

Сократ. Из всех искусств иные, думаю, состоят большей частью в рукоделии и требуют немного речей, а некоторые даже и не требуют, но во всем ограничиваются художеством и производятся молча, как, например, живописное, ваятельное и многие другие. Такие, кажется, имеешь ты в виду искусства, касательно которых говоришь, что нет в них риторики. Не так ли?

Горгий. Ты весьма хорошо понимаешь, Сократ.

Сократ. А есть и другие искусства, которые во всем ограничиваются речью, дела же, можно сказать, или вовсе не требуют, или очень мало. Например, арифметика, счетоводство, геометрия, игра в кости и многие иные; так что некоторые из них допускают столько же речей, сколько дел, а другие гораздо больше, и вообще все их занятие и служение совершается посредством речей.

Горгий. Справедливо говоришь.

Сократ. Но и из них также ни одного, думаю, не захочешь ты назвать риторикой, хотя и получается, что искусство, служащее посредством речи, есть риторика. Иной, желая говорить наперекор твоим словам, пожалуй, возразит: неужели арифметику, Горгий, ты называешь риторикой? Нет, ни арифметику, ни геометрию, думаю, не назовешь ты риторикой.

Горгий. Да, ты правильно думаешь и верно понимаешь, Сократ.

Сократ. Ну, теперь закончи же и ты свой ответ на мой вопрос. Так как риторика есть одно из тех искусств, которые пользуются по большей части речью, а такие искусства бывают и кроме нее, то потрудись сказать, в отношении к чему служение речами есть риторика. Если бы, например, кто спросил меня о каком-нибудь из упомянутых мной теперь же искусств: «Сократ, что есть искусство арифметическое?» — я отвечал бы ему, как ты сейчас, что оно принадлежит к числу наук, служащих посредством речей. А когда тот опять спросил бы: «Чему она служит?» — я сказал бы, что чету и нечету в числах, определяя, что такое они оба. Потом пусть бы он еще спросил: «А счетоводство каким называешь ты искусством?» — я отвечал бы, что и оно из числа искусств, исполняющих все речью. А когда тот опять бы спросил: «Что оно исполняет?» — я сказал бы: то же, что собирающий голоса в народном собрании; а касательно других дел оно таково, как и арифметика, ибо занимается тем же предметом — четом и нечетом, с той лишь разницей, что счетоводство наблюдает над четом и нечетом, имея в виду отношение их величин возвратное и взаимное. Равным образом если бы спросили меня об астрономии и, выслушав мой ответ, что она все свое служение совершает словом, опять предложили вопрос: «О чем говорит астрономия, Сократ?» — я сказал бы, что о движении звезд, Солнца, Луны и какова относительная их скорость.

Горгий. Да, и правильно сказал бы, Сократ.

Сократ. Ну а теперь ты, Горгий. Ведь настоящая-то риторика принадлежит к числу искусств, все совершающих и служащих речью. Не так ли?

Горгий. Так.

Сократ. Скажи же, о чем она. Что за предмет, около которого вращаются речи, используемые риторикой?

Горгий. Величайшие и превосходнейшие из дел человеческих, Сократ.

Сократ. Но и это, Горгий, подлежит спору и сказано вовсе не ясно. Я думаю, ты слышал, как на пирах люди поют хитро сложенную песню и перечисляют в ней блага жизни, а именно: первое благо — быть здоровым, второе — быть прекрасным, а третье, как говорит сочинитель песни, — быть богатым без дурных средств.

Горгий. Конечно слышал. Но к чему ты сказал это?

Сократ. К тому, что создатели благ, восхваляемых сочинителем песни, — врач, гимнаст и ростовщик — могут тотчас прийти к тебе, и врач первый скажет: «Сократ! Горгий обманывает тебя, не его, а мое искусство имеет предметом величайшее благо людей». И если бы я спросил его: «Кто же ты, что так говоришь?» — он, может быть, отвечал бы: «Врач». — «Так что ж, неужели дело твоего искусства есть величайшее благо?» — «Да разве не благо здоровье, Сократ? — может быть, сказал бы он. — Какое еще благо для людей выше здоровья?» Потом за ним стал бы говорить гимнаст: «Как удивился бы я, Сократ, если бы Горгий умел показать тебе больше блага

от своего искусства, чем я от своего!» Но мне вздумалось бы спросить и этого: «А ты-то что за человек? Какое твое дело?» — «Я гимнаст, — отвечал бы он, — и мое дело доставлять людям телесную красоту и силу». Наконец после гимнаста, думаю, с совершенным презрением ко всем, начал бы говорить и ростовщик: «Смотри-ка, Сократ, покажется ли тебе благо Горгия или чье бы то ни было благо больше богатства?» А мы сказали бы ему: «Что это? Разве ты мастер производить богатство?» Он подтвердил бы. «Кто же ты?» — «Ростовщик». — «Так что же, неужели думаешь, богатство есть величайшее благо для людей?» — спросили бы мы его. «Да как же не благо?» — отвечал бы он. «Однако же этот Горгий спорит, что его искусство есть причина большего блага, чем твое», — сказали бы мы. Явно, что после сего он спросит: «Какое же это благо? Пусть Горгий укажет его своим ответом». Так вот, Горгий, представляя, что тебя спрашивают и они, и я, отвечай, что такое то, что ты называешь величайшим благом и чего производителем почитаешь самого себя.

Горгий. Это, Сократ, поистине величайшее благо и причина, как свобода самих людей, так и власть их над другими в каждом городе.

Сократ. Что ж это говоришь ты?

Горгий. То, что речами можно убеждать и судей в судебном месте, и советников в совете, и членов в заседаниях, и всех во всяком собрании, какое бы то ни было гражданское собрание. Владея такой силой, ты будешь иметь раба и во враче, раба и в гимнасте; а тот ростовщик будет приносить доходы не себе, а другому — именно тебе, могущему говорить и убеждать народ.

Сократ. Теперь, Горгий, ты, кажется, ближе объяснил, каким искусством почитаешь риторику. Насколько я понимаю, ты говоришь, что риторика — мастерица убеждать и что в этом главным образом заключается все ее дело. Или у тебя есть намерение сказать, что она в состоянии сделать нечто более, чем внушить убеждение душам слушателей?

Горгий. Отнюдь нет, Сократ. Ты, кажется, достаточно определил. В этом именно состоит главное ее дело.

Сократ. Послушай же, Горгий. Твердо знай, что если кто, разговаривая с другим, желает именно понять, о чем у них идет речь, то, по внутреннему убеждению, одним из таких я почитаю и себя, да и тебе приписываю это самое.

Горгий. Так что же из того, Сократ?

Сократ. Сейчас скажу. Будь уверен, что убеждение, производимое риторикой, каким ты называешь его и к чему относишь как убеждение, ясно я не понимаю. Впрочем, мысленно догадываясь, что оно такое, по твоим словам, и с чем имеет дело, тем не менее спрашиваю, что называешь ты убеждением, которое производится риторикой, и к каким оно относится предметам. Почему же, догадываясь, я спрашиваю тебя, а не говорю сам? Это делается не ради тебя, а ради беседы. Она должна идти так, чтобы ее ход показывал нам в совершенной ясности, о чем у нас речь. Смотри-ка, по твоему мнению, имею ли я право задавать тебе вопросы? Если бы мне случилось спросить тебя, кто таков между живописцами Зевксид, и ты отвечал бы, что это портретист животных, то не имел ли бы я права предложить тебе новый вопрос: каких животных и в каком роде портретист?

Горгий. Конечно.

Сократ. Не потому ли, что есть и другие портретисты, пишущие много иных животных?

Горгий. Да.

Сократ. А не будь другого портретиста, кроме Зевксида, — твой ответ был бы хорош.

Горгий. Как не хорош!

Сократ. Ну так скажи и о риторике, одна ли только риторика, по твоему мнению, производит убеждение или и другие искусства? Я подразумеваю следующее: кто учит чему-нибудь, убеждает ли в том, чему учит, или нет?

Горгий. Как же нет, Сократ? Всего более убеждает.

Сократ. Обратимся опять к тем самым искусствам, о которых сейчас говорили. Арифметика или арифметик не учит ли нас всему тому, что касается чисел?

Горгий. Конечно учит.

Сократ. Стало быть, и убеждает?

Горгий. Да.

Сократ. Следовательно, и арифметика — мастерица убеждать?

Горгий. Явно.

Сократ. Посему, когда спрашивают нас: «Каковы ее аргументы и в чем они состоят?» — мы, конечно, отвечаем: «Во всем том, что преподается относительно чета и нечета». Подобным образом можем показать, что и все прочие недавно упомянутые искусства создают убеждение именно такое-то и в том-то.

Горгий. Да.

Сократ. Значит, не одна риторика мастерица убеждать.

Горгий. Правда.

Сократ. Если же не одна она производит это дело, но и другие, то, как спрашивали о живописце, мы по справедливости теперь можем спросить своего собеседника: по отношению к какому убеждению и в чем риторика есть искусство? Или тебе не кажется, что мы имеем право предложить этот новый вопрос?

Горгий. Кажется.

Сократ. Отвечай же, Горгий, когда уже и тебе самому так кажется.

Горгий. Я говорю об убеждении, Сократ, которое, как недавно мной сказано, производится в судах и других народных собраниях, об убеждении в том, что справедливо и несправедливо.

Сократ. Я, конечно, догадывался, Горгий, что именно это убеждение разумеешь ты и в этом отношении. Но не удивляйся, если немного спустя я буду спрашивать тебя о подобных вещах. Дело-то, кажется, очевидно, а я спрашиваю, и спрашиваю, как уже сказал, не для тебя, а для того, чтобы наша беседа шла к концу последовательно, чтобы мы, догадываясь, не привыкали перехватывать речь друг у друга и чтобы ты, согласно со своей целью, доводил свои положения до последних заключений, как сам хочешь.

Горгий. Да и хорошо, кажется, делаешь, Сократ.

Сократ. Давай же рассмотрим следующее: допускаешь ли ты слово «узнать»?

Горгий. Допускаю.

Сократ. Ну а «поверить»?

Горгий. И это.

Сократ. Но тождественными ли тебе кажутся слова «узнать» и «поверить», «знание» и «вера» или различными?

Горгий. Я думаю, Сократ, что они различны.

Сократ. И хорошо думаешь. И узнаешь это вот из чего. Если бы кто спросил тебя: «Бывает ли, Горгий, вера истинная и ложная?» — ты, как мне кажется, отвечал бы положительно.

Горгий. Да.

Сократ. Ну а знание — бывает ли ложное и истинное?

Горгий. Отнюдь нет.

Сократ. Стало быть, явно, что они не тождественны.

Горгий. Правда.

Сократ. Но убежденными бывают либо знающие, либо верующие.

Горгий. Так.

Сократ. Что же, хочешь ли, постановим два рода убеждения: один — который дает веру без знания, а другой — знание?

Горгий. Постановим.

Сократ. Так если риторика и в судах, и в других народных собраниях производит убеждение в отношении к справедливому и несправедливому, то убеждение ли, из которого рождается вера без знания, или то, из которого проистекает знание?

Горгий. Уж явно, Сократ, то, из которого — вера.

Сократ. Стало быть, риторика, как видно, мастерица производить убеждение верующее, а не обучающее касательно того, чтó справедливо и несправедливо.

Горгий. Да.

Сократ. Следовательно, ритор не поучает в судебных местах и других народных собраниях относительно справедливого и несправедливого, а только уверяет. Да ведь и невозможно такую многолюдную толпу научить столь великим предметам в короткое время.

Горгий. Конечно невозможно.

Сократ. Пусть так. Посмотрим, что мы скажем наконец о риторике. Ведь я и сам еще не в состоянии понять, что говорю. Когда в городе открыто собрание для избрания либо врачей, либо кораблестроителей, либо какого другого рабочего народа, тогда-то знаток риторики, не правда ли, не будет советовать? Ясно ведь, что при каждом таком избрании избирать должен человек самый опытный в искусствах. Да и в том случае, когда идет рассуждение о постройке стен либо об отделке пристаней и гаваней, не он будет советовать, а архитекторы. Равным образом когда бывает совещание об избрании начальников, либо о вооружении против неприятеля, либо о захвате областей, советуют военачальники, а риторы — нет. Или что скажешь об этом, Горгий? Ведь если ты называешь себя ритором и берешься сделать других риторами, то прилично спросить тебя о предмете твоего искусства. Думай так, что в эту минуту я забочусь именно о твоей пользе. Может быть, между присутствующими здесь имеется кто-нибудь, кто желает стать твоим учеником... Впрочем, замечаю, что некоторые, даже почти все, только, вероятно, стыдятся просить тебя. Итак, принимая мои вопросы, представляй, что они предлагаются и этими людьми: «Что выиграем мы, Горгий, если станем слушать тебя? О чем будем в состоянии советовать городу? Только ли о справедливом и несправедливом или и о том, о чем сейчас говорил Сократ?» Постарайся же отвечать им.

Горгий. Да, постараюсь, Сократ, ясно открыть тебе всю силу риторики. Ты сам прекрасно привел меня к этому. Ведь тебе должно быть известно, что эти гавани, эти стены афинские и пристани сооружены по совету Фемистокла, другие же — по совету Перикла, а не художников.

Сократ. О Фемистокле так говорят, Горгий, а что касается до Перикла, то я сам слышал, как он советовал нам построить поперечную стену.

Горгий. Вот видишь, когда бывают избрания, о которых говоришь ты, советниками, победоносно защищающими свои мнения, являются риторы.

Сократ. Удивляясь именно этому, Горгий, я давно спрашиваю, в чем состоит сила риторики. Поражая меня своим величием, она представляется мне делом какого-то бога.

Горгий. А если бы ты, Сократ, еще все это знал, то есть то, что она владеет всеми могуществами... Но я приведу тебе одно великое доказательство.

Много раз случалось мне с братом и другими врачами приходить к такому больному, который либо не хотел принимать лекарства, либо не позволял врачу подвергнуть себя операции и прижиганию. Врач не в силах был

убедить его, а я убеждал, и не иным искусством, как риторикой. Говорю тебе, что, если бы и в какой угодно город пришли знаток риторики и врач и должны были в общественном месте либо в каком ином собрании состязаться посредством речей о том, кого из них следует избрать — ритора или врача, врач показался бы человеком ничтожным и избран был бы, если бы захотел, владеющий силой слова. Пусть бы он равномерно вступил в борьбу и с другим каким бы то ни было художником: ритор более, чем кто иной, убедил бы избрать себя. Ибо нет предмета, о котором искусный в риторике не мог бы говорить пред толпой народа убедительнее всякого другого художника. Такова-то и так-то велика сила этого искусства.

Впрочем, риторикой надобно пользоваться как и всяким иным способом состязания. Ведь прочие способы известный человек должен употреблять против всех людей не для того, что он умеет биться на кулаках, искусен во всех видах борьбы и может сражаться оружием, так что превосходит друзей и врагов. Это не дает ему права бить, колоть и убивать ближних. Притом, клянусь Зевсом, если кто, посещая палестру, выйдет крепок телом и, став кулачным бойцом, начнет потом бить отца, мать или другого кого из домашних и друзей, то за это не должно ненавидеть и изгонять из города гимнастов и людей, обучающих сражаться оружием. Потому что учителя преподали ученику свое искусство для справедливого пользования им против врагов и обидчиков, для защиты себя, а не для нападения; тот же пользуется своей силой и искусством несправедливо. Итак, не учителя плохи и искусство, поэтому не есть ни причина зла, ни нечто злое; негодник, думаю, тот, кто несправедливо пользуется искусством.

То же должно сказать и о риторике. Ритор, конечно, силен против всех и может сильно говорить обо всем, так что весьма скоро убедит толпу, в чем бы ни захотел. Однако же это не дает ему никакого права уничижать славу врачей и других художников единственно потому, что он в состоянии унизить их; напротив, и риторикой, как и другими способами борьбы, он должен пользоваться справедливо. Если же кто-нибудь, думаю, став искусным в риторике, будет этой силой и этим искусством наносить обиды, то учителя не следует ненавидеть и изгонять из города, ибо последний преподал риторику с тем, что она будет употребляема справедливо, а первый, напротив, злоупотребляет, пользуясь ей. Итак, справедливость требует ненавидеть, изгонять и убивать того, кто несправедливо пользуется ей, а не того, кто преподает ее.

Сократ. Я полагаю, Горгий, что и ты делал наблюдения над многими разговорами, стало быть, замечал в них следующее: учащиеся и учащие, о чем бы ни вздумали разговаривать, не могут легко понять друг друга и оставляют беседу. Но если они о чем-нибудь спорят и один говорит, что слова другого либо несправедливы, либо неясны, то оба досадуют и каждый питает мысль, что собеседник его настаивает на своем по ненависти — спорит, а не исследует предмета речи. Некоторые при этом расходятся даже самым постыдным образом, говоря друг другу и выслушивая один от другого столь грубые ругательства, что и присутствующие досадуют на себя, зачем они стали слушать таких людей.

Почему же я говорю это? Потому, что теперешние твои слова, мне кажется, не совсем последовательны и согласны с тем, что ты прежде говорил о риторике. Боюсь обличать тебя, чтобы ты не вообразил, будто я прекословлю не для пользы предмета, желая способствовать к его разъяснению, а для тебя. Итак, если и ты из тех людей, из которых я, то мне приятно было бы предложить тебе вопрос, а если нет, то, пожалуй, оставлю.

Из каких же я людей? Из тех, которые с удовольствием принимают опровержение, коль скоро говорят что-нибудь не так, и с удовольствием опровер-

гают, если кто другой говорит неправду; которым не менее приятно быть опровергаемыми, как и опровергать, думаю, потому, что первое во столько же раз лучше, во сколько лучше избавиться от величайшего зла самому, чем избавить другого. Ибо, по-моему, нет для человека зла столь великого, как ложное мнение о предмете настоящего нашего разговора. Итак, угодно ли тебе подтвердить, что и ты таков, — будем разговаривать, а полагаешь, что надобно оставить, — распрощаемся с нашим исследованием и прекратим беседу.

Горгий. Да, подтверждаю, Сократ, что и сам я таков, какой тебе нужен. Впрочем, может быть, надобно подумать и о присутствующих. Ведь я уже много и долго рассуждал с ними еще до вашего прихода. Долго, по-видимому, будет тянуться и настоящая наша беседа о том, о чем мы разговариваем, так надобно обратить внимание и на них, как бы кого не задержать, кто хотел бы сделать и что-нибудь другое.

Херефонт. Вы сами, Горгий и Сократ, слышите шум этих людей, что они готовы слушать, пока вы будете о чем-нибудь разговаривать. Лично же у меня не может быть такого занятия, которое бы настоятельно требовало меня, когда я занят такими и так раскрываемыми речами.

Калликл. Да, клянусь богами, Херефонт. Бывал я уже при многих рассуждениях, но не знаю, чувствовал ли когда такое наслаждение, какое теперь. Поэтому если вы захотите разговаривать и целый день, все будет приятно.

Сократ. Что касается до меня, Калликл, то препятствия нет, если только согласится Горгий.

Горгий. Теперь уже стыдно было бы не согласиться, Сократ, когда я сам объявил, что всякий может спрашивать меня о чем угодно. Если им нравится, разговаривай и спрашивай о чем хочешь.

Сократ. Так послушай, Горгий, что удивляет меня в твоих словах. Очень может быть, что ты и правду говоришь, да я неправильно понимаю. Ты сказал, что можешь сделать ритором всякого, кто захочет тебя слушать?

Горгий. Да.

Сократ. Ритором, который, не уча, убедит народ во всем вероятном?

Горгий. Без сомнения.

Сократ. Даже говорил, что и по отношению к здоровью ритор будет убедительнее, чем врач.

Горгий. Конечно говорил. По крайней мере для народа.

Сократ. Это «для народа» не значит ли — для невежд? Потому что для людей знающих, вероятно, он не будет убедительнее врача.

Горгий. Ты правду говоришь.

Сократ. А если он будет убедительнее врача, то не станет ли, стало быть, убедительнее человека знающего?

Горгий. Конечно.

Сократ. Не будучи, однако, врачом, так ли?

Горгий. Да.

Сократ. И как не врач, не зная того, что знает врач.

Горгий. Явно, что так.

Сократ. И, не зная, будет для незнающих убедительнее того, кто знает, если только ритор убедительнее врача. Это ли выйдет или что другое?

Горгий. В этом случае именно это.

Сократ. Не то же ли отношение ритора и риторики и ко всем прочим искусствам? Риторике нет надобности знать самое дело, ей нужно только найти некоторый способ убеждения, чтобы незнающие явились более знающими, чем знающие.

Горгий. Не великое ли облегчение, Сократ, не зная прочих искусств, а зная только одно это, быть ничем не ниже мастеров?

Сократ. Ниже ли ритор, будучи таким, или не ниже их — это мы тотчас

увидим, если только наш разговор хоть в чем-нибудь полезен нам. Но сперва рассмотрим: таков же ли ритор в отношении к справедливому и несправедливому, постыдному и прекрасному, доброму и злому, каков в отношении к здоровью и предметам других искусств, то есть, не зная, что́ добро и что́ зло, что прекрасно и что постыдно, справедливо и несправедливо, а только выдумав способ убеждать в этом, он без знания покажется для незнающих больше того, кто знает? Или это нужно ему знать и, наперед узнавши, ходить к тебе с намерением учиться риторике? Если же не знает, ты, учитель риторики, не научишь приходящего ничему такому, потому что не обязываешься к этому, а только сделаешь, что и без знания тех предметов он будет казаться толпе знатоком их, и без добра представится добрым? Или ты вовсе не можешь научить его риторике, не предполагая в нем знания истины обо всем том? Или ты понимаешь это иначе, Горгий? Открой нам, ради Зевса, тайну своей науки, как ты недавно обещался, скажи, в чем состоит ее сила.

Горгий. Я полагаю, Сократ, что кому не случилось знать об этих вещах, тот и о них получит от меня познание.

Сократ. Запомни же это — ведь твое мнение прекрасно: кого сделаешь ты ритором, тот, учась у тебя, ранее или позднее непременно узнает, что справедливо и несправедливо.

Горгий. Уж конечно.

Сократ. Так что же, человек, изучивший плотническое искусство, — плотник или нет?

Горгий. Плотник.

Сократ. А изучивший музыку — музыкант?

Горгий. Да.

Сократ. А изучивший врачебное искусство — врач? И все таким же образом. Изучивший каждую отдельную науку — таков, каким делает его эта наука?

Горгий. Уж конечно.

Сократ. Поэтому изучивший и справедливое не будет ли справедлив?

Горгий. Непременно.

Сократ. А справедливый и поступает справедливо?

Горгий. Да.

Сократ. Стало быть, ритор необходимо справедлив, а будучи справедливым, хочет и поступать справедливо?

Горгий. Очевидно.

Сократ. Но справедливый-то никогда не согласится нанести обиду.

Горгий. Необходимо так.

Сократ. А ритор, по нашему умозаключению, справедлив.

Горгий. Да.

Сократ. Следовательно, ритор никогда не согласится нанести обиду.

Горгий. Конечно не согласится.

Сократ. Но помнишь ли, ты недавно сказал, что не должно обвинять и изгонять из города учителей гимнастики, если кулачный боец нехорошо пользуется кулачным искусством и наносит обиду? Не то же ли самое, если и ритор неправильно пользуется риторским искусством? Не учителя надобно обвинять и изгонять из города, а того, кто обижает и неправильно употребляет это искусство. Сказано это или нет?

Горгий. Сказано.

Сократ. А теперь этот самый ритор, видно, уже никогда не обижает; или не так?

Горгий. Так.

Сократ. В прежней беседе говорено было также, Горгий, что риторика рассуждает не о чете и нечете, но о справедливом и несправедливом, не правда ли?

Горгий. Да.

Сократ. Так вот, слыша эти слова твои, я тогда предположил, что риторика, неизменно рассуждая о справедливости, ни в каком случае не бывает делом несправедливым. Но когда немного спустя ты начал говорить, что ритор может и злоупотреблять риторикой, я удивился и, заметив, что последние твои слова не созвучны с первыми, сказал, что если и ты, как я, находишь пользу в опровержениях — стоит разговаривать, а когда нет — лучше распрощаться. Потом в дальнейших наших исследованиях ты и сам видишь вновь данное тобою согласие, что ритор не может злоупотреблять риторикой и решаться на обиду. Для надлежащего рассмотрения всего, что тут есть, клянусь собакой, Горгий, нужна не краткая беседа.

Пол. Ну что же, Сократ, так ли и ты мыслишь о риторике, как теперь говоришь о ней? Неужели думаешь, Горгий не от стыда согласился с тобою, что ритор знает также справедливое, прекрасное и доброе, и если бы кто пришел к нему, не зная этого, был бы в состоянии сам потом научить его? Может быть, из этого-то согласия и произошло в словах то его противоречие, которое ты так любишь и до которого сам же доводишь своими вопросами. Кого ты найдешь, кто стал бы отказывать себе в знании справедливого и в способности научить этому других? Но склонять разговор к таким мелочам — немалая грубость.

Сократ. Ах, прекрасный Пол! Для того-то нарочно и приобретаем мы друзей и сыновей, чтобы, когда сами состаримся и начнем спотыкаться, вы, молодые люди, находясь при нас, поддерживали нашу жизнь делами и словами. Вот и теперь, если я и Горгий в своих рассуждениях ошибаемся, ты, находясь здесь, поправляй нас, тебе это следует. И я позволяю все допущенные положения, если думаешь, что они допущены несправедливо, изменить, как тебе угодно, лишь бы только удержался ты от одного.

Пол. От чего это?

Сократ. От длиннословия, Пол, которым ты начал нашу беседу. Постарайся обуздать его.

Пол. Что же тут, разве нельзя мне говорить сколько хочу?

Сократ. Для тебя в самом деле обидно, друг мой, что, пришедши в Афины, где гораздо более свободы говорить, чем во всей Греции, ты один здесь не получаешь ее. Но представь, что твои рассуждения длинны и что тебе не угодно отвечать на вопросы, не было ли бы тогда обидно для меня, которому нельзя ни уйти, ни слушать тебя? Итак, если ты заботишься о нашем собеседовании и хочешь поправлять его, то, изменяя в нем, как я сейчас сказал, что тебе угодно, опровергай и принимай опровержения, подобно мне и Горгию, посредством вопросов и ответов. Ведь и ты знаешь то же, что Горгий, не правда ли?

Пол. Конечно знаю.

Сократ. Стало быть, и ты велишь спрашивать себя, о чем кто хочет, и готов отвечать на вопросы?

Пол. Без сомнения.

Сократ. Делай же теперь то либо другое: спрашивай либо отвечай.

Пол. Так и будет. Отвечай мне, Сократ: если Горгий, как тебе кажется, недоумевает относительно риторики, то сам ты чем называешь ее?

Сократ. Спрашиваешь, каким я называю ее искусством?

Пол. Да.

Сократ. Она не представляется мне никаким, Пол, если уж сказать тебе правду.

Пол. Так что же такое, по твоему мнению, риторика?

Сократ. Нечто, чему ты дал имя искусства в своем недавно прочитанном мною сочинении.

Пол. А ты как понимаешь это?
Сократ. Я — некоторой опытностью.
Пол. Стало быть, риторика, по твоему мнению, есть опытность?
Сократ. Да, если ты не разумеешь ничего другого.
Пол. В чем опытность?
Сократ. В представлении чего-нибудь нравящегося и в возбуждении удовольствия.
Пол. Стало быть, риторика кажется тебе делом прекрасным, если она может нравиться людям?
Сократ. Что ты, Пол? Тебе уже сказано, чем я называю ее. Зачем же и после того спрашиваешь, прекрасным ли делом она мне кажется?
Пол. Не слышал ли я от тебя, что ты называешь ее некоторой опытностью?
Сократ. Но если умение нравиться ты ставишь высоко, то не угодно ли немножко понравиться мне?
Пол. Пожалуй.
Сократ. Так спроси меня: кухонное дело каким кажется мне искусством?
Пол. Изволь, спрашиваю: кухонное дело какое искусство?
Сократ. Никакое, Пол.
Пол. Скажи же, что такое оно?
Сократ. Я говорю, что оно — некоторая опытность.
Пол. Скажи еще: в чем опытность?
Сократ. Я говорю: в доставлении приятности и удовольствия, Пол.
Пол. Стало быть, кухонное дело и риторика — одно и то же?
Сократ. Отнюдь нет. Только часть одного и того же занятия.
Пол. О каком занятии говоришь ты?
Сократ. Чтоб не сказать мне грубости, говоря правду! Опасаюсь ради Горгия, как бы он не подумал, будто я осмеиваю его занятие. Я не знаю, риторика ли то, чем занимается Горгий: из продолжавшегося доселе разговора не открывалось ясно, что он разумеет под ней. Но я риторику называю частью такого дела, которое не относится к делам прекрасным.
Горгий. Частью какого дела, Сократ? Говори, не стыдись меня.
Сократ. Мне кажется, Горгий, что это есть не искусственное занятие, но беседа догадливой, дерзкой и по природе сильной души с людьми. Главное дело в нем я называю угодничеством. У такого занятия, мне кажется, много и других-частей, из которых одна — дело кухни: это занятие представляется искусством. Но, по моему мнению, оно не искусство, а опытность и навык. Частями его я почитаю также риторику, украшение тела и софистику. Названные четыре части занимаются и четырьмя предметами. Итак, если Полу угодно спрашивать, пусть спрашивает, потому что еще не исследовано, какой частью угодничества называю я риторику. Он не заметил, что на это ответа доселе не было, а между тем дает уже новый вопрос: не называю ли я риторику делом прекрасным? Нет, не буду отвечать ему, прекрасным ли чем или постыдным почитаю я риторику, пока не отвечу, что такое она. Ведь не следует, Пол. Если хочешь спрашивать — спрашивай, какою частью угодничества называю я риторику.
Пол. Пожалуй, спрошу, а ты отвечай, какой частью.
Сократ. Но поймешь ли, когда я отвечу: риторика, по моему мнению, есть образ части политической?
Пол. Что ж, хороша она, по-твоему, или дурна?
Сократ. По-моему, дурна, ибо все злое я называю дурным, если должен отвечать тебе так, как бы ты понимал слова мои.
Горгий. Клянусь Зевсом, Сократ, уж я и сам не понимаю, что ты говоришь.
Сократ. Да и естественно, Горгий, потому что в словах моих нет ничего ясного. Но этот Пол молод и быстр.

Горгий. Оставь-ка его и скажи мне, почему риторику называешь ты образом одной из частей политического искусства.

Сократ. Пожалуй, попытаюсь высказать, чем именно представляется мне риторика. А если сказанное будет неверно, Пол опровергнет. Ты, вероятно, называешь нечто телом и душой?

Горгий. Как не называть?

Сократ. И в обоих почитаешь нечто благосостоянием?

Горгий. Почитаю.

Сократ. Что? И благосостоянием кажущимся, не действительным? Разумею следующее: многим кажется, что у них тело здорово, и никому не легко вразумить их, что они в худом состоянии, кроме врача или какого-нибудь гимнаста.

Горгий. Твоя правда.

Сократ. Это бывает, говорю я, и по отношению к телу и к душе. Что-то заставляет думать, будто и тело и душа находятся в хорошем состоянии, хотя в них нет ничего хорошего.

Горгий. Так.

Сократ. Постой-ка, не могу ли я раскрыть свою мысль яснее? Так как у нас два предмета, то допускаю и два искусства: одно, относящееся к душе, называю я политикой, но другого, которое касается тела, не могу тебе означить также одним именем. В нем, как в общем служении телу, я вижу две части: гимнастику и медицину. В искусстве же политическом гимнастика противополагается законодательству, а медицине — знание законов. И эти части, взятые по две, относясь к одному и тому же предмету, находятся во взаимном общении — медицина с гимнастикою, а знание законов с законодательством, хотя они и отличаются одна от другой. Но между тем как эти искусства, числом четыре, всегда служат наилучшим образом — одни телу, другие душе, — заметив то не посредством знания, говорю, а по догадке, угодничество разделилось и само на четыре вида и, прикидываясь каждой из частей, представляется тем, чему уподобилось. О наилучшем оно нисколько не заботится, но всегда улавливает и обманывает неразумие удовольствием до того, что кажется делом величайшей важности. Так, медицине уподобилась кухня и выдает себя за знатока наилучших кушаний для тела; таким образом, что, если бы у детей либо у подобных детям безрассудных людей повару и врачу надлежало вступить в состязание, кто из них — врач или повар — имеет лучшее понятие о хороших и плохих яствах, первому пришлось бы умереть с голоду. Вот что я называю угодничеством и утверждаю, что оно постыдно, Пол, — это уже для тебя говорится, ибо оно стремится к приятному, а не к наилучшему; и такое угодничество почитаю не искусством, а навыком, так как оно не может дать отчета о свойстве тех вещей, которые предлагает, то есть не в состоянии наименовать причину каждой. Дело же без причины я не называю делом искусства; и если ты не соглашаешься в этом — готов доказать.

Так, под медицину, как я сказал, подделывается угодничество кухонное, а под гимнастику точно таким же образом украшательство тела, занятие злодейское, обольстительное, неблагородное, низкое, обманывающее видом, прикрасами, легкостью и нарядами — одним словом, делающее то, что люди, заимствуя чужую красоту, не радеют о красоте, доставляемой гимнастикой. Чтобы не говорить много, употреблю выражение геометров, — может быть, наконец поймешь. Как угодничество косметическое относится к гимнастике, так кухонное — к медицине; или, лучше, как угодничество косметическое относится к гимнастике, так софистическое — к законодательству, и как угодничество кухонное относится к медицине, так риторское — к знанию законов. Таково-то, говорю я, естественное между ними

различие. Поскольку же дело софистическое и риторическое близки одно к другому, то софисты и риторы, занимаясь в то же время теми же предметами, смешиваются, и как сами не знают, что из себя делать, так и другие — за что их почитать. Да что еще? Если бы душа не господствовала над телом, но последнее управлялось бы само собой, если бы она не созерцала и не различала дела кухонного и медицины, но судьей было бы тело и взвешивало бы их тем, что нравится ему самому, то выражение Анаксагора, любезный Пол, — ты ведь опытен в таких вещах — получило бы всеобщее признание: все смешалось бы в одно и предметы медицины, здравия и кухонного дела не были бы различаемы. Теперь ты слышал, чем я называю риторику: она то же для души, что дело кухонное — для тела. Может быть, я поступил нелепо, что не позволил тебе говорить длинных речей, а сам произнес целое рассуждение; но меня надобно извинить, потому что кратких моих слов ты не понимал и не знал, что тебе делать с моими ответами, следовательно, имел нужду в объяснении. Так-то, если я и не в состоянии буду понять твой ответ, ты сделай свою речь пространной, а когда в состоянии — предоставь мне понимать его. Это совершенно справедливо. Теперь делай с моим ответом, что можешь сделать.

Пол. Что это говоришь ты? Риторика кажется тебе угодничеством?

Сократ. Частью угодничества, сказал я. Так молод, Пол, а не помнишь. Что же будешь делать потом, дожив до старости?

Пол. Неужели тебе представляется, что в городах хорошие риторы, как угодники, считаются людьми презренными?

Сократ. Это вопрос или начало какой-нибудь речи?

Пол. Вопрос.

Сократ. Я думаю, они и не считаются.

Пол. Как не считаются? Разве в городах не велика их сила?

Сократ. Нет, если только обладать силой, по твоему мнению, есть нечто хорошее для сильного.

Пол. Да это и есть мое мнение.

Сократ. Так риторы в числе жителей города, мне кажется, весьма мало значат.

Пол. Что ты? Разве они, подобно тиранам, и не умерщвляют кого хотят, и не отнимают имущества, и не изгоняют из городов кого покажется?

Сократ. Клянусь собакой, Пол, что я недоумеваю, сам ли ты говоришь, говоря о чем-нибудь, и свою ли мысль высказываешь или спрашиваешь меня.

Пол. Да, я спрашиваю тебя.

Сократ. Положим, друг мой. Так ты даешь мне два вопроса.

Пол. Как два?

Сократ. Не сказал ли ты мне сейчас, что риторы, подобны тиранам, и умерщвляют кого хотят, и отнимают имущество, и изгоняют из городов того, кто покажется им заслуживающим этого?

Пол. Сказал.

Сократ. Так я тебе говорю, что тут два вопроса, и буду отвечать на оба. Скажу, Пол, как сейчас сказал, что и риторы и тираны имеют в городах маловажную силу, ибо ничего почти не делают чего хотят, но делают то, что им кажется наилучшим.

Пол. А это разве не значит — иметь великую силу?

Сократ. Не значит, по крайней мере как говорит Пол.

Пол. Я говорю? Конечно говорю обратное.

Сократ. Клянусь, ты не говоришь, когда утверждаешь, что иметь великую силу, по твоему мнению, есть нечто хорошее для сильного.

Пол. Да, это мое мнение.

Сократ. Но хорошее у тебя бывает не тогда ли, когда кто делает, что ему

кажется наилучшим, не имея ума? И не это ли, по-твоему, значит обладать великою силой?

Пол. Это.

Сократ. Так, опровергая меня, докажешь ли, что риторы имеют ум и что риторика — искусство, а не угодничество? Если же я останусь неопровергнутым — риторы и тираны, делая в городах все, что им вздумается, не приобретут ничего хорошего. Хотя обладать силой, как говоришь ты, и есть нечто хорошее; но делать без разумения что вздумается, даже по твоему мнению, — зло. Не правда ли?

Пол. Да, так и по-моему.

Сократ. Каким же образом риторы и тираны могут иметь в городах великую силу, если Пол не опровергнет Сократа и не научит, что они делают что хотят?

Пол. Этот человек...

Сократ. Я говорю, что они делают не то, что хотят. Опровергай меня.

Пол. Не сейчас ли, только перед этим, соглашался ты, что они делают, что им кажется как наилучшее?

Сократ. Да и теперь соглашаюсь.

Пол. Стало быть, они делают что хотят.

Сократ. Нет.

Пол. Но ведь делают, что им кажется?

Сократ. Да.

Пол. Жалки и странны слова твои, Сократ.

Сократ. Не вини меня, добрый Пол, — говорю в твоем вкусе; но, если ты намерен предлагать мне вопросы, докажи, что я лгу, а не намерен — сам отвечай.

Пол. Готов отвечать, лишь бы только видеть, что ты тут имеешь в виду.

Сократ. Как тебе кажется: люди того ли хотят, что всякий раз делают, или того, для чего делают то, что делают? Например, пьющие лекарство по предписанию врачей то ли, думаешь, хотят, что делают, то есть пить лекарство и страдать, или того, для чего пьют, то есть быть здоровыми?

Пол. Очевидно, того, для чего пьют, то есть быть здоровыми.

Сократ. Не так же ли и плавающие, и ищущие себе барышей другим образом хотят не того, что всякий раз делают, — ибо кому хочется плавать, подвергаться опасностям и беспокойствам? — а того, думаю, для чего плавают, то есть быть богатыми? Ведь плавают для богатства.

Пол. Конечно.

Сократ. Не то же ли и вообще? Делающий что-нибудь для чего-нибудь хочет не того, что делает, а того, для чего делает?

Пол. Да.

Сократ. Теперь, есть ли что-нибудь такое, что не было бы либо добро, либо зло, либо среднее между ними — ни добро ни зло?

Пол. Быть чему-нибудь из этого совершенно необходимо, Сократ.

Сократ. Добром не называешь ли ты мудрости, здоровья, богатства и других подобных тому вещей, а злом — противных им?

Пол. Называю.

Сократ. Ни доброе же, ни злое — не то ли, по твоему мнению, что иногда причастно добру, иногда — злу, а иногда ни тому, ни другому, как, например, сидеть, ходить, бегать, плавать или каковы камни, деревья и другие подобные вещи? Это ли называешь ты ни добром, ни злом или что иное?

Пол. Не иное, а это.

Сократ. Но среднее ли тут делают для добра, когда делают, или добро — для среднего?

Пол. Уж вероятно, среднее для добра.

Сократ. Стало быть, и когда ходим — мы ходим, как бы гонялись за добром, думая, что это лучше; и когда стоим — стоим опять для того же, то есть для добра. Не правда ли?

Пол. Да.

Сократ. Не потому ли и убиваем, если кого умерщвляют, и изгоняем, и отнимаем имущество, что признаем за лучшее для себя делать это, чем не делать?

Пол. Конечно.

Сократ. Следовательно, делающие все это — делают для добра.

Пол. Согласен.

Сократ. Но не согласились ли мы, что хотим не того, что делаем для чего-нибудь, а того, для чего что-нибудь делаем?

Пол. Весьма охотно.

Сократ. Стало быть, ни убивать, ни изгонять из городов, ни отнимать имущества мы не хотим просто так, напротив, хотим делать это, если такое действие полезно, и не хотим, когда оно вредно; потому что хотим добра, сказал ты, а что ни добро, ни зло, того не хотим. Так ли? Верно ли, кажется тебе, Пол, говорю я или нет? Отвечай же.

Пол. Верно.

Сократ. А если соглашаешься в этом, то умерщвляющий кого-нибудь, либо изгоняющий из города, либо отнимающий имущество — тиран ли то будет или ритор, коль скоро он думает, что это для него лучше, а выходит хуже, — делает, вероятно, то, что ему кажется. Не так ли?

Пол. Да.

Сократ. Неужели же в этом случае делает он что хочет, если это дело дурно? Отвечай-ка.

Пол. Нет, он делает, кажется, не то, что хочет.

Сократ. Так может ли быть, чтобы он имел великую силу в том городе, если обладание великой силой, по твоему мнению, есть нечто доброе?

Пол. Невозможно.

Сократ. Следовательно, я правду сказал, говоря, что человек, который в городе делает то, что ему кажется нужным, не имеет великой силы и не делает того, что хочет.

Пол. Так, видно, дай тебе власть делать в городе что тебе вздумается, ты, скорее, не принял, Сократ, чем принял бы ее, и не позавидовал бы тому, кто может умертвить кого вздумается, лишить имущества или заключить в оковы.

Сократ. Справедливо, то есть, или несправедливо?

Пол. Так или этак, но в обоих случаях не завидно ли это?

Сократ. Говори лучше, Пол.

Пол. Но что?

Сократ. Людям и не возбуждающим зависти, и жалким завидовать не должно, а надобно жалеть о них.

Пол. Что ты? Неужели думаешь, таково состояние тех людей, о которых я говорю?

Сократ. Да как же не таково?

Пол. Значит, всякий убивающий кого ему вздумается справедливо представляется тебе человеком несчастным и достойным сожаления?

Сократ. Нет. Однако же и не таким, чтобы он возбуждал зависть.

Пол. Не сейчас ли ты сказал, что он несчастен?

Сократ. Да, убивающий несправедливо, друг мой, сверх того и жалок; когда же справедливо — он не возбуждает зависти.

Пол. Ну а умирающий несправедливо, вероятно, жалок и несчастен.

Сократ. Меньше, Пол, чем умерщвляющий, и менее, чем умирающий справедливо.

Пол. Как же это, Сократ?

Сократ. Так, что самое великое из зол есть нанесение обиды.

Пол. Да это ли самое великое? Не большее ли зло — терпеть обиду?

Сократ. О, всего менее!

Пол. Стало быть, ты лучше хотел бы терпеть обиду, чем обижать?

Сократ. Я не хотел бы ни того, ни другого; но если бы необходимо было либо обидеть, либо потерпеть обиду, то скорее избрал бы последнее, чем первое.

Пол. Поэтому ты не согласился бы тиранствовать?

Сократ. Нет, если только под именем тирании ты разумеешь то же, что и я.

Пол. Я разумею то же, что сейчас, — власть делать в городе что вздумается, умерщвлять и совершать все по собственному усмотрению.

Сократ. Выслушай-ка меня, счастливец, и лови на слове. Если бы я вышел на площадь во время собрания народа и, держа скрытно кинжал, сказал тебе: «Пол! Теперь в моих руках удивительное могущество и тирания». Ведь покажись мне, что из видимых тобою здесь людей кто-нибудь сейчас должен умереть, и тот, на кого пало бы это мнение, умрет. Покажись мне также, что у кого-нибудь из них должна быть рассечена голова, — и она немедленно будет рассечена, либо разодрано платье — и оно будет вдруг разодрано. Так велика моя сила в этом городе! А если бы тебе не верилось — я показал бы кинжал, и ты, видя его, вероятно, сказал бы мне: «Сократ! Таким вот образом все могут быть всесильны; таким же образом ты мог бы, например, если бы тебе захотелось, поджечь дома, афинскую гавань, триеры и все как общественные, так и частные корабли». Но делать это, то есть делать что вздумается, ведь не значит иметь великую силу. Или ты так думаешь?

Пол. Уж вероятно, не так.

Сократ. А можешь ли сказать, за что порицаешь такую силу?

Пол. Могу.

Сократ. Скажи же.

Пол. За то, что поступающий таким образом необходимо должен вредить.

Сократ. А вредить — не есть ли делать зло?

Пол. Конечно.

Сократ. Поэтому иметь великую силу, почтеннейший, у тебя значит опять то, что делающий что ему вздумается расположен совершать полезное и быть добрым. Это-то, вероятно, заключает в себе великую силу, а без этого великая твоя сила будет зло и бессилие. Рассмотрим еще следующий вопрос: не согласимся ли мы, что делать то, о чем теперь говорим, то есть убивать, либо изгонять людей и отнимать у них имущество, иногда бывает больше доброе дело, а иногда нет?

Пол. Конечно.

Сократ. И в этом-то, вероятно, согласимся мы оба — ты и я.

Пол. Да.

Сократ. Когда же, думаешь, делать это бывает больше добром? Скажи, что здесь полагаешь ты пределом?

Пол. На это, Сократ, отвечай уж ты сам.

Сократ. Если угодно тебе, Пол, слышать от меня, то я скажу, что, когда делают справедливо, это бывает больше добром, а когда несправедливо — больше злом.

Пол. Хоть неприятно опровергать тебя, Сократ, но не докажет ли тебе и дитя, что ты говоришь несправедливо?

Сократ. И я буду весьма благодарен этому ребенку, равно как и тебе, если обличишь меня и избавишь от пустословия. Не затруднись облагодетельствовать любимого тобою человека, обличи его.

Пол. Уж конечно, нет никакой надобности опровергать тебя, Сократ, древ-

ними событиями, достаточно и недавних происшествий, чтобы обличить тебя и доказать, что многие несправедливые люди наслаждаются счастьем.

Сократ. Какие же это происшествия?

Пол. Например, не видишь ли, что этот Архелай, сын Пердиккии, — теперь правитель Македонии?

Сократ. Если не вижу, так слышу.

Пол. Что же? Счастлив он или несчастлив, по твоему мнению?

Сократ. Не знаю, Пол, потому что еще не познакомился с этим человеком.

Пол. Как? Разве для того, чтобы узнать это, нужно знакомиться? Разве иначе, сам собою, ты не знаешь, что он счастлив?

Сократ. Клянусь Зевсом, что нет.

Пол. Так, Сократ, ты откажешься даже от убежденности в счастье великого царя!

Сократ. Да и справедливо откажусь, потому что не знаю ни воспитания его, ни справедливости.

Пол. Что ты! Разве в этом-то все счастье?

Сократ. Что касается до моего мнения, Пол, то я говорю, что человек прекрасный и добрый (то же и о женщине) счастлив, а несправедливый и злой несчастлив.

Пол. Следовательно, Архелай, по твоему мнению, несчастен?

Сократ. Если только он несправедлив, друг мой.

Пол. Да как же не несправедлив? Ведь ему нисколько не принадлежит нынешняя его власть, потому что он родился от женщины, бывшей рабою Алкета, брата Пердикки, и по всей справедливости находился в числе Алкетовых рабов. Если бы он захотел поступить справедливо, то был бы рабом Алкету и — по крайней мере, по твоему образу мыслей — был бы счастлив, а теперь, совершив величайшие несправедливости, стал удивительно несчастен. Во-первых, пригласив к себе этого самого господина и дядю, как бы желая сдать ему власть, которую отнял у него Пердикка, Архелай угостил его, напоил вместе с сыном Александром, двоюродным своим братом и ровесником, и, положив их на телегу, ночью вывез из дворца, потом удавил и скрыл обоих. Совершив такое преступление, он сам не заметил, что сделался человеком несчастнейшим, и не раскаялся, но немного спустя подобным же образом поступил и с родным своим братом, сыном Пердикки, почти семилетним мальчиком, которому власть принадлежала по всей справедливости. Он не захотел, как следовало, вверить и сдать ему эту власть и быть счастливым, но задушил его и бросил в колодезь, а матери Клеопатре сказал, что сын ее гнался за гусем да упал туда и умер. Из-за стольких величайших несправедливостей, сотворенных им в Македонии, он теперь не самый счастливый, а самый несчастный человек из всех македонян; так что иные афиняне, начиная с тебя, может быть, скорее согласились бы стать каким-нибудь другим македонянином, чем Архелаем.

Сократ. Еще в начале исследования я хвалил тебя, Пол, и говорил, что, по моему мнению, ты хорошо научен риторике, только пренебрег диалектикой. Это ли у тебя то рассуждение, которым мог бы опровергнуть меня и ребенок и которым, как ты думаешь, опровергнуто настоящее мое мнение, что причиняющий обиду несчастлив? Совсем нет, добрейший, ведь я не соглашаюсь ни с одной высказанной тобою мыслью.

Пол. Потому что не хочешь, хотя тебе действительно кажется то же, что мне.

Сократ. Ты надеешься, счастливец, опровергнуть меня риторически, подобно тем, которые считают себя опровергателями в судах. Там одни, по-видимому, опровергают других, когда для подтверждения своих положений представляют многих и достоверных свидетелей, между тем как говорящий

противоположное — кого-нибудь одного либо вовсе никого не представляет. Но такое опровержение в отношении к истине ничего не значит, потому что многие показные свидетели иногда могут о ком-нибудь свидетельствовать ложно. Вот и настоящие твои слова, пожалуй, подтвердят почти все афиняне и иностранцы. Если хочешь выставить против меня свидетелей и доказать, что я говорю несправедливо, будут тебе свидетельствовать когда угодно Никий, сын Никерата, и его братья, треножники которых наконец поставлены в храме Диониса; будет когда угодно Аристократ, сын Скеллия, сделавший также прекрасное приношение храму Пифийскому; будет когда угодно весь дом Перикла и всякое другое семейство, какое вздумалось бы тебе выбрать здесь. Но я один не соглашаюсь с тобою, потому что ты не доказываешь мне, а устраняешь меня от сущности и истины представлением множества лжесвидетелей. Кажется, и мне не определить ничего дельного о предмете нашего рассуждения, если я не представлю в свидетели и не заставлю согласиться со своим положением одного тебя; да и ты не достигнешь этого, пока не примешь свидетельства только моего, а прочих свидетелей не оставишь в покое. Бывает, конечно, и такой образ опровержения, какой предполагаешь ты и многие другие, но бывает и иной, какой принимаю я. Сравним же их и рассмотрим, чем они различаются между собою. Ведь предметы нашего спора немаловажны: они — именно то, что знать прекрасно, а не знать постыдно, потому что главное здесь — знать или не знать, кто счастлив и кто нет. В настоящем нашем рассуждении первое место занимает твое положение, что человек несправедливый и наносящий обиды может быть счастлив, если только Архелай, по твоему мнению, точно несправедлив и, однако же, счастлив. Так ли должны мы понимать твою мысль?

Пол. Конечно.

Сократ. Но я говорю, что это невозможно, — и вот предмет нашего спора. Хорошо. Человек несправедливый будет ли счастлив, если он подлежит суду и наказанию?

Пол. Всего менее, так он был бы самым несчастным.

Сократ. Следовательно, по твоему мнению, он счастлив, когда не подлежит суду и наказанию?

Пол. Да.

Сократ. А по моему мнению, Пол, человек несправедливый и наносящий обиды хоть, конечно, во всяком случае несчастен, но он гораздо несчастнее, если, нанося обиды, не подвергается суду и не получает наказания, и менее несчастен, если подпадает под суд и терпит наказание от богов и людей.

Пол. Какие странные вещи говоришь ты, Сократ!

Сократ. Так я постараюсь сделать, любезный, чтобы и ты говорил то же самое, ибо почитаю тебя своим другом. Теперь видно, в чем состоит наше разногласие. Смотри же и ты: кажется, я уже прежде сказал, что обижать — гораздо большее зло, чем быть обижаемым.

Пол. Конечно.

Сократ. А ты утверждал, что гораздо большее зло — быть обижаемым.

Пол. Да.

Сократ. И обижающих я называл несчастными, а ты опроверг меня.

Пол. Да, клянусь Зевсом.

Сократ. По крайней мере так тебе кажется, Пол.

Пол. И может быть, кажется справедливо.

Сократ. Сам же ты счастливыми почитаешь обидчиков, если они не наказываются.

Пол. Без сомнения.

Сократ. Напротив, я признаю их несчастнейшими, а наказываемых — менее несчастными. Хочешь ли и это опровергнуть?

Пол. Куда! Опровергнуть это, Сократ, еще труднее, чем прежнее.

Сократ. Не труднее, Пол, а просто невозможно, потому что истина никогда не опровергается.

Пол. Что ты говоришь? Если человека, домогающегося тиранской власти, уличают в нанесении несправедливостей и, уличив его, пытают и расчленяют; если выжигают ему глаза и причиняют множество других великих и различных оскорблений как ему самому, так на его глазах и детям; если, наконец, пригвождают его к кресту либо обливают смолой, то он будет счастливее тирана, который, избежав таких мучений, проводит жизнь в управлении городом и, делая что хочет, становится предметом зависти и примером счастья для сограждан и, сверх того, для иностранцев? Этого ли, говоришь, невозможно опровергнуть?

Сократ. Ты опять пугаешь, а не опровергаешь, благородный Пол. Давно ли приводил свидетелей! Напомни-ка немного, сказал ли ты: «Если несправедливо домогается тиранской власти»?

Пол. Сказал.

Сократ. Итак, человеком счастливейшим не будет ни тот, ни другой: ни достигший тиранской власти несправедливо, ни получивший наказание, потому что в числе двух несчастных нельзя найти более счастливого, более же несчастен тот, кто избежал наказания и тиранствует. Что, Пол, смеешься? Не на этот ли вид опровержения указывают, когда говорят: он осмеивает, а не опровергает?

Пол. Не думаешь ли, Сократ, что, говоря то, чего не скажет ни один человек, ты опроверг мое положение? Спроси кого-нибудь из них.

Сократ. Я не из политиков, Пол. В прошлом году, когда на очереди правления был мой округ и мне, избранному в советники, надлежало собирать голоса, все смеялись, потому что я не знал, как приняться за дело. Не заставляй же меня и теперь собирать голоса присутствующих, и если не имеешь опровержения лучше этого, то право опровергать; как я говорил, передай мне и узнай из опыта, каково должно быть предполагаемое мною опровержение. В подтверждение своих слов я умею представлять одного свидетеля — того самого, с которым веду речь, а многих оставляю в покое; я ссылаюсь на мнение одного собеседника, а со многими даже и не разговариваю. Смотри же, хочешь ли мне предоставить право опровержения и отвечать на вопросы? Я думаю так, что и для меня, и для тебя, и для других людей большее зло — наносить обиды, чем принимать их, большее зло — не быть наказываемым, чем быть.

Пол. А я-то не думаю этого ни за себя, ни за других людей. Вот ты, конечно, согласился бы лучше принимать обиды, чем наносить их?

Сократ. Да и ты, и все прочие.

Пол. Ну, далеко до этого; напротив, ни я, ни ты, ни кто другой.

Сократ. Так готов ли отвечать?

Пол. Без сомнения, ибо сильно желаю знать, что ты будешь говорить.

Сократ. А если желаешь знать, то представляй, Пол, как бы я спрашивал тебя сначала, и скажи мне: большее зло, по твоему мнению, наносить ли обиду или принимать ее?

Пол. По моему мнению, принимать.

Сократ. А в чем больше стыда: наносить обиду или принимать ее? Отвечай.

Пол. Наносить.

Сократ. Но если больше стыда, то больше и зла.

Пол. Всего менее.

Сократ. Понимаю: видимо, прекрасное и доброе, злое и постыдное почитаешь ты не одним и тем же.

Пол. Отнюдь не одним.

Сократ. А как это? Все прекрасное — и тела, например, и цвета, и формы, и звуки, и обычаи — называешь ты прекрасным всегда ли, без всякого ли отношения? Во-первых, хоть бы прекрасные тела называешь ты прекрасными не ради ли употребления их, смотря на то, к чему каждое полезно, либо не ради ли какого удовольствия, поскольку созерцание их радует созерцающих? Можешь ли ты сказать что-нибудь о красоте тела независимо от этого?

Пол. Не могу.

Сократ. Не так же ли и все прочее — формы и цвета — именуешь ты прекрасными либо ради какого-то удовольствия, либо ради пользы, либо ради того и другого?

Пол. Согласен.

Сократ. Не так же ли и звуки, и все относящееся к музыке?

Пол. Да.

Сократ. Да и согласные с законом обычаи прекрасны, но независимо от этого — или по своей пользе, или по удовольствию, или по тому и другому.

Пол. Мне кажется, что не независимо.

Сократ. Не то же ли должно сказать о красоте наук?

Пол. Конечно. Определяя прекрасное как удовольствие и добро, ты хорошо-таки определяешь его, Сократ.

Сократ. А постыдное не следует ли определить противоположным — скорби и злу?

Пол. Необходимо.

Сократ. Итак, если из двух прекрасных предметов один прекраснее, то прекраснее по избытку либо чего одного, либо того и другого, то есть либо удовольствия, либо пользы, либо и удовольствия и пользы.

Пол. Конечно.

Сократ. Главным образом, если из двух постыдных предметов один постыднее, то постыднее будет по избытку либо скорби, либо зла. Не необходимо ли?

Пол. Да.

Сократ. Ну хорошо. Как же было у нас недавно говорено о нанесении и получении обид? Не говорил ли ты, что получать обиды больше зла, а наносить их больше стыда?

Пол. Говорил.

Сократ. Но если наносить обиды — больше стыда, чем получать их, то больше стыда по избытку либо досады и скорби, либо зла, либо того и другого. Не необходимо ли и это?

Пол. Уж как не необходимо!

Сократ. Рассмотрим же прежде нанесение обид: не скорбь ли избыточествует перед получением их и обижающие не больше ли горюют, чем обижаемые?

Пол. Этого-то отнюдь не бывает, Сократ.

Сократ. Стало быть, скорбь не избыточествует?

Пол. Совсем нет.

Сократ. Но если не скорбью, так не избыточествует ли еще тем и другим?

Пол. Явно, что нет.

Сократ. Видно же последним, что остается?

Пол. Да.

Сократ. Злом?

Пол. Должно быть.

Сократ. Итак, нанесение обид, избыточествующее злом, будет заключать в себе больше зла, чем получение их?

Пол. Явно, что больше.

Сократ. Но не согласились ли мы прежде и за многих людей, и за тебя, что наносить обиды больше стыда, чем получать их?

Пол. Да.

Сократ. А теперь в этом же самом открывается больше зла?

Пол. Должно быть.

Сократ. Что же угодно тебе предпочесть: больше зла или больше стыда? Не затрудняйся ответом, Пол, — вреда не будет; отвечай, открываясь слову как врачу, — благородно; скажи на вопрос либо да, либо нет.

Пол. Но тут я ничего не могу предпочесть, Сократ.

Сократ. Видно, предпочтет кто-нибудь другой?

Пол. Судя по тому, что сказано, не думаю.

Сократ. Стало быть, мое слово было справедливо, что ни я, ни ты, ни кто другой из людей не предпочтет нанесения обиды получению ее, потому что первое заключает в себе больше зла.

Пол. Явно.

Сократ. Так видишь, Пол, это опровержение, сравненное с другим, нисколько на него не походит. Ведь с тобою все согласны, кроме меня; напротив, мне достаточно согласия и свидетельства только от тебя одного, и я ссылаюсь только на твое мнение, а других оставляю в покое. Пусть это будет у нас так. Теперь рассмотрим другой предмет своего недоумения: то ли самое великое зло, когда наносящий обиды получает наказание, как думал ты, или больше будет то, если он не получает наказания, как полагал я? Рассмотрим это следующим образом: получить наказание и быть наказанным справедливо за нанесение обид — одно ли и то же, по твоему мнению?

Пол. Одно и то же.

Сократ. Так ты можешь говорить, что даже и все справедливое, поскольку справедливое, не прекрасно! Подумай-ка и скажи.

Пол. Да, мне кажется, Сократ.

Сократ. Рассмотри еще и это: когда кто делает что-нибудь, в зависимости от того делающего не необходимо ли быть чему-либо страдающему?

Пол. Мне кажется.

Сократ. И это страдающее, производимое делающим, не таково ли будет, каким производит его делающее? Разумею так: когда бьют, не необходимо ли быть битому?

Пол. Необходимо.

Сократ. И если бьющий бьет сильно либо скоро, то точно так же побивается и битое?

Пол. Да.

Сократ. Следовательно, битое получает такое страдание, какое сообщает ему бьющее?

Пол. Конечно.

Сократ. Не необходимо ли также и следующее: когда некто жжет, быть и обожженному?

Пол. Как не необходимо!

Сократ. И если жжет сильно либо мучительно, то и обжигаемое жжется настолько, насколько жжет жгущее?

Пол. Конечно.

Сократ. Не то же ли будет, когда кто-либо режет? Ведь что-нибудь режется?

Пол. Да.

Сократ. И если порез велик, глубок, болезнен, то и разрезаемое режется тем порезом, каким режет режущее?

Пол. Явно.

Сократ. Рассуди же в целом — согласишься ли в том, что подтвердил касательно всего сейчас сказанного: насколько делает делающее, настолько страдает и страдающее?

Пол. Да, соглашаюсь.

Сократ. На основании этого согласия скажи: получать наказание — значит страдать или делать?

Пол. Необходимо страдать, Сократ.

Сократ. От кого-нибудь делающего?

Пол. Как же иначе? От наказывающего.

Сократ. Но правильно наказывающий по справедливости ли наказывает?

Пол. Да.

Сократ. Его действие справедливо или нет?

Пол. Справедливо.

Сократ. И наказываемый, подвергаясь страданию, справедливо ли страдает?

Пол. Явно.

Сократ. А справедливое признали мы, помнится, прекрасным?

Пол. Конечно.

Сократ. Стало быть, один из них делает прекрасное, а другой, наказываемый, своим страданием принимает его?

Пол. Да.

Сократ. Если же прекрасное, то и доброе? Ведь оно либо приятно, либо полезно.

Пол. Необходимо.

Сократ. Поэтому наказываемый, находясь в состоянии страдания, принимает добро?

Пол. Вероятно.

Сократ. Следовательно, получает пользу?

Пол. Да.

Сократ. И ту пользу, которую я имею в виду? То есть, будучи наказываем, он становится добрее по душе?

Пол. Это вероятно.

Сократ. Стало быть, принимающий наказание освобождается от душевного зла?

Пол. Да.

Сократ. И не от величайшего ли освобождается он зла? Рассматривай так: по отношению к деньгам замечаешь ли ты в человеке какое-нибудь другое зло, кроме бедности?

Пол. Нет, именно бедность.

Сократ. А по отношению к телу не назовешь ли злом слабость, болезнь, безобразия и подобное тому?

Пол. Назову.

Сократ. Не допускаешь ли также какой-либо испорченности и в душе?

Пол. Как не допускать!

Сократ. И эту испорченность не называешь ли несправедливостью, невежеством, трусостью и тому подобным?

Пол. Без сомнения.

Сократ. Итак, по отношению к деньгам, телу и душе — трем предметам — ты указал и три зла: бедность, болезнь и несправедливость?

Пол. Да.

Сократ. Но каково же самое постыдное из этих плохих качеств? Не несправедливость ли и, вообще, не злокачественность ли души?

Пол. И очень.

Сократ. Если же самое постыдное, то и самое злое?
Пол. О чем ты говоришь, Сократ?
Сократ. Вот о чем: по силе прежних наших соглашений, дело самое постыдное — всегда самое постыдное потому, что влечет либо величайшую скорбь, либо вред, либо то и другое.
Пол. Непременно.
Сократ. А теперь мы согласились, что дело самое постыдное есть несправедливость и всякое худое состояние души?
Пол. Конечно согласились.
Сократ. Самое же постыдное не есть ли либо самое скорбное, поскольку избыточествует скорбью, либо самое вредное, либо то и другое?
Пол. Необходимо.
Сократ. Так не более ли скорби возбуждает состояние несправедливости, распутства, трусости и невежества, чем бедность и болезни?
Пол. Из этого-то, Сократ, мне кажется, более.
Сократ. Стало быть, злокачественность души есть самое постыдное из всех состояний — по избытку не скорби, как говоришь ты, а какого-то чрезвычайного и великого вреда, какого-то удивительного зла.
Пол. Явно.
Сократ. Но то именно, что избыточествует величайшим вредом, конечно, есть и величайшее из всех зол.
Пол. Да.
Сократ. Следовательно, несправедливость, распутство и всякая другая злокачественность души есть величайшее из всех зол?
Пол. Явно.
Сократ. А какое искусство избавляет от бедности? Не барышничество ли?
Пол. Да.
Сократ. Какое — от болезни? Не врачебное ли?
Пол. Необходимо.
Сократ. Какое — от злокачественности и несправедливости? Если отвечать на это вдруг не можешь, то рассмотри так: куда и к кому ведем мы тех, кто болен телом.
Пол. К врачам, Сократ.
Сократ. А куда несправедливых и распутных?
Пол. К судьям, разумеешь ты?
Сократ. Не для наказания ли?
Пол. Согласен.
Сократ. Но правильно наказывающие не руководствуются ли в наказании каким-нибудь правосудием?
Пол. Очевидно.
Сократ. Таким образом, искусство стяжательское избавляет от бедности, врачебное — от болезни, а судебное — от распутства и несправедливости.
Пол. Явно.
Сократ. Которое же из них называешь ты самым прекрасным?
Пол. Из чего именно?
Сократ. Из купеческого, врачебного и судебного.
Пол. Судебное, Сократ, много выше.
Сократ. А если оно самое прекрасное, то не потому ли опять, что доставляет либо удовольствие, либо пользу, либо то и другое?
Пол. Да.
Сократ. Приятно ли лечиться и врачуемые радуются ли?
Пол. Мне кажется, нет.
Сократ. Но полезно. Не так ли?
Пол. Да.

Сократ. Потому что человек избавляется от великого зла, так что ему выгодно переносить страдание и возвратить здоровье.

Пол. Как не выгодно!

Сократ. Однако же этого ли человека — врачуемого по отношению к телу — должно почитать самым счастливым или того, кто вовсе не хворал?

Пол. Очевидно, того, кто вовсе не хворал.

Сократ. Ведь счастье состоит, вероятно, не в том, чтобы избавиться от зла, а в том, чтобы вовсе не иметь его?

Пол. Конечно так.

Сократ. Что ж? Из двух человек, носящих зло в теле или в душе, который несчастнее: врачующийся и избавляющийся от зла или не врачующийся и имеющий его?

Пол. Явно, что не врачующийся.

Сократ. Но быть наказываемым не значило ли у нас освобождаться от величайшего зла — от злокачественности?

Пол. Значило.

Сократ. Ведь наказание, вероятно, благорассудительно, делает людей более справедливыми и бывает врачеванием злокачественности.

Пол. Да.

Сократ. Поэтому-то человек самый счастливый тот, у кого в душе нет зла, ибо душевное зло признали мы величайшим из зол.

Пол. Очевидно.

Сократ. А на второй ступени будет стоять, вероятно, избавляющийся.

Пол. Должно быть.

Сократ. Но избавляется тот, кто принимает внушения, укоризны и наказание.

Пол. Да.

Сократ. Стало быть, самую несчастную жизнь проводит человек, когда он несправедлив и не избавляется от этого зла.

Пол. Явно.

Сократ. А это не тот ли, кто, нанося величайшие обиды и совершая величайшие несправедливости, поставил себя в такое положение, что не подвергается ни внушениям, ни взысканию, ни наказанию? Это не такой ли человек, каким ты почитаешь Архелая и прочих тиранов, риторов и властелинов?

Пол. Вероятно.

Сократ. Ведь дошедшие до этого состояния почти таковы, почтеннейший, каков в своем состоянии человек, одержимый величайшими болезнями. Он не расположен отчитываться перед врачом за телесные свои грехи, — не расположен лечиться, боясь, подобно ребенку, что его будут жечь, резать, что это будет больно. Не кажется ли и тебе так?

Пол. Да, и мне.

Сократ. Должно быть, он не знает, что такое «здоровье» и «сила тела». Судя по допущенным нами теперь положениям, едва ли не то же, Пол, делают и избегающие наказания: они смотрят на скорбную его сторону, а в отношении к полезной слепы; они не знают, во сколько хуже болезненного тела жить с душой, не пользующейся здоровьем, но испорченной, несправедливой и нечестивой. Поэтому они все делают, чтобы не получить наказания и не избавиться от величайшего зла: для этого готовят и деньги, и друзей, и способность как можно убедительнее говорить. Но если все допущенное нами справедливо, то догадываешься ли, Пол, что следует из наших слов? Хочешь ли, выведем эти следствия?

Пол. Если самому тебе не иначе кажется.

Сократ. Так следует ли из этого, что быть несправедливым и наносить обиды есть величайшее зло?

Пол. Явно так.

Сократ. И что принять наказание есть средство избавиться от этого зла?

Пол. Едва ли не так.

Сократ. А непринятие наказания будет упорство во зле?

Пол. Да.

Сократ. Стало быть, нанесение обид по великости занимает второе место в ряду зол, а наносить обиды и не получать наказание есть зло первое и из всех — самое великое.

Пол. Вероятно.

Сократ. Но не в том ли, друг мой, состоял спор наш, что Архелая, поскольку он наносит величайшие обиды и не получает никакого наказания, ты называл счастливцем; а я, напротив, утверждал, что и Архелай, и всякий другой человек, как скоро он, нанося обиды, не наказывается, по этой самой причине должен быть несчастнее прочих и что вообще наносящий обиды несчастнее обижаемого, а ненаказываемый несчастнее наказываемого? Не это ли говорил я?

Пол. Да.

Сократ. Так не доказано ли, что я говорил правду?

Пол. Явно, что доказано.

Сократ. Пускай. Но если это справедливо, Пол, то в чем будет состоять великая польза риторики? Ведь по силе допущенных нами теперь положений всякий должен оберегать себя сам, чтобы не нанести обиды и не причинить себе порядочного зла. Не так ли?

Пол. Конечно.

Сократ. А если уж обидел кто-нибудь — либо сам, либо другой, пользующийся его попечением, — то по собственной воле должен идти туда, где может в скорейшем времени получить наказание, то есть спешить к судье как к врачу, чтобы болезнь несправедливости, застарев, не покрыла души язвами, не сделала ее неисцелимою. Так ли скажем мы, Пол, если прежде допущенное нами остается в своей силе? С принятыми положениями не необходимо ли согласуется это, а не иное?

Пол. Что же более сказать, Сократ?

Сократ. Следовательно, для защиты несправедливости, сделанной либо им самим, либо его родителями, друзьями, детьми, отечеством, риторика нам, Пол, нисколько не полезна. Вот разве кто составил бы о ней понятие, противоположное этому: что она должна обвинять его самого, потом его родных либо кого из друзей, когда бы кто из них совершал несправедливости; что ее обязанность не скрывать неправду, а выводить это наружу, чтобы человек несправедливый был наказан и получил исцеление; что, по ее принуждению, и сам он, и другие должны не робеть, но с закрытыми глазами, как бы вверяя себя врачу для вскрытия раны, мужественно стремиться к доброму и прекрасному, а не думать о боли. Если обидчик заслужил побои — пусть представит себя для побоев, если оковы — для оков, если штраф — для штрафа, если ссылку — для ссылки, если смерть — для смерти. Пусть прежде всего будет он обвинителем самого себя и, кроме того, своих родственников и в этом случае воспользуется риторикой, чтобы, обнаружив сделанные неправды, избавиться от величайшего зла — несправедливости. Скажем ли так, Пол, или не скажем?

Пол. Странными, право, Сократ, кажутся мне слова твои, хотя с прежними они, может быть, у тебя и согласны!

Сократ. Так не должно ли нам либо от тех отказаться, либо по необходимости согласиться на последние?

Пол. Да, дело-то именно таково.

Сократ. И напротив, кто принял направление обратное и должен сде-

лать зло либо врагу, либо кому другому — лишь бы только враг не нанес обиды ему самому, — этого надобно опасаться. Последний, коль скоро врагом нанесена кому обида, спешит всячески — словами и делами — склонить обстоятельства к тому, чтобы обидчик не подпал под наказание и не пошел к судье, а когда пошел бы, будет придумывать средства, как бы ему обидчику уйти и остаться ненаказанным. Пусть бы, например, враг похитил много золота и не возвратил его, но, владея им, несправедливо и безбожно истратил его на себя и на своих; пусть бы также своими обидами заслужит он смерть — желающий сделать ему зло позаботится, чтобы он не умер и даже чтобы никогда не умер, но с дурными своими поступками остался бессмертным; а если уж нет — чтобы в таком состоянии прожил по крайней мере как можно долее. Вот для чего, Пол, риторика кажется мне полезною; а человеку, не намеревающемуся обижать, по моему мнению, не велика от нее польза, если даже и есть какая-нибудь. По крайней мере, из прежних наших рассуждений больше не открылось никакой.

Калликл. Скажи мне, Херефонт, серьезно говорит это Сократ или шутит?

Херефонт. Кажется, чрезвычайно серьезно, Калликл. Впрочем, весьма хорошо было бы спросить его самого.

Калликл. Клянусь богами, я спрошу. Скажи мне, Сократ, как нам понимать твои слова: в смысле речи серьезной или шуточной? Если ты говоришь не шутя и то, что говоришь, истинно — человеческая жизнь не будет ли у нас навыворот, если мы, как видно, все делаем вопреки тому, что должны делать?

Сократ. Калликл, если бы люди не имели свойства общего, которое у одних обнаруживается так, у других иначе, но каждый обладал своим собственным, отличным от свойств, принадлежащих прочим людям, то не легко было бы показать другому собственное его свойство. Говорю это, поскольку замечаю, что мне и тебе свойственно теперь одно и то же: оба мы любим, но каждый свое — я Алкивиада, сына Клиния, и философию, а ты афинский народ и сына Пирилампа.

Знаю, что всякий раз, когда твой любезный скажет, что этому быть так, — ты, несмотря на силу своего красноречия, противоречить не можешь, но вертишься туда и сюда. Ведь и в народной сходке, когда афинский народ на слова твои говорит, что это не так, — ты вдруг изменяешься и начинаешь утверждать, что ему угодно. Таков ты и в отношении к упомянутому красавцу, сыну Пирилампа: желаниям и словам любезного противиться не можешь; так что человеку, который удивлялся бы всегда высказываемым ради них твоим мнениям — насколько они нелепы, — ты, если бы только захотел, отвечал бы: пока по чьему-нибудь приказанию не перестанет утверждать это твой любезный, не перестанешь утверждать то же самое и ты.

Думай же, что и от меня слышишь подобное, и не удивляйся, если я говорю такие речи, но вели, чтобы перестала говорить их моя любезная философия. А она, милый друг, всегда утверждает то, что теперь слышишь от меня; она совсем не так переменчива, как другие любезные. Вот, например, этот сын Клиния иногда говорит одно, иногда другое; а философия — всегда одно и то же, говорит именно те речи, которым ты удивляешься и которые лично слышал.

Итак, либо опровергни ее и, вопреки моим словам, докажи, что наносить обиды и, обижая, не подвергаться наказанию не есть самое большое зло; либо, если оставишь это неопровергнутым, клянусь египетским богом, собакою, что с тобою, Калликл, не будет в согласии сам же Калликл и что его разногласие продолжится во всю жизнь. А я думаю, почтеннейший, что пусть лучше расстроится и фальшивит моя лира, пусть лучше произойдет разлад между мной и моим хором, пусть лучше не соглашают-

ся с моими мыслями многие люди, чем быть мне в разногласии с самим собой и говорить противное самому себе.

Калликл. Сократ, ты, кажется, хочешь забавлять нас своими речами, как настоящий балагур. Теперешние твои разглагольствования происходят вследствие такой же погрешности Пола, в какой он, благодаря тебе, обвинил Горгия. Пол говорил, что на твой вопрос Горгию, научит ли он риторике того, кто, пришедши к нему для получения уроков в его искусстве, не знал бы, в чем состоит справедливое, Горгий только от стыда сказал, что научит, — сказал ради привычки людей досадовать, если кто не приписывает себе этого. Между тем такое признание, продолжал Пол, и заставило его противоречить самому себе, а ты и обрадовался. Тогда он, как мне кажется, довольно посмеялся над тобой, а теперь и сам потерпел то же; и я не хвалю его за то особенно, что он уступил тебе, будто наносить обиды — постыднее, чем принимать их. Через это именно согласие, произнесенное от стыда, ты запутал его словами и зажал ему рот. В самом-то деле, Сократ, в такие трудности и площадное балагурство увлекаешь ты обещанием исследовать истину, которая прекрасна не по природе, а по закону.

Но так как это — закон и природа — по большей части противоположно одно другому, то кто стыдится и не смеет сказать, что думает, — тот бывает принужден противоречить себе. Вот что считаешь ты за хитрость и чем злонамеренно изворачиваешься в своих рассуждениях. Если кто-нибудь говорит тебе в смысле закона, ты спрашиваешь его в смысле природы, а когда другие — в смысле природы, ты отвечаешь в смысле закона. Точно так и теперь касательно положения — «наносить обиды и получать их». У Пола выражение: «Более стыда» принимаемо было в смысле закона, а ты закон рассматривал в смысле природы. Ведь и действительно, по природе все более злое — более и постыдно, как, например, получать обиды, а по закону — большее зло наносить их. Да такое-то состояние — получать обиды — мужу даже и не свойственно, а свойственно рабу, для которого лучше умереть, чем жить, потому что, обижаемый и оскорбляемый, он не может помочь ни самому себе, ни другому, в ком принимает участие. Я думаю, что создатели законов такие же слабые люди, как и чернь; поэтому, постановляя законы, то есть одно хваля, а другое порицая, они имеют в виду себя и свою пользу. Движимые опасением в отношении к людям сильнейшим, как бы имея возможность преобладать, эти люди не преобладали над ними, установители законов говорят, что преобладание постыдно и несправедливо и что домогаться большего перед другими — значит наносить им обиду. Сами будучи хуже, они, конечно, довольны, когда все имеют поровну.

Посему искать большего перед многими, в смысле закона, называется несправедливым и постыдным; это значит, говорят, наносить обиды, а самаято природа показывает, думаю, то, что лучшему справедливо будет преобладать над худшим и сильнейшему — над бессильным. Что это верно — явствует из многого: и между прочими животными, и между людьми во всех городах и поколениях замечается такое суждение о справедливом, по которому лучший имеет власть и преобладание над худшим. На каком понятии о справедливости основывался Ксеркс, когда вооружился против Эллады, или отец его, когда напал на скифов? И таких примеров можно привести бесчисленное множество. Я думаю, что это делали они по природе и, клянусь Зевсом, по закону природы, а не по тому, который лепим и постановляем мы, когда, принимая людей отличных и сильнейших еще смолоду, очаровываем их волшебными своими напевами, как львов, и, поработив их себе, говорим: надобно всем иметь поровну, в этом состоит прекрасное и справедливое. Если же, думаю, родился бы муж с достаточной природой, то, стряхнув, расторгши и прогнав все это, поправ наши соглашения, чары, уговоры и все против-

ные природе законы, он восстал бы и из рабов сделался бы нашим господином, и отсюда просияло бы право природы.

Эту мою мысль выражает в своей песне, кажется, и Пиндар, когда говорит:

Закон есть царь всех
смертных и бессмертных;
он-то верховной Десницей
облекает в правду избыток силы и ведет природу;
свидетельствуюсь делами Геракла, когда не купленных...

Слов песни не припомню, а мысль такова: когда Геракл угнал волов Гериона, он не покупал их и не получал в дар, ибо по природе справедливо, чтобы и вол, и всякое прочее имущество людей худших и низших принадлежали лучшим и высшим.

Да именно так и бывает: ты узнаешь это, если, оставив философию, перейдешь к чему-либо важнейшему. Философия-то, Сократ, конечно, дело приятное, когда кто умеренно знакомится с нею в юности; но она гибельна для людей, предающихся ей более надлежащего; ибо тот, кто, даже имея отличные способности, философствует долее юношеского возраста, тот, по необходимости, бывает неопытен во всем, в чем должен иметь опытность, если хочет быть человеком прекрасным, добрым и славным. Такие люди неопытны и в законах, которыми управляется общество; неопытны и в искусстве слова, которым надобно пользоваться в судебных местах, вступая с другими в беседу частную и общественную; неопытны и в человеческих удовольствиях и желаниях, вообще не знакомы ни с какими нравами. Посему когда они приступают к известному частному либо гражданскому делу, то бывают весьма смешны, вероятно, как и политики, если они мешаются в ваши рассуждения и умствования. Тогда оправдывается мысль Еврипида:

Отличный в каком-нибудь деле
К нему и стремится,
Ему посвящает часть бóльшую дня,
Чтоб быть самого себя превосходней.

А в чем кто слаб, от того убегает, и то бранит, и, по благосклонности к самому себе, хвалит другое, полагая, что таким образом хвалит самого себя.

Между тем, по моему мнению, дело самое правильное — иметь знакомство с тем и другим. Хорошо заняться и философией, насколько это нужно для образования, и мальчику пофилософствовать не мешает; но кто уже состарился, а все еще философствует, тот делает себя, Сократ, предметом, достойным смеха; подобные философы возбуждают во мне такое же чувство, какое болтуны и шуты. Если болтливость и шутки я слышу от ребенка, к которому такой разговор идет, то радуюсь — эта развязность мне нравится и детскому возрасту кажется приличной; между тем как речь основательная с его стороны показалась бы делом неприятным, оскорбила бы слух мой и была бы чем-то рабским. Напротив, когда болтливость и шутки слышишь от человека возмужавшего, то представляешь его смешным, незрелым и заслуживающим телесного наказания.

Точно такое же чувство возбуждается во мне и по отношению к людям философствующим. Видя философа в ранней юности, я восхищаюсь, тогда она кажется благовременной, — и человека философствующего в этом возрасте почитаю благородным, а нефилософствующего неблагородным и не готовым ни к какому-либо хорошему и благородному делу; напротив, когда вижу, что философствовать не перестает и старик, тогда думаю, Сократ, что он достоин телесного наказания. Ведь я сейчас говорил, что человек, даже и с отличными способностями, не имеет зрелости мужа, если

избегает общественных собраний и площадей, где, по словам поэта, мужи приобретают знаменитость; но, спрятавшись в углу, проводит остальную жизнь в шепоте с тремя или четырьмя мальчишками, а слова открытого, великого и полезного никогда не произносит. Я расположен к тебе, Сократ, весьма дружески и питаю едва ли не такое же чувство, какое в упомянутом стихотворении Еврипида питал Зет к Амфиону; потому что и сам должен сказать то же самое тебе, что тот сказал своему брату, то есть: «Ты не заботишься, Сократ, о том, о чем надлежало бы заботиться, и столь благородную природу души украшаешь какою-то детской забавой: в судебных местах ты не предлагаешь дельной речи, не берешь чего-либо вероятного и правдоподобного и ловким советом не становишься выше другого». И вправду, любезный Сократ (да не сердись на меня, потому что говорю от доброго к тебе расположения), ужели не стыдно находиться тебе в таком состоянии, в каком, по моему мнению, находишься и ты, и другие, всегда далеко простирающие свою философию? Ведь если бы тебя либо иного такого же кто взял и отвел в тюрьму, говоря, что ты обидел его, хотя вовсе не обижал, будь уверен, тебе не найтись как поступить: ты заикался бы, разинул бы рот и не мог бы ничего сказать; потом, предположим, что твой обвинитель — человек очень дурного и злого сердца; тогда, приведенный в суд, ты умер бы, лишь бы только он захотел приговорить тебя к смерти.

Так мудро ли это, Сократ, «когда и прекрасное по природе искусство делает человека худшим», бессильным для помощи самому себе и для избавления от величайших опасностей — себя ли или кого другого, — так что враги грабят все его достояние и он живет в обществе будто человек бесчестный? Да такого, не взыщи за грубость выражения, можно даже ударить по щеке, не подвергаясь за это наказанию.

Итак, послушайся меня, дорогой, перестань обличать, занимайся делами благоприличными, чем обнаруживалось бы твое благоразумие, а этот высокопарный вздор, эти, как бы их назвать, мечты или болтовню, с которою придется жить «в пустых домах», предоставь другим. Подражай не тем, кто обличает эти мелочи, а тем, кто наслаждается и жизнью, и славой, и многими другими благами.

Сократ. Если бы мне случилось иметь душу золотую, Калликл, не обрадовался ли бы я, думаешь, нашедши превосходнейший из тех камней, которыми пробуют золото, чтобы, потерев его своей душой и удостоверившись в ее доброте, мне знать, что такая душа для меня достаточна и что другого камня не нужно?

Калликл. К чему ты относишь этот вопрос, Сократ?

Сократ. Сейчас скажу. Встретившись с тобой, кажется, я попал точно на такую находку.

Калликл. На какую именно?

Сократ. Я уверен, что те помыслы моей души, с которыми ты соглашаешься, будут непременно истинны; ибо понимаю, что тот, кто намерен попробовать, хорошо ли, правильно ли живет он по душе или нет, тот должен иметь три инструмента, которые у тебя есть все, именно: знание, благорасположение и откровенность. Сталкиваюсь я со многими, но они не могут испытать меня, потому что не столь мудры, как ты. А эти иностранцы, Горгий и Пол, хоть и мудры, и дружны со мной, но им недостает смелости, они стыдливы более надлежащего. Как же! Дошли до такой стыдливости, что каждый из них от стыда решается в присутствии многих людей противоречить самому себе, и притом касательно предметов особенной важности!

Напротив, у тебя есть все, чего другие не имеют. Ты достаточно учен, что могут подтвердить многие афиняне, и расположен ко мне. А на каком основании так думаю, скажу тебе. Я знаю вас, Калликл, четырех товари-

щей по мудрости: тебя, Тисандра из Афидн, Андрона, сына Андротиона, и Навсикида из Холаргиса. Когда-то слышал я, как вы рассуждали, до какой степени надобно заниматься мудростью, и знаю, что в то время у вас победа осталась на стороне мнения, что не должно пускаться в философские тонкости; тогда вы убеждали друг друга остерегаться, как бы, став мудрее надлежащего, вам невзначай не погибнуть. Поэтому, слыша, что ты и мне советуешь то же, что советовал самым близким своим друзьям, я почитаю это достаточным признаком твоего ко мне расположения. А что в тебе есть способность говорить откровенно и не стыдиться — говорит за тебя та самая речь, которую ты сейчас сказал мне.

Итак, касательно этого предмета наше дело теперь будет состоять в следующем. На что в продолжение разговора ты дашь мне свое согласие, то будет уже достаточно испытанным мной и тобой и того уже не понадобится пробовать на ином оселке. Ведь ты никогда не уступал мне ни по недостатку мудрости, ни по избытку стыдливости, ни по тому, что хотел бы обмануть меня, ибо сам же говоришь, что питаешь ко мне чувство дружбы. Стало быть, мое и твое согласие, несомненно, обретет истину.

Но вопрос из всех самый прекрасный, по поводу которого ты укорял меня, Калликл, есть следующий: каким надобно быть человеку старому и молодому? Что должен он делать и до какой степени? Ведь если я в своей жизни делаю что-нибудь не так — знай, что погрешаю не по охоте, а по своему невежеству. Так ты, начав вразумлять меня, не отставай, но достаточно покажи, что такое должен я делать и каким образом дойти до этого. И если увидишь, что теперь я согласился с тобою, а в последующее время не делаю того, в чем согласился, то почитай меня совершенным лентяем и уже никогда не наставляй как человека, ничего нестоящего.

Возьми же сначала: как это ты и Пиндар говорили о справедливом по природе? Так ли, что высший располагает делами низших, лучший начальствует над худшими, сильнейший преобладает в сравнении со слабейшим? Иное ли что-нибудь называешь ты справедливым, или я верно вспомнил?

Калликл. Да, именно это и тогда говорил я и теперь говорю.

Сократ. Но лучшим и высшим одного ли и того же называешь ты? Ведь тогда-то я не мог узнать, что ты говоришь. Сильнейшие не получают ли у тебя и имени высших, которых должны слушаться низшие? Тогда, как мне кажется, тобой было доказано, что большие города по природе справедливо нападают на малые, потому что они выше и сильнее; а высшее, сильнейшее и лучшее — одно и то же. Или лучшему можно быть низшим и слабейшим, а высшему — худшим? Одно ли и то же определение лучшего и высшего? Определи мне ясно: высшее, лучшее и сильнейшее есть ли то же самое или все это различно?

Калликл. Ясно говорю тебе, что то же самое.

Сократ. Но большинство по природе не выше ли одного? И оно-то, как ты сам сейчас говорил, дает законы одному.

Калликл. Как же иначе!

Сократ. Следовательно, законоположение большинства есть законоположение высших.

Калликл. Конечно.

Сократ. Стало быть, и лучших? Ибо высшие, по твоему мнению, много лучше.

Калликл. Да.

Сократ. Но их установление законов, так как они высшие, не есть ли установление законов по природе прекрасное?

Калликл. Согласен.

Сократ. А большинство не так ли думает, как ты сейчас же говорил, что

справедливо всего иметь поровну и что постыднее наносить, чем принимать обиду? Так или нет? Смотри, как бы тебе не попасться в стыде. Думает ли большинство или не думает, что справедливо иметь поровну, а не более и что постыднее наносить, чем принимать обиду? Не отказывайся отвечать мне на это, Калликл, чтобы, если ты согласишься со мной, я мог сослаться на тебя как на человека, признавшего себя способным различать вещи.

Калликл. Большинство-то, конечно, так думает.

Сократ. Стало быть, не по закону только постыднее наносить, чем принимать обиду, и справедливо иметь поровну, этого требует и природа. Так ты перед этим говорил, вероятно, неправду и напрасно осуждал меня на том основании, будто закон и природа взаимно противоположны и будто бы, зная это, я злоупотребляю словами, то есть когда кто говорит по природе — навожу на закон, а как скоро рассуждают по закону — обращаюсь к природе.

Калликл. Этот человек не перестанет пустословить! Скажи мне, Сократ, не стыдно ли тебе быть таким — ловить слова и, если кто ошибся в выражении, считать это находкой? Можешь ли ты полагать, что высшими я называю кого-нибудь, кроме лучших? Не говорил ли я давно, что лучшее и высшее, по моему мнению, одно и то же? Или тебе думается, будто я сочту законоположением даже слова грязной толпы рабов и кое-каких людей, не имеющих в себе ничего, кроме, может быть, телесной силы?

Сократ. Положим, мудрейший Калликл. Так это твоя мысль?

Калликл. Без сомнения.

Сократ. Я и сам давно уже догадываюсь, счастливец, что под именем высшего ты разумеешь что-нибудь этакое, и своими вопросами добиваюсь только ясного о том понятия. Уж не тебе, конечно, признавать лучшими двух, чем одного, и рабов своих — лучшими, чем ты, только потому, что они сильнее тебя! Так скажи же вновь, что ты подразумеваешь под словом «лучшие», если не сильнейших? Да преподай мне это спокойнее, чудной ты человек, чтобы я не ушел от тебя.

Калликл. Шутишь, Сократ.

Сократ. Нет, Калликл, клянусь Зевсом, именем которого ты сейчас долго шутил надо мною. Скажи-ка, пожалуйста, кого называешь ты лучшими?

Калликл. Я — превосходнейших.

Сократ. Видишь ли? Пока что ты сам только перебираешь имена, ничего не объясняя. Но не скажешь ли, что лучшими и высшими называешь либо умнейших, либо кого другого?

Калликл. Но клянусь Зевсом, что этих-то именно я и разумею.

Сократ. Следовательно, иногда один умный, по твоему мнению, выше тысячи неразумных и первый должен быть начальником, а последние — подчиненными; начальнику же следует стоять выше подчиненных. Это-то, кажется, хочешь ты сказать, и тут я не придираюсь к словам, если один сильнее тысячи.

Калликл. Да, это самое говорю я, ибо это самое почитаю справедливым по природе, то есть чтобы лучший и разумнейший начальствовал и преобладал перед теми, которые хуже его.

Сократ. Помни же это и смотри, что́ ты опять говоришь. Если бы все люди, как и мы теперь, находились в одном месте и у всех нас вообще было много пищи и питья, а между тем наше общество состояло бы из лиц разного рода, из людей сильных и слабых, и один из нас, как врач, был бы в этом отношении умнее, хотя сравнительно с иными имел бы больше, а с другими — меньше силы, то не правда ли, что этого умнейшего из нас в упомянутом отношении надлежало бы почитать лучшим и высшим?

Калликл. Конечно.

Сократ. Но, как лучший, должен ли он из этой пищи иметь часть более

нашей или, как начальник, обязан разделить все? Разделяя же и употребляя все, не откладывать большей части для собственного тела, если не хочет повредить себе, но одним давать более, другим менее, и если наилучшему случится быть слабее всех, то меньше всех ему и достанется, Калликл? Не так ли, добрейший?

Калликл. Ты говоришь о пище и питье, о врачах и пустяках, а я — не о том.

Сократ. Но не говоришь ли ты, что кто умнее, тот лучше? Да или нет?

Калликл. Да.

Сократ. А лучший не должен ли иметь больше?

Калликл. Однако ж не пищи и не питья.

Сократ. Понимаю, так, может быть, одежд? Поэтому иметь самое большое платье и ходить в многочисленных и самых красивых одеждах следует наилучшему ткачу?

Калликл. Что за одежды!

Сократ. Ну так явно — обуви. То есть иметь ее больше должен умнейший в этом отношении и лучший. Значит, прогуливаться в самых больших сапогах и надевать их всегда следует сапожнику.

Калликл. О какой обуви болтаешь ты?

Сократ. А если это не твоя мысль, так, может быть, следующая: не подразумеваешь ли ты умного по отношению к земле, то есть прекрасного и доброго земледельца? Видно, он-то должен иметь более семян и как можно более употреблять их для своей земли?

Калликл. Ты, Сократ, всегда толкуешь одно.

Сократ. Не только одно, Калликл, но и об одном.

Калликл. Клянусь богами, ты просто-таки не перестаешь говорить о башмачниках, валяльщиках, поварах да врачах, как будто о них у нас речь.

Сократ. Так не объявишь ли, в отношении к чему высший и умнейший имеет право преобладать? Или ты и моих предположений не примешь, и сам не скажешь?

Калликл. Да ведь давно уже говорю. И во-первых, высшими, какие есть, я называю не сапожников и поваров, а тех людей, которые умны в отношении дел гражданских — каким образом жить лучше, и не только умны, но и мужественны, способны осуществлять свои помыслы, а не утомляться от слабодушия.

Сократ. Замечаешь ли ты, о наилучший человек, Калликл, что упрекаешь меня не в том, в чем я тебя? Ты утверждаешь, что я всегда говорю одно, и за то порицаешь меня, а я осуждаю в тебе противоположное, что об одном и том же ты никогда не говоришь одного и того же. Лучшими и высшими сперва называл ты сильнейших, потом умнейших, а теперь хочешь назвать опять кого-то другого, теперь под именем высших и лучших разумеешь каких-то мужественных. Скажи же окончательно, добрый Калликл, кого и в чем называешь ты лучшими и высшими?

Калликл. Но я уже сказал, что это — люди умные и мужественные в делах гражданских. Им-то свойственно начальствовать над городами, и они-то по справедливости должны преобладать пред другими, как начальники пред подчиненными.

Сократ. Что же? А по отношению к себе, друг мой, начальниками ли должны быть они или подчиненными?

Калликл. Как это?

Сократ. Я говорю, что каждый начальствует сам над собой. Или начальствовать самому над собой не нужно, а только над другими?

Калликл. Что ты говоришь — начальствовать над собой?

Сократ. Ничего хитрого. Я говорю, как обыкновенно говорят: быть рас-

судительным, удерживать самого себя, начальствовать над своими страстями и желаниями.

Калликл. Как ты любезен! Простаков называешь рассудительными.

Сократ. Как? Совсем нет. Всякий знает, что я не это имею в виду.

Калликл. Именно это самое, Сократ. Да как же быть счастливым человеку, который чему-нибудь рабствует? Теперь говорю тебе смело: по природе именно то прекрасно и то справедливо, что намеревающийся жить надлежащим образом собственные желания оставляет во всей силе и не обуздывает их, но, сколь бы велики они ни были, удовлетворяет их благодаря мужеству и благоразумию и осуществляет все, чего бы ни захотелось. Для черни это, думаю, невозможно. Посему, прикрывая свое бессилие, она от стыда бранит таких людей и невоздержанно называет, конечно, их дело делом постыдным. Так я и прежде говорил: поработив себя людям, по природе лучшим, и не будучи в состоянии сама удовлетворять свои похоти, она хвалит рассудительность и справедливость из-за собственного малодушия. Но кому сначала пришлось бы либо быть детьми царей, либо, обладая естественными способностями, самим достигнуть какой-нибудь власти, тирании или господства, для тех поистине что было бы постыднее и хуже рассудительности и справедливости? Кто имеет возможность наслаждаться благами без всякой помехи, тем нужно ли ставить над собой господином закон, толки и порицание простого народа? Да и как не жалки были бы они с этой прекрасной справедливостью и рассудительностью, когда бы, даже облеченные властью над городом, не могли друзьям своим дать более, чем врагам! По существу-то истины, которой ты ищешь, Сократ, должно быть так: роскошь, невоздержанность и свобода, если они имеют опору, — вот добродетель и счастье! А все прочие размалеванные представления, все эти противные природе сплетения есть не стоящая внимания человеческая болтовня.

Сократ. О, да ты свою речь, Калликл, развиваешь довольно отважно, потому что высказываешь теперь то, о чем другие хоть и мыслят, но чего говорить не решаются. Прошу же тебя отнюдь не отступаться, чтобы в самом деле обнаружилось, как надобно жить. Скажи же мне: желаний, говоришь ты, обуздывать не должно, если хочешь быть каким следует, а должно оставлять их во всей силе и готовить им удовлетворение откуда бы то ни было, и это называешь добродетелью?

Калликл. Я говорю так.

Сократ. Следовательно, люди, ничего не требующие, несправедливо называются счастливыми?

Калликл. Да, тогда-то самыми счастливыми существами были бы камни и мертвецы.

Сократ. Однако же и такая жизнь, какую ты разумеешь, весьма бедственна. По крайней мере, в этом случае нечему удивляться, если следующие стихи Еврипида заключают в себе истину:

> Кто знает: жизнь не есть ли смерть,
> А смерть не есть ли жизнь?

Может быть, мы и в самом деле умерли, что я уже и слышал от одного мудреца, по словам которого мы теперь мертвы и тело — наш гроб, а часть души, заключающая в себе желания, есть как бы нечто изменяющееся в своих убеждениях, нечто переменчивое. Это-то, конечно, один высокоумный муж из баснословов — сицилиец ли он или итальянец, — изменив немного имя и приспособляя к словам неразборчивость и доверчивость, назвал таких «дырявой бочкой», а необразованным дал название «непосвященных» или «незагражденных». В непосвященных же, или незагражденных, часть души, содержащую в себе желания, то есть невоздержность и незамкнутость силы

жаждущей, за ее ненасытность уподобил дырявой бочке. Таким образом, он доказывает противоположное тебе, Калликл. В Аиде — а Аид, по его мнению, есть нечто невидимое — эти непосвященные (т. е. незакупоренные), должно быть, весьма несчастны: они в дырявую бочку носят воду другой дырявой вещью — решетом. Под словом же «решето», по объяснению моего собеседника, подразумевается душа; и душу людей неразумных, как бы дырявую, он уподобил решету, поскольку она, страдая непостоянством и забвением, не может быть закупорена. Все это, конечно, страшновато, однако же ясно открывает, что я хотел бы доказать тебе, если бы мог убедить тебя измениться и вместо жизни ненасытной и невоздержанной избрать жизнь благонравную и всегда довольствующуюся настоящим. Но буду ли я убедителен? Изменишь ли ты свой образ мыслей и примешь ли мнение, что благонравные счастливее невоздержных? Или, напротив, сколько бы мне ни пересказать подобных басен, ты нимало не переменишься?

Калликл. Последнее больше верно, Сократ.

Сократ. Постой, однако же, я раскрою тебе еще одно подобие из той же школы, из которой взято и это. Смотри-ка: жизнь рассудительную и жизнь невоздержанную не найдешь ли ты похожими на то, как если бы у каждого из двух людей было множество бочек? У одного они пусть будут целы и наполнены то вином, то медом, то молоком — вообще, многими редкими и нелегко приобретаемыми жидкостями, из которых всякая приобретается тяжелыми и великими трудами, — стало быть, наполнив их, он уже и не доливает, не заботится, но в их отношении спокоен. У другого жидкости так же приобретаются с трудом, как и у первого, но еще и сосуды-то дырявы, протекают, поэтому он принужден доливать их денно и нощно или испытывает крайнее мучение. Если же жизнь того и другого действительно такова, то какую назовешь ты более счастливой — жизнь ли человека невоздержанного или благонравного? Говоря это, расположу ли я тебя к согласию, что благонравный живет лучше невоздержного, или не расположу?

Калликл. Не расположишь, Сократ, потому что тот, с полными бочками, уже не чувствует никакого удовольствия, но, как я сейчас сказал, живет подобно камню, то есть, наполнив их, и не радуется, и не скорбит. Жизнь приятная, напротив, могла бы быть та, в которой совершалось бы наиболее притоков.

Сократ. Но не необходимо ли, по крайней мере, чтобы при множестве пополнений много и уходило и для истоков были бы большей величины скважины?

Калликл. Без сомнения.

Сократ. Стало быть, ты говоришь о жизни не мертвеца и не камня, а турухтана. Скажи мне, не понимаешь ли ты жизни и в том, чтобы голодать и утолять голод?

Калликл. Да.

Сократ. Чтобы жаждать и, жаждая, пить?

Калликл. Говорю тебе, что счастливо жить — значит иметь все вообще желания и радоваться, будучи в состоянии удовлетворять их.

Сократ. Прекрасно, милейший, продолжай, как начал, только бы ты не стыдился. Впрочем, и я, как видно, стыдиться не должен. Во-первых, скажи мне: быть в чесотке, чувствовать зуд, иметь возможность чесаться сколько угодно и проводить жизнь в чесании себя — значит ли жить счастливо?

Калликл. Как это нелепо, Сократ! Ты просто уличный рассказчик.

Сократ. Да, Калликл, Пола и Горгия, может быть, я в самом деле изумил и привел в стыд, а тебя, конечно, не изумишь и не пристыдишь — ты мужествен. Отвечай, однако.

Калликл. Изволь, говорю, что человек чешущийся может жить приятно.

Сократ. А если приятно, то и счастливо?

Калликл. Конечно.

Сократ. Тогда ли только, когда у него чешется голова, или... еще о чем-нибудь спросить тебя? Смотри, Калликл, что будешь ты отвечать, если кто-либо вздумает спрашивать тебя по порядку обо всем, что находится в связи с этим? Ведь отсюда главное следствие — то, что эта жизнь грязных развратников и не ужасна, и не постыдна, и не жалка. Но осмелишься ли назвать их счастливыми, если у них много того, что им требуется?

Калликл. Не стыдно ли тебе, Сократ, наклонять разговор к таким предметам!

Сократ. Да к этому направляю его, благородный Калликл, разве я, а не тот, кто прямо так и утверждает, что люди радующиеся — только бы радовались — суть люди счастливые, не определяя, какие удовольствия хороши, а какие дурны? Скажи-ка еще: приятное и доброе — одно ли и то же, или между удовольствиями бывают и такие, которых нельзя назвать добром?

Калликл. Чтобы моя речь не опровергала сама себя, если в приятном и добром найду различие, я называю их одним и тем же.

Сократ. Ты портишь прежний разговор, Калликл, и уже не можешь удовлетворительно исследовать со мною предмет, если говоришь вопреки собственному убеждению.

Калликл. Но ведь и ты, Сократ.

Сократ. Да, и я не прав, если это делаю, и ты. Однако согласись, почтеннейший, что добро состоит не в том, чтобы непременно радоваться. Ведь если это так, то вот и теперь уже вошло много намеков на вещи постыдные, а можно ввести еще более.

Калликл. Как тебе угодно, Сократ.

Сократ. Ты в самом деле утверждаешь это, Калликл?

Калликл. В самом деле.

Сократ. Следовательно, мы можем начать разговор, принимая твои слова за серьезные?

Калликл. Да и очень.

Сократ. Хорошо же. Если тебе так кажется, разбери мне следующее: вероятно, ты называешь что-нибудь знанием?

Калликл. Называю.

Сократ. А не говорил ли ты только что о каком-то мужестве со знанием?

Калликл. Конечно говорил.

Сократ. Если же говорил об этих двух, то не правда ли, что мужество почитал отличным от знания?

Калликл. Да и очень.

Сократ. Что же? А удовольствие и знание — то же самое ли, или же они отличаются друг от друга?

Калликл. Отличаются, мудрейший человек.

Сократ. Не отлично ли и мужество от удовольствия?

Калликл. Как не отлично!

Сократ. Постой же, не забыть бы нам, что Калликл Ахарнейский удовольствие и добро называет одним и тем же, а знание и мужество — отличными, и между собою, и от добра.

Калликл. А Сократ Алопекский в этом не соглашается с нами. Или соглашается?

Сократ. Не соглашается. Да не согласится, думаю, и Калликл, если вернее рассмотрит сам себя. Скажи-ка мне, люди живущие благополучно не противоположны людям живущим неблагополучно?

Калликл. Полагаю.

Сократ. А когда эти состояния взаимно противоположны, то не необходи-

мо ли ставить их в такое же отношение между собою, в каком находятся здоровье и болезнь? Потому что человек, вероятно, не бывает сразу и здоров, и болен, равно как не расстается одновременно и со здоровьем, и с болезнью.

Калликл. Как это?

Сократ. Возьми, например, какую хочешь часть тела и смотри. Ведь страдает иногда человек глазами, что называется воспалением глаз?

Калликл. Как не страдать!

Сократ. Так в отношении к глазам он в то же время, конечно, нездоров?

Калликл. Никак.

Сократ. Ну а когда избавляется от глазной боли, избавляется ли вместе и от здоровья глаз, так чтобы наконец оставить то и другое?

Калликл. Всего менее.

Сократ. Ведь это, думаю, странно и бестолково. Не правда ли?

Калликл. Да и очень.

Сократ. Напротив, то и другое получает и оставляет, должно быть, попеременно?

Калликл. Согласен.

Сократ. Не так же ли сила и слабость?

Калликл. Да.

Сократ. Скорость и медлительность?

Калликл. Конечно.

Сократ. Не попеременно ли, таким же образом, получается и оставляется добро и счастье с противоположными им злом и бедствием?

Калликл. Совершенно справедливо.

Сократ. Стало быть, если мы найдем что-либо, что человек и оставляет, и вместе имеет, то найденное, очевидно, не будет ни добро ни зло. Согласишься ли на это? Подумай получше и отвечай.

Калликл. Чрезвычайно соглашаюсь.

Сократ. А ну-ка теперь вернемся к допущенным прежде положениям. Чувство голода удовольствием ли называешь ты или тягостью? Я имею в виду только это чувство.

Калликл. Тягостью. Но есть, чувствуя голод, приятно.

Сократ. Понимаю. А самое чувство-то голода приятно или нет?

Калликл. Тягостно.

Сократ. Не так же ли и чувство жажды?

Калликл. Да и очень.

Сократ. Предлагать ли тебе еще вопросов, или ты согласен, что всякая нехватка и желание тягостно?

Калликл. Согласен, поэтому не предлагай вопросов.

Сократ. Пусть так. Но, чувствуя жажду, «пить» не называл ли ты удовольствием?

Калликл. Называл.

Сократ. Однако же в этом произнесенном тобой положении чувство жажды не есть ли чувство скорбное?

Калликл. Да.

Сократ. А пить — есть восполнение недостатка и неудовольствия?

Калликл. Да.

Сократ. Так когда пьют, говоришь, радуются?

Калликл. Непременно.

Сократ. А когда чувствуют жажду...

Калликл. Говорю.

Сократ. Скорбят?

Калликл. Да.

Сократ. Так замечаешь ли, что вышло? Если ты говоришь: чувствуя жаж-

ду — пить, то вместе полагаешь: чувствуя скорбь — радоваться. Или хочешь сказать, что это бывает не в том же месте и времени — и по отношению к душе, и по отношению к телу? Ведь тут, я думаю, все равно. Так или нет?

Калликл. Так.

Сократ. Однако же ты говорил, что человеку, живущему благополучно, невозможно вместе жить неблагополучно.

Калликл. Да, говорил.

Сократ. А между тем согласился, что человек скорбящий может радоваться.

Калликл. Кажется.

Сократ. Стало быть, радоваться не значит жить благополучно и скорбеть не значит вести жизнь неблагополучную, так что удовольствие бывает отлично от добра.

Калликл. Не понимаю твоего умничания, Сократ.

Сократ. Понимаешь, Калликл, да только притворяешься непонимающим. Иди-ка еще далее и увидишь, как ты бываешь мудр, когда вразумляешь меня. Не перестает ли каждый из нас жаждать и чувствовать удовольствие, когда пьет?

Калликл. Не понимаю, что ты говоришь.

Горгий. Нет, нет, Калликл, отвечай и для нас, чтобы исследование было доведено до конца.

Калликл. Да, Сократ всегда таков, Горгий: спрашивает о вещах маловажных и выводит заключения из пустяков.

Горгий. Какая тебе нужда? Это вовсе не твоя беда, Калликл. Предоставь Сократу выводить заключения, как он хочет.

Калликл. Ну уж спрашивай об этих мелочах и низких предметах, если так угодно Горгию.

Сократ. Счастлив ты, Калликл, что в великие таинства посвящен прежде, чем в малые. А я думал, что это незаконно. Отвечай же на чем остановился. Каждый из нас не перестает ли вместе жаждать и чувствовать удовольствие?

Калликл. Согласен.

Сократ. Не перестает ли также чувствовать голод и прочие желания и удовольствия?

Калликл. Согласен.

Сократ. Не вместе ли, следовательно, прекращается в нем приятное и неприятное?

Калликл. Да.

Сократ. Между тем ты соглашаешься, что вместе также прекращаются добро и зло. Или теперь уже не соглашаешься?

Калликл. Соглашаюсь. Так что же?

Сократ. То, друг мой, что добро с удовольствием и зло со скорбью не одно и то же, что поскольку они взаимно различны, то одно из них прекращается, а другое — нет. Да и как быть тождественным приятному с добрым и неприятному со злым? А если хочешь, рассмотри предмет и следующим образом, потому что это, кажется, еще не удовлетворит тебя. Сообрази-ка: добрых называешь ты добрыми не по присутствию ли в них добра, подобно тому как прекрасных называешь прекрасными по присутствию в них красоты?

Калликл. Конечно.

Сократ. Что же? Люди неразумные и трусливые получают ли у тебя имя людей добрых? Прежде не получали, прежде добрыми ты называл мужественных и благоразумных. Не их ли признаешь добрыми?

Калликл. Без сомнения.

Сократ. Что же? Видел ли ты неразумное еще дитя в радости?

Калликл. Видел.

Сократ. А чтобы радовался неразумный человек зрелого возраста, еще не видел?

Калликл. Я думаю, но что ж в этом?

Сократ. Ничего, только отвечай.

Калликл. Видел.

Сократ. Ну а человека с умом — в скорби и радости?

Калликл. Полагаю.

Сократ. Более ли радуются и скорбят умные или неразумные?

Калликл. Я думаю, тут не много различия.

Сократ. Но довольно и этого. А на войне видел ли человека трусливого?

Калликл. Как не видеть.

Сократ. Ну что же? Когда неприятели отступают — кто, по твоему мнению, более радуется, трусливые или мужественные?

Калликл. Мне кажется, больше те и другие; а если нет, то почти равно.

Сократ. Какая нужда! Так радуются и трусливые?

Калликл. И очень.

Сократ. Уж вероятно, и неразумные?

Калликл. Да.

Сократ. А когда неприятели наступают, печальными становятся только трусы или и мужественные?

Калликл. Те и другие.

Сократ. Неужели в равной мере?

Калликл. Может быть, трусы — более.

Сократ. Но при отступлении неприятелей не они ли более радуются?

Калликл. Может быть.

Сократ. Итак, печалятся и радуются, говоришь ты, почти равно как неразумные, так и умные, как трусы, так и мужественные; однако же трусы более мужественных?

Калликл. Полагаю.

Сократ. Но умные-то и мужественные добры, а трусы и неразумные злы?

Калликл. Да.

Сократ. Следовательно, почти равно радуются и печалятся — как добрые так и злые?

Калликл. Полагаю.

Сократ. Значит, добрые и злые почти равно добры и злы? Или злые еще больше добры и злы?

Калликл. Но клянусь Зевсом, что не понимаю твоих слов.

Сократ. Не понимаешь, что добрых ты называешь добрыми по присутствии в них добра, а злых — злыми по присутствии зла? И что добро суть удовольствия, а зло — неприятности?

Калликл. Я так думаю.

Сократ. Но радующимся не присуще ли добро, то есть удовольствие, если только они радуются?

Калликл. Как не присуще!

Сократ. А когда им присуще добро, то радующиеся не добры ли?

Калликл. Да.

Сократ. Ну, теперь — огорчающимся не присуще ли зло, то есть неудовольствие?

Калликл. Присуще.

Сократ. Злых-то ты называешь ведь злыми по присутствию в них зла. Или еще не утверждаешь этого?

Калликл. Утверждаю.

Сократ. Следовательно, добры те, которые радуются, а злы, которые скорбят?

Калликл. И очень.

Сократ. И кто больше — больше, кто меньше — меньше, кто почти равно — почти равно?

Калликл. Да.

Сократ. А не говоришь ли ты, что разумные и неразумные, робкие и мужественные почти равно радуются и печалятся или даже робкие — еще больше?

Калликл. Говорю.

Сократ. Выводи же теперь вместе со мной, что следует из допущенных нами положений. Ведь даже дважды и трижды прекрасно говорить и рассуждать о прекрасном. Мы сказали, что быть разумным и мужественным есть дело доброе. Не так ли?

Калликл. Да.

Сократ. А неразумным и робким — злое?

Калликл. И очень.

Сократ. И что радующийся — добр?

Калликл. Да.

Сократ. А огорченный — зол?

Калликл. Необходимо.

Сократ. Огорчаться же и радоваться есть дело равно доброе и злое, а может быть, еще больше злое!

Калликл. Да.

Сократ. Стало быть, доброму не подобен ли злой и добрый или даже злой еще не больше ли добр? Не это ли следует и не прежнее, если удовольствие и добро ты признаешь тождественным? Не необходимо ли это, Калликл?

Калликл. Давно-таки я слушаю тебя, Сократ, и соглашаюсь, думая сам в себе, что ты — уступи тебе что-либо, хоть шутя, — с радостью схватываешь это, как ребенок. Тебе, должно быть, кажется, что ни я, ни иной кто-нибудь не почитает одних удовольствий лучшими, других — худшими.

Сократ. Ох, ох, Калликл, как ты лукав! Поступаешь со мной как с ребенком: то говоришь это так, то иначе, обманываешь меня. А ведь сначала я, право, не думал от тебя, как от моего друга, быть умышленно обманутым. Нет, ошибся; видно, по старой пословице, надобно хвататься за соломинку и брать, что даешь. А эта соломинка есть, вероятно, то, что ты теперь говоришь, то есть одни удовольствия бывают хороши, а другие плохи. Не так ли?

Калликл. Да.

Сократ. Хорошие же — полезны, а плохие — вредны?

Калликл. И очень.

Сократ. Но полезные, конечно, производят что-либо доброе, а вредные — что-либо злое?

Калликл. Полагаю.

Сократ. А допускаешь ли ты, подразумеваю, относящиеся к телу, о которых мы недавно говорили, а именно удовольствия в пище и питье? Если, следовательно, они производят в теле либо здоровье, либо силу, либо иное совершенство, то бывают хорошими, противные же им — худыми?

Калликл. Конечно.

Сократ. Не так ли и скорби? Одни из них благодетельны, а другие зловредны?

Калликл. Как не так!

Сократ. А удовольствия и скорби благодетельные надобно избирать и осуществлять?

Калликл. Конечно.

Сократ. Зловредных же не надобно?

Калликл. Само собой разумеется.

Сократ. Потому что — помнишь, как показалось мне и Полу? — все

должно делать для добра. Так ли и тебе кажется, что цель всех действий есть добро и что все должно производиться ради него, а не ради чего другого? Присоединяешься ли и ты, третий, к нашему мнению?

Калликл. Да, и я.

Сократ. Стало быть, надобно доставлять себе и удовольствия, и все прочее — ради добра, а не добро — ради удовольствий.

Калликл. Конечно.

Сократ. Но каждый ли человек может избирать, чтó между удовольствиями — добро и чтó — зло, или в отношении ко всякому из них нужен знаток?

Калликл. Знаток.

Сократ. Вспомним же теперь, что говорил я Полу и Горгию. Помнишь ли, я говорил, что есть упражнения, из которых иные доходят до удовольствия и стремятся только к одному этому, лучшего же и худшего не знают, а другие понимают, чтó добро и чтó зло? К тем, которые имеют в виду удовольствия, и притом телесные, я отнес поварскую должность, но не в смысле искусства, а к знатокам добра — врачебное искусство. И, ради покровителя дружбы, Калликл, ты и сам не почитай долгом шутить надо мной, не давай ответов, когда будет говориться вопреки твоему убеждению, да и моих слов не принимай за шутку. Согласен ли, что у нас идет речь о таком предмете, более которого ничто не может занимать человека, если у него есть хоть немного ума? Мы рассматриваем, каким образом надобно жить: так ли, как ты убеждаешь меня, то есть действовать по-мужски: говорить в народных собраниях, упражняться в риторике и благодаря этому входить в дела общественные, как вы теперь входите, — или посвятить свою жизнь философии и смотреть, чтó в этой последней жизни отлично от первой? Может быть, весьма хорошо было бы отделять их, чего я сейчас хотел; отделивши же и согласившись между собой, что это точно два рода жизни, исследовать, чем они отличаются один от другого и который из них заслуживает предпочтения. Но может быть, ты еще не понимаешь, что я говорю.

Калликл. Не очень.

Сократ. Так я скажу тебе яснее. Мы согласились между собой, что одно есть доброе, а другое — приятное, что приятное отлично от доброго и что по отношению к ним обоим имеется также некоторое занятие, или упражнение, и одно такое занятие ищет удовольствия, а другое — добра. Прежде всего, ты согласен на это самое — да или нет? Да?

Калликл. Конечно да.

Сократ. Ну согласись же со мною и в следующем, что я говорил им, если только слова мои тогда казались тебе справедливыми. Я говорил, что кухонное дело почитаю не искусством, а навыком в отличие от медицины, потому что медицина-то рассматривает и природу того, чему служит, и причину того, что делает, и во всем этом может дать отчет; напротив, первое, заботящееся об удовольствии, к которому направлено все его служение, идет к нему совершенно без искусства, не рассматривает ни природы удовольствия, ни причины и, поскольку вовсе бессмысленно, можно сказать, ничего не рассчитывает — это наметанность и привычность, которая только помнит, как и что обыкновенно бывает, чем возбуждаются удовольствия.

Итак, сперва наблюдай, удовлетворительными ли тебе кажутся слова мои или нет по поводу приложения к самой душе каких-нибудь таких занятий, что одни из них искусны и показывают какую-либо заботливость о наилучшем для души, а другие мало ценят наилучшее и, равно как там, имеют целью только душевное удовольствие, каким бы образом оно ни получалось, не разбирая, какое удовольствие лучше или хуже, и думая только о том, чтобы было приятно, лучше ли выйдет из того или хуже. По моему мнению, Калликл, такие занятия действительно есть, и я называю

их угодничеством — в отношении к телу, в отношении к душе и в отношении ко всему, чему кто-либо старается доставить удовольствие, не разбирая, которое из них лучше и которое хуже. Ну а ты касательно этого сходишься ли с нами в мнении или намерен противоречить?

Калликл. Нет, я соглашаюсь, чтобы разговор твой привести к концу и угодить Горгию.

Сократ. Но это угодничество с одной ли только душой имеет дело, а с двумя и со многими не имеет?

Калликл. Нет, и с двумя, и со многими.

Сократ. Стало быть, не разбирая, что наилучшее, угождает всем вдруг?

Калликл. Я думаю.

Сократ. Так можешь ли сказать, что за занятия, которые делают это? Или лучше, если хочешь, позволь мне спрашивать тебя и какое из них, по твоему мнению, относится сюда — утверждай, а не относится — не утверждай. Во-первых, рассмотрим игру на флейте. Не кажется ли она тебе, Калликл, чем-то таким, что гоняется за одним удовольствием, а больше ни о чем не заботится?

Калликл. Да, мне кажется.

Сократ. И все подобные тому, например игра на кифаре во время общественных игр?

Калликл. Да.

Сократ. Ну а изучение хоров и поэзия дифирамбическая не таким же ли кажется тебе занятием? Думаешь ли, что Кинесий, сын Мелета, сколько-нибудь заботится, как бы высказать что-либо такое, благодаря чему его слушатели стали бы лучше? Или он старается только угодить толпе зрителей?

Калликл. Что касается Кинесия, Сократ, то уж очевидно, что последнее.

Сократ. Ну а его отец, Мелет? Кажется ли тебе, что он имел в виду наилучшее, когда пел под звуки кифары? Или, напротив, не возбуждал даже и удовольствия, потому что своим пением мучил слушателей? Смотри же теперь, всякое ли пение под звуки кифары и поэзия дифирамбическая кажутся ли тебе изобретением для удовольствия?

Калликл. Всякое.

Сократ. Но что же скажем по поводу важной и дивной поэзии трагической? О чем она заботится? К тому ли, думаешь, направлено ее намерение и старание, чтобы только угодить зрителям, или она употребляет все силы, как бы не сказать чего-нибудь хоть и приятного им и нравящегося, но вредного, как бы все говорить и петь хоть иногда и неприятное, да полезное, будут ли они рады тому или нет? К чему, кажется тебе, расположена поэзия трагическая?

Калликл. Это-то ясно, Сократ, что она стремится более к удовольствию и к угождению зрителям.

Сократ. А не это ли, Калликл, недавно назвали мы угодничеством?

Калликл. Конечно.

Сократ. Представь же, что кто-нибудь от поэтического сочинения отнял и напев, и ритм, и размер: не правда ли, что в нем тогда остались только речи?

Калликл. Необходимо.

Сократ. И эти самые речи произносятся толпе и народу?

Калликл. Полагаю.

Сократ. Стало быть, поэзия есть некоторого рода ораторство.

Калликл. Явно.

Сократ. Но ораторство есть риторика. Разве не кажется тебе, что поэты в театрах риторствуют?

Калликл. Кажется.

Сократ. Следовательно, теперь мы нашли какую-то риторику для такого народа, который состоит из детей, женщин и мужчин, из рабов и свободных, и этой риторике не очень рады, потому что признали ее угодничеством.

Калликл. Конечно.

Сократ. Пускай. Но что же такое — риторика для афинского народа и для другого народа, живущего в других городах, состоящих из людей свободных? Что такое у нас эта риторика? Кажется ли тебе, что риторы всегда говорят для наилучшего и стремятся посредством своих речей сделать граждан наилучшими? Или они стремятся также угождать гражданам и ради частной своей пользы, уничижая благо общее, беседуют с народами, как с детьми, и стараются только доставлять им удовольствие, а лучшими ли в результате станут они или худшими, нисколько не заботятся?

Калликл. Этот вопрос твой еще не прост, потому что есть риторы, которые, что ни говорят, говорят по благопопечительности о народе, а есть и такие, каких подразумеваешь ты.

Сократ. Довольно. Как скоро и тут — два рода, то один из них, вероятно, угодничество и постыдное краснобайство, а другой — дело прекрасное, направляющееся к тому, чтобы души граждан оказались наилучшими: это — усилие говорить о вещах наилучших, приятно ли то будет слушателям или неприятно. Но подобной риторики ты никогда не знавал, а если о таком риторе можешь сказать, то почему не объявишь и мне, кто он?

Калликл. Да, клянусь Зевсом, я не могу указать тебе ни на одного из нынешних риторов.

Сократ. Что же? А из древних можешь ли указать на какого-нибудь, благодаря которому афиняне, едва он начал ораторствовать, имели причину стать лучшими, тогда как прежде были хуже? Я-то, по правде говоря, не знаю, кто это был бы таков.

Калликл. Как? Разве не слышал о доблестном муже Фемистокле, о Кимоне, Мильтиаде и Перикле, который умер недавно и которого сам ты слушал?

Сократ. Да, если то, что прежде называл ты добродетелью, я считаю удовлетворением собственным желаниям и страстям других — есть истинная добродетель. А когда не так, когда истинно — другое, что мы вынуждены были допустить в последующем разговоре? То есть когда желаниям, которые, будучи удовлетворены, делают человека лучшим, надобно удовлетворять, а худшим — не надобно и для этого требуется какое-то искусство? Такого в числе упомянутых мужей можешь ли ты найти?

Калликл. Не знаю, как сказать.

Сократ. Однако же если станешь искать хорошо, то найдешь. Начнем-ка спокойно рассматривать и увидим, был ли таков кто-нибудь из них. Например, человек добрый и говорящий для наилучшего, что бы он ни говорил, будет ли произносить пустяки, не имея в виду ничего? Равно как и все художники, каждый, смотря на свое дело, не наобум станет выбирать нечто и использовать в собственной работе, но будет делать это с целью, чтобы своему произведению сообщить известный образ. Вот, если хочешь, посмотри на живописцев, домостроителей, корабельных мастеров и на всех других художников, на любого из них: как всякий, что ни делает, делает в каком-либо порядке и требует, чтобы одно было прилажено и подстроено под другое, пока целое не придет в состояние упорядоченного и благоустроенного произведения. А как поступают эти теперь только упомянутые художники, так же поступают с нашим телом врачи и гимнасты, то есть известным образом устраивают его и упорядочивают. Согласимся ли, что это так, или не согласимся?

Калликл. Пусть это будет так.

Сократ. Следовательно, дом, в котором замечается порядок и благоустроенность, должен быть дом хороший, а когда беспорядок, то плохой?

Калликл. Полагаю.

Сократ. Не то же ли и в случае корабля?

Калликл. Так.

Сократ. Да то же, сказали мы, и наши тела?

Калликл. Конечно.

Сократ. Ну а душа? При беспорядке ли будет она хороша или при каком-нибудь порядке и благоустроенности?

Калликл. На основании прежних положений необходимо допустить и это.

Сократ. Но какое имя дается телу по причине существующего в нем порядка и благоустройства?

Калликл. Ты разумеешь, может быть, здоровье и силу?

Сократ. Да. А как называется то, что от порядка и благоустроенности бывает в душе? Постарайся найти и сказать, какое есть этому имя?

Калликл. Почему не скажешь сам, Сократ?

Сократ. Да, если тебе угодно, я скажу, а ты, покажутся слова мои хорошими, подтверди, а нет — опровергни и не допускай. По моему мнению, имя телесной добропорядочности — благосостояние, от которого в теле происходит здоровье и всякое другое телесное совершенство. Так или нет?

Калликл. Так.

Сократ. А добропорядочности и благоустроенности душевной название — законность и закон, откуда — законные и благонравные действия, или справедливость и рассудительность. Подтверждаешь или нет?

Калликл. Пусть так.

Сократ. Не на это ли взирая, искусный и добрый ритор будет приноравливать к другим и речи, которые говорит, и все дела? Дает ли он дар — даст, отнимает ли что — отнимет, не то ли всегда имея в виду, чтобы в душах его граждан жила справедливость, а неправда была изгоняема; жила рассудительность, а безрассудность и необузданность были оставляемы; жила и всякая другая добродетель, а зло удалялось? Соглашаешься или нет?

Калликл. Соглашаюсь.

Сократ. Ведь какая польза, Калликл, телу, страдающему и расстроенному, давать пищу в большом количестве, хотя бы и самую приятную, равно как питье и другие вещи, которые принесут ему не пользу, но, по всей видимости, противное тому или даже и того менее? Так ли?

Калликл. Пусть так.

Сократ. Я не думаю, что человеку с расстроенным телом жить выгодно потому, что так и жизнь необходимо расстраивается. Не правда ли?

Калликл. Да.

Сократ. Не правда ли также, что здоровому врачи большей частью позволяют исполнять желания, например: если он голоден, то нужно есть, если жаждет, то пить сколько хочется; больному же просто запрещают удовлетворение желаний? Это допускаешь ли?

Калликл. Допускаю.

Сократ. А касательно души, почтеннейший, не то же ли самое: доколе она плоха, то есть неразумна, развратна, несправедлива и нечестива, — не должно ли обуздывать ее пожелания и позволять ей делать только то, от чего она вышла бы лучшей? Полагаешь или нет?

Калликл. Полагаю.

Сократ. Так ведь и самой душе, вероятно, будет лучше?

Калликл. Конечно.

Сократ. Но обуздывать желания не означает ли исправлять их наказанием?

Калликл. Да.

Сократ. Стало быть, исправление посредством наказания для души лучше ненаказанности, как недавно тебе казалось?

Калликл. Не знаю, что ты говоришь, Сократ; спрашивай кого-нибудь другого.

Сократ. Этот человек не терпит своей пользы и того состояния, о котором идет речь, то есть исправления через наказание!

Калликл. Да мне и надобности нет до твоих речей. И то я отвечал тебе единственно для Горгия.

Сократ. Пускай. Так что же мы будем делать: оставим свою беседу на половине?

Калликл. Считай, как сам знаешь.

Сократ. Но ведь и басни, говорят, на средине не прерывают, а приставляют к ним голову, чтобы они не ходили без головы. Отвечай-ка мне и на дальнейшие вопросы. Пусть наша беседа получит голову.

Калликл. Как ты настойчив, Сократ! Но если угодно меня послушаться, то оставь этот разговор или, по крайней мере, разговаривай с кем-нибудь другим.

Сократ. Да кто же захочет? Нет уж, мы своей беседы не оставим неоконченной.

Калликл. А сам ты не можешь привести ее к концу, либо говоря один, либо отвечая самому себе?

Сократ. Чтобы надо мной сбылись слова Эпихарма: «О чем прежде говорили двое, на то достанет меня одного». Но это, вероятно, была бы уже крайняя необходимость. Если же и сделаем так, то все-таки мы должны, думаю, друг перед другом стараться узнать, что́ в предмете нашей речи истина и что́ ложь, ибо в этом, очевидно, общее для всех благо. Итак, я, пожалуй, раскрою предмет собственной речью, как о нем думаю. Но если кому из вас покажется, что я неправильно соглашаюсь с собой, вы должны возразить и обличить меня, ибо все, что я говорю, говорю ведь не как знаток, а только исследую вместе с вами; так что, если возражающий едва лишь начнет утверждать дело, я первый уступлю ему. А говорить буду я для того, чтобы вы считали нужным довести нашу беседу до конца. Если же не хотите этого, то оставим ее и разойдемся.

Горгий. Нет, Сократ, мне кажется, что уходить не надобно: ты должен раскрыть предмет собственной речью. Да то же, думаю, кажется и другим. Признаться, я и сам хотел бы послушать, как раскроешь ты остальное.

Сократ. Правду сказать, Горгий, мне приятно было бы продолжать разговор с Калликлом, чтобы наконец на слова Зета отвечать ему изречением Амфиона; но так как ты, Калликл, не хочешь окончить беседы, то по крайней мере слушай меня и возражай, если покажется тебе, что говорю нехорошо. Обличенный тобою, я не рассержусь на тебя, как ты на меня, а, напротив, запишу тебя как великого моего благодетеля.

Калликл. Говори сам, добрейший, и окончи.

Сократ. Слушай же. Я поведу речь сначала.

Приятное и доброе одно ли и то же? — Не одно и то же, как согласились я и Калликл. — Приятное ли надобно делать для доброго или доброе для приятного? — Приятное для доброго. — Но приятное есть то, от присутствия чего мы чувствуем удовольствие, а доброе — то, от присутствия чего мы добры? — Конечно. — Добры же мы, как и все прочие, бываем тогда, когда имеется какая-нибудь добродетель? — По мне, это необходимо, Калликл. — А добродетель-то каждой вещи, и сосуда, и тела, и души, и всякого животного имеется в ней не как нечто непосредственно прекрасное, но обнаруживается порядком правильности и искусством, что сообщается всем им. Не так ли? — Я полагаю, что непременно так. — Следовательно, добродетель каждого есть нечто введенное в порядок и благоустройство? — Могу полагать. —

Стало быть, каждое сущее становится добрым от собственного каждому и находящегося в каждом благоустройства? — Мне кажется. — И душа, имеющая свое благоустройство, значит, лучше неблагоустроенной? — Необходимо. — Но ведь, имея благоустройство, она благонравна? — Да как не быть? — А будучи благонравной, она рассудительна? — Совершенно необходимо. — Следовательно, душа рассудительная добра. — Против этого я ничего не могу сказать, любезный Калликл. А ты, если можешь, научи.

Калликл. Говори, добрейший.

Сократ. Говорю, что если душа рассудительная — добра, то по своим качествам противоположная рассудительной — зла, а такою не была ли у нас душа неразумная и необузданная? — Конечно. — Но рассудительный-то по отношению к богам и людям делает что нужно, ибо делающий не то, что нужно, не был бы и рассудительным. — Это необходимо так. — Делающий же что нужно по отношению к людям делает справедливое, а по отношению к богам — благочестивое. А кто делает справедливое и благочестивое, тот необходимо справедлив и благочестив. — Правда. — Стало быть, необходимо также и мужествен. Ведь человеку рассудительному не свойственно ни преследовать, ни убегать, чего не нужно, но свойственно и преследовать и бежать того, что должно, в отношении и дел, и людей, и удовольствий, и неприятностей; так что рассудительному, как мы раскрыли, Калликл, если он человек справедливый, мужественный и благочестивый, крайне необходимо быть совершенно добрым; а доброму все, что ни делает он, — делать хорошо и прекрасно; делающему же хорошо — наслаждаться блаженством и счастьем, равно как злому и делающему дурно — быть несчастным. Но такой противоположный рассудительному есть тот ненаказываемый, которого ты хвалил.

Я именно так полагаю и говорю, что это справедливо. Если же справедливо, то желающий быть счастливым, очевидно, должен преуспевать и подвизаться в рассудительности, а ненаказанности избегать, сколько у каждого из нас сил, и приводить себя в такое состояние, чтобы не иметь нужды в наказании; кто же, либо сам, либо другой, его ближний, частный человек или целый город, имеет в этом нужду и хочет быть счастливым, того предавать суду и наказанию.

Это-то, мне кажется, — цель, которую в жизни надобно иметь перед глазами и относить к ней все, как свое, так и общественное, чтобы, следовательно, стремящийся к блаженству не разлучался со справедливостью и рассудительностью, вообще не позволял себе необузданных желаний и разбойничьей жизни, старающейся удовлетворять им, этому ненавистному злу. Ведь такой человек не может быть приятен ни другому человеку, ни богу, потому что он не способен к общению; а у кого нет общительности, у того нет и дружбы. Мудрецы говорят, Калликл, что общительность, дружба, благонравие, рассудительность и справедливость сохраняются на небе и на земле, у богов и у людей и что по этой причине, друг мой, мир называется у них благоустройством, а не неустройством и ненаказанностью. Но ты, кажется, не обращаешь на это внимания, хотя и мудрец; ты забыл, что геометрическое равенство имеет великую силу и между богами, и между людьми; у тебя на уме — как бы получить больше, потому что о геометрии ты не думаешь.

Пусть. Так надобно либо опровергнуть это наше положение и доказать, что счастливые счастливы не от приобретения справедливости и рассудительности, а несчастные несчастны не от зла, либо, когда оно справедливо, немного заняться рассмотрением следствий. Из этого, Калликл, следует все прежнее, о чем ты спрашивал меня, то есть серьезно ли я говорю, что надобно обвинять и себя, и сына, и друга, когда он наносит обиду, и для того именно пользоваться риторикой. Стало быть, и то справедливо, в чем Пол, как тебе казалось, согласился от стыда, а именно причинение обиды

в сравнении с перенесением ее во столько постыднее, во сколько хуже; да равно и то, что желающий быть в точном смысле ритором должен соблюдать справедливость и знать ее, — что опять, по мнению Пола, Горгий будто бы допустил от стыда.

Если же так, то рассмотрим, что значат унизительные твои выражения на мой счет: хорошо ли сказано или нет, что я не в состоянии подать помощь ни себе, ни своему другу или родственнику и избавить его от величайших опасностей, что я, подобно людям бесчестным, зависящим от прихоти человека, завишу от всякого желающего, кто бы ни захотел ударить ли меня по уху — это было удалое твое выражение, — отнять ли у меня деньги, выгнать ли меня из города или вовсе лишить жизни. Находиться в таком положении, говорил ты, есть дело самое постыдное, а я говорю противоположное, что уже многократно было говорено и что сказать не мешает еще один раз.

Я утверждаю, Калликл, что быть несправедливо ударенным по уху и отдать под нож свое тело либо свой кошелек вовсе не постыдно. Гораздо постыднее и хуже несправедливо бить и резать как меня, так и мое, обворовать меня, закабалить, подкопаться под стену и вообще нанести какую бы то ни было обиду мне или моему, — гораздо постыднее и хуже для обидчика, чем для меня, обижаемого.

Итак, что показалось нам выше в прежней речи, говорю я, то держится и связано, если можно употребить выражение несколько резкое, железными и несокрушимыми словами; так что, пока эти слова не будут опровергнуты либо тобою, либо кем-нибудь мужественнее тебя, кажется, никому не возможно сказать хорошо, говоря иначе, чем я теперь сказал. У меня всегда одна и та же речь: не знаю, как это бывает; но, когда я напал на какую-нибудь мысль, как теперь, никто не может утверждать иначе, не становясь смешным.

Итак, полагаю, что это справедливо. Но как скоро справедливо то, что обида для самого обидчика есть величайшее из зол, а то, когда обидчик не подвергается наказанию, даже, если возможно, и больше этого величайшего зла, то неспособный какой помощи доставить себе человек будет поистине смешон? Не той ли, которая отвратила бы от нас величайший вред? По всей справедливости, самая постыдная помощь — именно эта: не мочь пособить ни себе, ни своим друзьям, ни родственникам; вторая же будет близкая в отношении ко второму злу, третья — к третьему и так далее. Чем выше по природе известное зло, тем прекраснее возможность — подать против него помощь и тем постыднее невозможность. Так или нет, Калликл?

Калликл. Не иначе.

Сократ. Поэтому из двух зол — наносить обиду и получать ее — нанесение обиды мы назовем злом большим, а получение ее — меньшим. Но чем мог бы быть снабжен человек к доставлению себе такой помощи, чтобы иметь обе эти пользы, и происходящую от ненанесения обиды, и ту, которая проистекает из неполучения ее? Силой ли или волей? Я говорю так: потому ли он не будет получать обид, что не хочет быть обижаемым, или потому, что снабжен силой — не быть обижаемым?

Калликл. Явно, что последнее, поскольку снабжен силой.

Сократ. Ну а касательно нанесения обид? Довольно ли будет не хотеть наносить обиды для того, чтобы не обидеть, или для этого требуется еще какая-нибудь сила и искусство, так что не знающий этого и не занимающийся этим непременно будет наносить обиды? На это-то именно отвечай мне, Калликл. Справедливо или нет, по твоему мнению, в прежней беседе мы — я и Пол — принуждены были согласиться, что никто не наносит обиды по желанию, но что все обидчики обижают невольно?

Калликл. Пускай будет так, Сократ, чтобы закончить беседу.

Сократ. Стало быть, для того-то, по-видимому, и нужно получить какую-нибудь силу и искусство, чтобы мы не обижали.

Калликл. Конечно.

Сократ. Но что за искусство, которым мы овладеваем с целью нисколько или весьма мало быть обижаемым? Смотри, то ли кажется и тебе, что мне. А мне кажется следующее: надобно либо самому начальствовать и господствовать в городе, либо быть другом имеющегося порядка.

Калликл. Видишь ли, Сократ, как я готов хвалить тебя, когда ты говоришь что-нибудь хорошо? По моему мнению, это сказано прекрасно.

Сократ. А если тебе кажется, что я говорю хорошо, то рассмотри и следующее: подобный подобному, как говорят сами древние мудрецы, думаю, больше всего — друг. Так ли по-твоему?

Калликл. И по-моему, так.

Сократ. Пусть же где-нибудь господствует правитель жестокий и необразованный и в том же обществе находится человек гораздо лучше его: тиран не будет ли бояться этого человека и от всей души избегать его дружбы?

Калликл. Так.

Сократ. Да и если кто-нибудь окажется гораздо хуже, чем сам он, тиран, конечно, презрит его и не захочет принять в друзья себе.

Калликл. И это верно.

Сократ. Так остается, что достойный его друг только тот, кто одного с ним нрава, кто захочет находиться под властью правителя и подчиняться ему, одно с ним хваля и порицая. Такой человек будет иметь великую силу в обществе, и его без опасения никто не обидит. Не правда ли?

Калликл. Да.

Сократ. Следовательно, если в этом обществе кто-нибудь из молодых людей подумает: каким бы образом сделаться мне человеком сильным и поставить себя вне обид, то путь ему, как видно, предлежит такой: тотчас с молодых лет привыкать любить и ненавидеть одно и то же с властелином и приготовить себя так, чтобы сколь можно более походить на него. Не правда ли?

Калликл. Да.

Сократ. Так ему-то удастся избежать обид и, как вы говорите, иметь великую силу в городе?

Калликл. Конечно.

Сократ. Но удастся ли ему также и не обижать? Или это неверно, если он будет походить на правителя несправедливого и получать у него великую силу? Ведь я думаю, что в нем, напротив, обнаружится стремление сколь возможно более наносить обид и, обижая, не подвергаться наказанию. Не правда ли?

Калликл. Кажется.

Сократ. Поэтому его, как человека с душой развратной, испорченной подражанием властелину и избытком силы, будет сопровождать величайшее зло.

Калликл. Не знаю, Сократ, как это тебе всегда удается вертеться в своих словах туда и сюда. Разве тебе неизвестно, что этот подражатель, если захочет, убьет того, кто не подражает, и возьмет его имущество?

Сократ. Известно, добрый Калликл, если только я не глух, если могу часто слышать тебя, Пола и едва ли не всех в городе. Но послушай и ты меня. Он, конечно, убьет, если захочет, но ведь убьет человек дурной человека хорошего и доброго.

Калликл. Так что же? Это-то и досадно?

Сократ. По крайней мере не для умного человека, как видно из моих слов. Думаешь ли, что человек должен заботиться о том, как бы долее прожить и заниматься теми искусствами, которые всегда избавляют нас от опасно-

стей, подобно тому как ты велишь мне заниматься риторикой, которая защищает нас в судах?

Калликл. Да, клянусь Зевсом, я советовал тебе дельно.

Сократ. Что ж, почтеннейший? Наука плавать кажется ли тебе достойной уважения?

Калликл. Нет, клянусь Зевсом.

Сократ. Однако же и она избавляет людей от смерти, когда кто находится в тех обстоятельствах, в которых бывает нужна ее помощь? Впрочем, если это кажется тебе маловажным, я назову другое, выше этого, например искусство кормчего, которое, как и риторика, спасает от крайних опасностей не только души, но и тела, и имущество. Искусство кормчего расположено к умеренности и скромности: оно не величается в блестящем наряде, будто совершает что-нибудь чрезвычайное. Но, делая то же, что судебная риторика, за благополучный перевоз ее с Эгины сюда берет, кажется, два обола, а перевезя из Египта либо из Понта, и сохранив, как сейчас сказано, и самого тебя, и детей, и имущество, и женщин, и доставив все это в пристань, за такое великое благодеяние получает от силы две драхмы. И, несмотря на такое свое искусство и такие дела, кормчий, плавая по морю и всходя на корабли, сохраняет скромную наружность; ибо умеет, думаю, рассчитать, что он не знает, кому из своих спутников принес пользу, не дав им утонуть, и кому вред, а знает, что они сошли с его корабля не лучшими по душе и телу, как и взошли на него. Кормчий размышляет, что если кто-то телесно пораженный великими и неизлечимыми болезнями не захлебнулся, тот жалок, оттого что он не умер, и тому не принес он пользы, да и тому, кто многие и неисцелимые болезни носил в душе, которые дороже тела, кто не должен жить, — и тому не принес бы он пользы, спасая его из моря ли, или из судилища, или из какой другой беды. Знает он, что и человеку развратному лучше не жить, ибо ему необходимо вести плохую жизнь.

Поэтому для кормчего, хотя он и спасает нас, не в обычае возвеличиваться. Да не в обычай это, любезный, и механику, который может спасать не менее, как и военачальник, и самый кормчий, и всякий другой, потому что иногда спасает он целые города. Не кажется ли тебе, что он подобен судебному оратору? И что еще? Если бы захотел он говорить, что говорите вы, Калликл, и величаться своим делом, то закидал бы вас словами, рассуждая и убеждая, что надобно стать механиками и что все прочее ничтожно, ведь речь у него сильна. Однако же ты тем не менее презираешь и его самого, и его искусство, и имя механика произносишь как бы с пренебрежением, так что за его сына не захотел бы выдать своей дочери, а за своего — не решился бы взять его дочь.

Но если ты имеешь причины хвалить свое, то по какой справедливой причине презираешь механика и тех, о которых я сейчас говорил? Знаю, что скажешь: ты лучше их и от лучших происходишь. Но коль скоро лучшее не то, что лучшим называю я, коль скоро добродетель состоит именно в том, чтобы спасать себя и свое, каков бы кто ни был, то презрение твое в отношении к механику, врачу и другим художникам, назначенным для спасения, становится смешным.

Смотри-ка, почтеннейший, нет ли тут чего иного — благородного и доброго, кроме желания спасать и спасаться. Ведь истинному мужу надобно оставить заботу о том, чтобы жить как можно долее; он не должен также цепляться за жизнь, но, поручив заботу об этом богу и веря женщинам, что от судьбы никто не уйдет, обязан исследовать, каким образом будущее время своей жизни провести наилучшим образом. Уподобляться ли тому обществу, в котором живет? А тебе, следовательно, не надобно ли стать сколь можно более похожим на афинский народ, если хочешь ему нравиться и иметь

великую силу в городе? Но смотри, полезно ли это тебе и мне. Знаешь, что случилось с фессалиянками, которые, говорят, свели луну с небес? Как бы нам, дружище, приобретение этой силы в городе не досталось с потерей драгоценнейших благ. А если думаешь, что кто-нибудь из людей сообщит тебе такое искусство, которое и при твоем несходстве с обществом, в хорошем ли то или в худом, сделает тебя сильным в городе, то мне кажется, ты неверно думаешь, Калликл; потому что надобно не подражать ему, а внутренне походить на него, когда хочешь войти в искреннюю дружбу с афинским народом и даже, клянусь Зевсом, с сыном Пирилампа. Итак, кто сделает тебя весьма похожим на них, тот сделает тебя, чего и сам желаешь, правителем и ритором, ибо каждый рад слову, когда оно созвучно с его наклонностью, а чуждое для нее всякому ненавистно. Разве скажешь что другое, любезная голова? Возразим ли против этого, Калликл?

Калликл. Не знаю, как-то представляется, что ты, Сократ, хорошо говоришь; однако же мое чувство на стороне большинства: я не очень верю тебе.

Сократ. Конечно, та запавшая в твою душу любовь к народу противостоит мне, Калликл; но если мы будем чаще и лучше рассматривать это самое — поверишь. Вспомни-ка, мы назвали два способа попечения как о теле, так и о душе: один печется об их удовольствии, другой — об их улучшении и не потакает им, а противится. Не это ли тогда определили мы?

Калликл. Конечно.

Сократ. Ну так тот, что для удовольствия, неблагороден и есть не более как лесть. Не так ли?

Калликл. Если хочешь, пусть и так.

Сократ. А другой-то направляется к тому, как бы сделать их наилучшими, — тело ли это будет или душа, о чем мы заботимся?

Калликл. Конечно.

Сократ. Но не так ли следует нам взяться за попечение о городе и гражданах, чтобы сделать их гражданами наилучшими? Ибо без этого, если, таким образом, рассудок их не будет добропорядочен, нет смысла, как мы прежде нашли, оказывать им какое-нибудь благодеяние, давать много денег, вверять над кем-либо власть или облекать их иною силою. Положим ли, что это так?

Калликл. Конечно, если тебе угодно.

Сократ. Пусть же теперь мы, занимаясь публично гражданскими делами, приглашаем друг друга к домостроительству, к построению либо стен, либо судов, либо храмов, то есть к возведению больших зданий. Не надлежало ли нам сначала рассмотреть самих себя и испытать, во-первых, знаем ли мы это строительное искусство или не знаем и у кого учились ему? Надлежало или нет?

Калликл. Конечно.

Сократ. А во-вторых, следующее: построили ли мы сами по себе когда-нибудь здание — либо кому из друзей, либо себе самим, и красиво ли это здание или безобразно? Если через рассмотрение откроется, что у нас были отличные и славные учителя, что много прекрасных зданий воздвигли мы вместе с учителями, а многие построили самостоятельно, когда уже оставили своих учителей, то при условии такого состояния благоразумно будет приступить нам к делам общественным. А когда мы не можем указать ни на своих учителей, ни на какие-либо здания — или хотя и много их, да они ничего не стоят, — благоразумие, вероятно, уже не позволило бы нам браться за дела общественные и приглашать к ним друг друга. Справедливо ли это, скажем, или несправедливо?

Калликл. Конечно.

Сократ. Не таким ли бывает и все прочее, как если бы, принимаясь, например, за общественную практику, мы, по обычаю искусных врачей,

пригласили друг друга и рассматривали — я тебя, а ты меня: «Что, ради богов, сам-то Сократ каков в телесном своем здоровье? Притом исцелил ли он от болезни какого-нибудь свободного или раба?» Подобное этому и я исследовал бы, думаю, в отношении тебя. И если бы мы нашли, что через нас лучшим телесно не сделался никто — ни из иностранцев, ни из афинян, ни мужчина, ни женщина, — то, ради Зевса, Калликл, не смешно ли в самом деле было бы дойти людям до такого безумия, что прежде, чем удалось нам многое произвести как-нибудь частным образом, многое совершить с похвалою, успешно занявшись искусством, мы, по пословице, беремся устроить гончарню в бочке: решаемся и сами иметь общественную практику, и других приглашать к тому же? Не кажется ли тебе, что безумно было бы поступать таким образом?

Калликл. Кажется.

Сократ. Но теперь — так как ты, наилучший из людей, едва начав сам участвовать в делах города, уже приглашаешь меня и укоряешь, что я не участвую в них, — теперь не рассмотреть ли нам друг друга: «Что, Калликл, сделал ли лучшим кого-нибудь из граждан? Есть ли такой иностранец или афинянин, раб или свободный, кто, прежде будучи несправедливым, злым, развратным и безрассудным, через Калликла стал прекрасен и добр?» Положим, спросят тебя об этом, Калликл, скажи мне, что будешь отвечать, кого назовешь? Кто в общении с тобой стал человеком лучшим? Медлишь с ответом, не знаешь, найдется ли такое дело в частной твоей жизни, прежде чем взялся ты за дела общественные?

Калликл. Спорщик ты, Сократ.

Сократ. Однако же я спрашиваю это не из любви к спору, а потому, что действительно хочу знать, каким образом должно быть управляемо наше государство и будет ли у нас иметь приступивший к делам города какую-нибудь иную заботу, кроме той, как нам, гражданам, сделаться наилучшими. Не согласились ли мы уже несколько раз, что в этом именно и состоит долг политика? Согласились или нет? Отвечай. Я за тебя отвечаю, что согласились. Если же муж добрый обязан служить своему городу, то подумай теперь и скажи: те мужи, о которых недавно упоминал ты — Перикл, Кимон, Мильтиад, Фемистокл, — кажутся ли еще тебе гражданами добрыми?

Калликл. Мне это кажется.

Сократ. А если добрые, то ясно, что каждый из них делал худших своих граждан лучшими. Делал или нет?

Калликл. Да.

Сократ. Когда Перикл начинал говорить народу, афиняне были хуже, чем тогда, когда он оканчивал свою речь?

Калликл. Может быть.

Сократ. Но на основании допущенного говори уже не «может быть», а «необходимо», коль скоро он был добрым гражданином.

Калликл. Так что же?

Сократ. Ничего. Скажи-ка мне к этому вот что: говорят ли, что благодаря Периклу афиняне стали лучшими, или утверждают противное, что они испорчены Периклом? Ведь я слышал, будто он сделал афинян ленивыми, робкими, болтливыми и жадными к деньгам, потому что первый установил давать за службу жалованье.

Калликл. Ты, Сократ, слушаешь людей с проколотыми ушами.

Сократ. Но я не только слышу это, но и сам ясно знаю, равно как и ты, что Перикл сперва пользовался славой и афиняне, пока были хуже, не произносили никакого мнения, которое вызвало бы его бесчестие, а в конце жизни Перикла, когда благодаря ему стали прекрасными и добрыми, об-

винили его в расхищении казны и даже едва не наказали смертью, разумеется, как человека скверного.

Калликл. Что же с того? Поэтому Перикл был нехорош?

Сократ. Ну да, попечитель об ослах, лошадях, быках как попечитель, конечно, показался бы нехорошим, если бы, приняв их нелягающимися, небодающими и некусающими, довел до того, что они, по дикости, стали бы делать все это. Разве не кажется тебе, что какой-нибудь попечитель о каком-нибудь животном нехорош, когда, взяв его хорошим, вернул более диким, чем взял? Кажется или нет?

Калликл. Конечно, — чтобы угодить тебе.

Сократ. Угоди же мне и ответом на это: принадлежит ли человек к числу животных или не принадлежит?

Калликл. Как же не принадлежит!

Сократ. Но Перикл не о людях ли имел попечение?

Калликл. Да.

Сократ. Что ж? Не надлежало ли им, как мы сейчас согласились, из несправедливых стать благодаря ему справедливее, если только он, будучи в политическом отношении добрым, имел о них попечение?

Калликл. Конечно.

Сократ. Но справедливые-то не кротки ли, как сказал Гомер? А ты что скажешь? Не так?

Калликл. Так.

Сократ. Однако же Перикл вернул их более дикими, чем взял, и притом по отношению к себе самому, чего он всего менее хотел.

Калликл. Хочешь, чтобы я согласился с тобою?

Сократ. Если только кажется тебе, что я говорю правду.

Калликл. Пусть уж так.

Сократ. А если более дикими, то не более ли также несправедливыми и худшими?

Калликл. Пусть так.

Сократ. Но отсюда следует, что в политическом отношении Перикл не был добр.

Калликл. Следуя тебе, получается, что не был.

Сократ. Да и следуя, клянусь Зевсом, судя по допущенным тобою положениям. Но говори мне еще и о Кимоне. Эти афиняне, о которых он имел попечение, не осудили ли его на изгнание, чтобы не слышать его голоса десять лет? Не то же ли самое сделали они и с Фемистоклом, наказав его ссылкой? А Мильтиада Марафонского не приговорили ли бросить в ров? Да и бросил бы — не вступись только председатель Пританиона. Между тем если бы они были, как ты говоришь, мужи добрые, то никогда не потерпели бы этого. Неужели добрые возничие сперва не падают с двухконной повозки, а когда уже объездили лошадей и сами сделались лучшими возничими — падают? Так не бывает ни в каком другом деле. Или тебе кажется иначе?

Калликл. Нет.

Сократ. Следовательно, прежнее наше положение, что в этом городе мы не знаем ни одного человека, который в смысле политическом был бы добр, как видно, справедливо. Да и ты согласен, что ныне, по крайней мере, таких нет, а прежде, говоришь, были, и представил упомянутых нами мужей. Но эти мужи оказались равного достоинства с нынешними, так что если они были риторами, то пользовались риторикой и не истинной, и не спасительной, иначе не пали бы.

Калликл. Однако же никому из нынешних, Сократ, далеко не совершить таких дел, какие совершил любой из тех.

Сократ. Но ведь я порицаю их, почтеннейший, только как слуг города,

и мне кажется, что нынешние-то сделались услужливее и способнее обогатить город тем, чего он желает. А чтобы ограничивать желания и не позволять им, убеждая и принуждая граждан стремиться к тому, от чего они стали бы лучшими, эти прежние, просто сказать, нисколько не отличаются от нынешних, хотя доброму гражданину свойственно это одно. Что касается постройки кораблей, стен, флотов и многого другого, то и я согласен с тобой, что те были успешнее этих.

Впрочем, ведя так разговор, мы — я и ты — делаем что-то смешное, ибо во все время беседы не перестаем возвращаться к одному и тому же предмету и оставаться в неведении того, что говорит каждый из нас. В самом деле, ты, кажется, уже несколько раз согласился и понял, что забота как по отношению к телу, так и по отношению к душе бывает двоякой, следующих видов: одна — служанка, которая может, например, когда тела алчут, доставить им пищу, когда жаждут — питье, когда зябнут — одежду, постель, обувь и все другое, чего приходится желать телу. (Я нарочно объясняю тебе теми же подобиями, чтобы ты легче понял.) Кто доставляет это, тот либо трактирщик, либо купец, либо производитель какой-нибудь из таких вещей, например или пекарь, или повар, или ткач, или сапожник, или кожевник. И нет ничего удивительного, что такой человек окажется попечителем тела — и себе, и другому, и каждому; он не знает, что кроме всех этих занятий есть искусства гимнастическое и врачебное, которые имеют истинное попечение о теле, которые должны начальствовать над всеми теми искусствами и пользоваться их делами с сознанием того, что такая-то пища либо такое-то питье полезно для крепости тела или вредно, тогда как те другие искусства не знают этого. И вот почему те другие искусства в своей деятельности касательно тела суть рабские, услуживающие и несвободные, а гимнастическое и врачебное по отношению к ним справедливо почитаются господствующими.

То же самое касается и души. Да иногда ты, кажется, и понимаешь мои слова и соглашаешься, как бы зная, чтó я говорю; а потом немного спустя приходишь к мысли, что в городе бывали граждане прекрасные и добрые. Когда я спрашиваю, кто они, ты указываешь мне, по-видимому, на таких же людей в отношении к делам политическим, как если бы я спросил тебя о делах гимнастических, кто были или теперь есть попечители тел, а ты очень серьезно отвечал бы мне: «Пекарь Теарион, писатель поваренного дела в Сицилии Митек и торговец Сарамб», говоря, что они-то дивно пеклись о телах: один приготовлял чудесный хлеб, другой — кушанье, третий — вино.

Может быть, в то время тебе стало бы досадно, если бы я сказал на это: «Человек! Ты нисколько не знаешь гимнастики, когда называешь людей, служащих и угождающих желаниям, в которых они не смыслят ничего прекрасного и доброго. Такие искусники, восхваляемые нами, если случится, наполнив и раскормив тела людей, готовы изгнать с костей и ту плоть, какая была вначале. Раскормленные же, по неопытности, будут почитать виновниками болезней и потери прежнего тела не потчевавших их, а тех, кому придется при них быть и что-нибудь советовать, тогда как пресыщение, не сообразное со здоровьем, повергло их в болезненное состояние на все последующее время. Этих станут они обвинять, бранить и даже, если можно, причинять им зло, а первых, действительных виновников зла, превозносить похвалами».

Подобное этому делаешь теперь и ты, Калликл: хвалишь таких людей, которые на своих пирах угощали афинян всем, чего тем хотелось. И вот говорят, будто они сделали город великим, а то, что город распух и что только прикрыты прежние его раны, не замечают. Без всякой рассудительности и справедливости они наполнили его гаванями, флотами, стенами, пошлина-

ми и другими подобными пустяками, а как наступит этот приступ слабости, станут обвинять тогдашних советников — Фемистокла, Кимона и Перикла. Действительных же виновников зла будут превозносить похвалами. Может быть, возьмут и тебя, если не поостережешься, и друга моего Алкивиада, когда ради новых приобретений потеряют прежние, хотя вы и не создатели зла, а разве что помощники их. Впрочем, вижу, бывает нечто безрассудное и теперь, подобное тому, что случалось с мужами древними. Заметно ведь, что, когда город с кем-либо из политиков поступает как с обидчиком, иные досадуют и жалуются, что терпят притеснение: вот мы, говорят, сделали городу много добра и, однако же, несправедливо гибнем от него. А это — совершенная ложь. Ни один начальник никогда не гибнет несправедливо из-за того самого города, над которым начальствует. С людьми, выдающими себя за политиков, должно быть, случается то же самое, что и с софистами. Ведь и софисты, сколь ни мудры они, в этом поступают бестолково: называя себя учителями добродетели, эти наставники часто жалуются на своих учеников, что они обижают их — не платят им денег и вообще остаются неблагодарными за оказанные им благодеяния. Может ли что-нибудь быть несообразнее этих речей? Чтобы люди, став добрыми и справедливыми, избавившись от несправедливости благодаря своему учителю и достигнув справедливости, стали обижать тем, чего не имеют? Не кажется ли тебе это бестолковым, друг мой? Не желая отвечать, ты, Калликл, уже в самом деле заставил меня ораторствовать.

Калликл. А разве ты не можешь говорить, если тебе не отвечают?

Сократ. Похоже, ты растянул такую речь именно потому, что не хочешь отвечать. Но скажи, ради покровителя дружбы, добрый человек, не кажется ли тебе несообразным говорить, что такого-то сделали мы добрым, и потом порицать его за то, что, став через нас и будучи добр, он является злым?

Калликл. Мне кажется.

Сократ. А не слышишь ли, что так говорят люди, по их словам наставляющие других в добродетели?

Калликл. Слышу. Но зачем упоминать о людях ничтожных?

Сократ. Зачем же сам упоминаешь о тех, кто, говоря, что начальствует над городом и заботится, как стать ему наилучшим, при случае снова обвиняют его словно государство негоднейшее? Последние разве, думаешь, отличаются от первых? Софист и ритор — одно и то же, почтеннейший, по крайней мере нечто близкое и сходное, как я и говорил Полу. А ты, по незнанию, первое, то есть риторику, почитаешь чем-то прекрасным, а другое порицаешь. На самом деле софистика даже лучше риторики, как законодатель лучше суда, гимнастика лучше медицины. Для одних ораторов и софистов я считал непозволительным порицать граждан за то, чему сами учат их, что то есть по отношению к своим учителям они — зло. Иначе на этом же основании им следовало бы порицать и самих себя, что они нисколько не принесли пользы тем, для кого обещались быть полезными. Не так ли?

Калликл. Конечно.

Сократ. Им-то одним, по-видимому, и свойственно было благодетельствовать без награды, если они говорили правду; ибо облагодетельствованный как-нибудь иначе, например получивший от учителя способность скоро ходить, может быть, имел бы еще возможность лишить его благодарности, если бы тот, преподав ему это искусство и сошедшись с ним в цене, получил деньги не в ту самую минуту, когда преподал, потому что люди поступают несправедливо, думаю, не по причине медлительности, а по несправедливости. Не правда ли?

Калликл. Да.

Сократ. Итак, кто уничтожает это самое — несправедливость, тому не-

чего бояться, как бы не поступили с ним несправедливо: лишь бы только он делал свое благодеяние, если кто-нибудь поистине может делать людей добрыми. Не так ли?

Калликл. Согласен.

Сократ. Поэтому-то, видимо, за деньги подавать какие-либо другие советы, например касательно домостроительства и подобных искусств, нисколько не постыдно.

Калликл. Да, видимо.

Сократ. А касательно этого-то дела, а именно каким образом стать человеком наилучшим и превосходно управлять своим домом или городом, признано за постыдное не советовать, если не дают денег. Не правда ли?

Калликл. Да.

Сократ. Ведь ясно, что по этой-то причине упомянутое благодеяние само возбуждает в облагодетельствованном желание заплатить за него; так что если сделавший добро за свое благодеяние вознаграждается — это уже хороший знак, а когда не вознаграждается — нехороший. Так ли бывает?

Калликл. Так.

Сократ. Определи же мне: к какой гражданской службе приглашаешь меня? К той ли, в которой я, как бы врач, должен бороться с афинянами, чтобы они были людьми наилучшими, или к той, в которой надобно прислуживаться и говорить им угодное? Скажи мне правду, Калликл. Ведь если уж ты начал говорить со мною откровенно, то по справедливости обязан наконец высказать, что думаешь. Скажи же дельно и искренне.

Калликл. Изволь, говорю, что к той, в которой надобно прислуживаться.

Сократ. Стало быть, ты приглашаешь меня к угодничеству, благороднейший человек?

Калликл. Когда тебе нравится, Сократ, такого человека называть мидянином — пускай. Но если этого не будешь делать?

Сократ. Не говори, что говорил уже многократно, то есть что меня убьет всякий кто захочет — дабы и я опять не сказал: злой — доброго; или у меня отнимут имущество — дабы и мне снова не пришлось сказать: отнявший не найдет что делать с отнятым, и как несправедливо у меня отнял, так несправедливо будет и пользоваться полученным; а если несправедливо, то и постыдно, если постыдно, то и дурно.

Калликл. Как ты уверен, Сократ, кажется мне, что ничего такого не случится, будто живешь далеко и не можешь быть приведен в суд, положим, каким-нибудь злонамеренным и дурным человеком!

Сократ. Стало быть, я в самом деле глуп, Калликл, если не думаю, что в этом городе может случиться любое дело. По крайней мере, мне известно то, что когда я пойду в суд, подвергаясь какой-либо из упомянутых тобою опасностей, то преследующий меня будет человек злой, потому что ни один добрый не захочет привлечь к суду невинного. Да и не было бы ничего странного, если бы я должен был умереть. Хочешь ли, скажу тебе, почему ожидаю этого?

Калликл. И очень.

Сократ. Я из числа немногих, думаю, афинян, чтобы не сказать — один из нынешних афинян, берусь за истинно политическое искусство и совершенно политические дела. А так как высказываемые мною мысли всегда высказываются не в угождение и не для удовольствия, а для цели наилучшей — ибо я не хочу делать то, что ты советуешь, нести этот высокопарный вздор, — то в суде мне и нечего будет отвечать. Придется говорить то же, что сказал я Полу: надо мной произведен будет суд, как по обвинению повара дети производили бы суд над врачом. Смотри сам, что мог бы сказать в свое оправдание такой человек, взятый по такому делу, если бы кто-нибудь обвинял его и говорил: «Дети, этот и вам самим наделал много зла, и портит

самых юных между вами; он и режет, и жжет, и иссушает, и душит — не знаешь, что делать, — дает самые горькие напитки, принуждает алкать и жаждать, тогда как я услаждаю вас многими и различными удовольствиями». Опутанный таким обвинением, что, по твоему мнению, может сказать врач? Положим, скажет он правду: все это делал я, дети, для вашего здоровья, — сколько, думаешь, крика поднимут такие судьи! Не много ли?

Калликл. Может быть, и так.

Сократ. И как тебе кажется, не будет ли он в величайшем затруднении, что ему делать?

Калликл. Конечно.

Сократ. Такое именно состояние достанется, знаю, испытать и мне, когда войду в судилище. Ведь я не могу исчислить там доставленных им удовольствий, которые они называют благодеяниями и пользами, да и не завидую ни тем, кто доставляет их, ни тем, кому они доставляются. И если скажут, что я порчу иногда младших, приводя их к недоумению, иногда же — старших, заставляя их частным делом и всенародно произносить горькие слова, то мне не вымолвить ни истины — что все это говорю я справедливо и поступаю так именно для вас, судьи, — ни чего-либо другого, но, может быть, придется терпеть, что бы ни случилось.

Калликл. И тебе кажется, Сократ, что такое состояние человека в городе, такое бессилие его помочь самому себе есть дело хорошее?

Сократ. Да, если только в нем имеется то, Калликл, на что ты многократно соглашался, — если он помог себе тем, что и не говорил, и не делал ничего несправедливого как в отношении людей, так и в отношении богов. Ведь подобная помощь уже много раз признана нами за превосходнейшую. Итак, когда бы доказали мне, что такой помощи я не могу подать ни себе, ни другому, то, обличенный и перед многими, и перед немногими, и с глазу на глаз, я стыдился бы и, случись, что из-за этого бессилия надлежало бы умереть, мне было бы досадно. Но если необходимость велит подвергнуться смерти по недостатку льстивой риторики, то знай, увидишь, что смерть я перенесу равнодушно, ибо кто не вовсе безрассуден и малодушен, тот самой смерти не боится, а боится несправедливости. Ведь только душе, преисполненной многими неправдами, идти в преисподнюю есть крайнее из всех зол. А чтобы доказать свою правоту, хочешь ли передам тебе сказание?

Калликл. Да, если речь о прежнем окончил, закончи и это.

Сократ. Выслушай же прекрасное, как говорится, сказание, которое ты сочтешь, думаю, за басню, а я называю сказанием, потому что предположенное буду рассказывать тебе как действительную истину. По словам Гомера, владычество (над землей), принятое от отца, разделили между собою Зевс, Посейдон и Плутон. У Кроноса же относительно людей всегда был, да и теперь еще между богами есть, следующий закон: человеку, проведшему жизнь праведно и свято, когда он умрет, переселяться на Острова Блаженных и там обитать во всяком благоденствии, вне зол; а жившему неправедно и безбожно идти в узилище истязания и казни, называемое Тартаром. Судьями их и при Кроносе, да и после уже, в царствование Зевса, были жившие тогда судьи живых, и судили они их в тот самый день, в который надлежало им умереть. Поэтому суд производился худо. Тогда Плутон и попечители с Островов Блаженных пришли к Зевсу и сказали, что к ним в то и другое место переселяются люди не по заслугам. «А вот я прекращу это», — сказал Зевс. Теперь суд в самом деле производится нехорошо, потому что судимые, говорит, приходят в суд одетыми, поскольку приходят еще живыми. Теперь многие, добавил он, имея души лукавые, являются облеченными в прекрасные тела, в благородное происхождение и богатство. Поэтому, когда настает суд, приходит с ними множество сви-

детелей, которые утверждают, что они прожили свой век праведно. Судьи увлекаются ими, тем более что и сами производят суд одетыми, поскольку душа их облечена глазами, ушами и целым телом. Это все — и собственные их одежды, и облачения судимых — мешает им видеть истину.

Итак, сперва надобно, говорит, остановить в них действие способности узнавать заранее о смерти: теперь ведь они знают свой день смерти. Да Прометею уже и сказано, чтобы он остановил эту способность. Потом должно судить их, обнажив от всех одеяний, то есть подвергать их должно только после смерти. Равным образом и судье следует быть нагим, — умершим следует созерцать душу душой тотчас, как скоро человек умер. Чтобы суд его был справедлив, ему надобно отчуждаться от всех родственников и оставить на земле все убранства. Для сего, узнав об этом прежде вас, я сделал судьями своих сыновей: двух из Азии — Миноса и Радаманта и одного из Европы — Эака. После своей смерти они судимы на лугу, на распутье, откуда идут две дороги: одна — на Острова Блаженных, а другая — в Тартар. Азиатов будет судить Радамант, а европейцев — Эак. Миносу же я дам власть быть третейским судьей — в том случае, когда кто-либо из тех двух будет находиться в недоумении, дабы суждение о переселении людей было самое справедливое.

Вот что я слышал и почитаю справедливым, Калликл. А из этого сказания вытекает, думаю, следующее. Смерть, мне кажется, есть не иное что, как взаимное отрешение двух вещей — души и тела. Но когда они отрешаются одна от другой, тогда каждая из того состояния, в котором находилась при жизни человека, теряет немногое. Именно тело сохраняет и свою природу, и служебные признаки, и естественные свойства — все видимое. Если, например, либо от природы, либо от пищи, либо от того и другого чье-нибудь тело было велико при жизни, то оно остается великим и по смерти; если было тучно у живого, то тучно и у мертвого; так и все другое. Кто заботился, положим, о выращивании волос, у того и труп волосат; или опять: кто при жизни получал побои и носил знаки ударов — язвы на теле либо от бичей, либо от ран, — тело того человека и по смерти представляет то же самое; или еще: кто, живя, имел переломанные либо изуродованные члены, у того и у мертвого видно это же. Одним словом, в какое состояние поставлено было тело живое, в таком же, полностью или почти полностью, некоторое время пребывает и мертвое. То же самое надобно, кажется мне, Калликл, сказать и о душе. В душе все становится явным, когда она обнажается от тела: и то, что душой человек получил от природы, и те свойства, которые приобрел он через занятие каким-либо делом. Итак, когда люди приходят к судье, например азиаты к Радаманту, тогда Радамант ставит их подле себя и смотрит на душу каждого. Не зная, чья это душа, а между тем нередко встречая душу великого царя или иного государя либо властелина, он не замечает в ней ничего здравого, но видит, что она избита, что от вероломства и несправедливости она покрыта язвами, которые в каждом из пришедших запечатлела на ней его деятельность, что от лжи и тщеславия все в ней криво и нет ничего прямого, потому что она воспитана без истины, что от своеволия, роскоши, сладострастия и невоздержания она преисполнена несоразмерностями срамоты в действиях. Нашедши же ее такой, Радамант с бесчестием отсылает ее прямо под стражу, придя куда, она должна переносить заслуженные страдания. А всякому находящемуся под наказанием, кто наказывается справедливо, надлежит или сделаться лучше и усовершенствоваться, или служить примером для других, чтобы другие, видя претерпеваемые им страдания, боялись и становились лучшими. Наказываемые богами и людьми и благодаря этому получающие пользу суть те, кто делал грехи исцелимые. Мучения и стра-

дания бывают полезны для них и здесь, и в преисподней, а иначе нельзя ведь избавиться от неправды. Напротив, от тех, которые совершали крайние несправедливости и благодаря тому стали неисцелимыми, берут примеры другие. Сами они, как неисцелимые, уже не получают никакой пользы; но другие получают, поскольку смотрят на них, как они за свои грехи все время терпят величайшие, тягчайшие и ужаснейшие мучения, вися там, в узилище преисподней, просто для примера и всем приходящим туда неправедным служа зрелищем и уроком. Одним из них будет, думаю, и Архелай, если Пол говорит правду, и всякий другой, бывший подобным тираном. И мне кажется, что подобные примеры из жизни тиранов, царей, властелинов и правителей дел в городах были многочисленны, потому что, пользуясь властью, эти люди совершают величайшие и нечестивейшие грехи, о чем свидетельствует и Гомер. Он воспел, что цари и властелины, Тантал, Сизиф и Титий, вечно наказываются в преисподней. А Терсита да и ни одного лукавца из частных людей поэт не изобразил подвергающимся величайшим казням как человека неисцелимого, ибо он не имел, думаю, власти, а потому стал блаженнее тех, которые властью пользовались. Да, Калликл, из людей, обладающих властью, и злодеи получаются чаще. Впрочем, ничто не мешает быть и между ними мужам добрым, и они достойны всякого удивления, когда бывают такими, потому что трудно, Калликл, и особенно достохвально при великой власти делать неправду, провести жизнь праведно. Таких появляется немного. Если прекрасные и добрые люди будут, согласно добродетели, справедливо вести вверенные им дела тут, то они, думаю, будут такими и после. Одним из них и очень знаменитым, даже между всеми греками, должно почитать Аристида, сына Лисимаха; многие же из властителей, почтеннейший, обыкновенно люди злые. Итак, когда тот Радамант, как сказал я, берет кого-либо из подобных смертных, тогда не знает о нем ничего: ни кто он, ни из какого рода людей, а знает только, что он зол, и, видя это, кладет на нем знак, исцелимым ли почитает его или неисцелимым, и отсылает его в Тартар, придя куда, тот терпит, что ему следует. Если же, напротив, судья иногда видит мужа, прожившего свято и в согласии с истиной, — говорю о душе человека частного ли или какого другого, а особенно философа, Калликл, который делал в жизни только свое и не входил в дела, его не касающиеся, — то радуется и отсылает его на Острова Блаженных. Точно так поступает и Эак. Оба они судят, с жезлом в руках; а Минос сидит один, держа золотой скипетр, и наблюдает, как говорит Гомеров Одиссей:

Я видел его — держащего скипетр златой и суд рекущего теням.

Так вот какому сказанию верю я, Калликл, и пекусь, чтобы представить судье самую здравую душу. Поэтому-то, распрощавшись с почестями толпы, постараюсь наблюдать действительную истину, чтобы иметь возможность и жить, и, когда придет смерть, умереть человеком наилучшим. К такой жизни и к этому подвигу, который, по моему мнению, стоит всех здешних подвигов, я приглашаю, сколько могу, и других людей, да и тебя самого и досадую, что ты не в состоянии будешь помочь себе, когда предстанешь пред судом; и когда, как я сейчас сказал, станут судить тебя, но, пришедши к судье, сыну Эгины, и будучи взят им и постигнут, разинешь рот и начнешь заикаться там — ничем не менее, как я здесь. А может быть, кто-нибудь и ударит тебя по щеке, будет бесчестить и всячески издеваться над тобою.

Впрочем, все это не кажется ли тебе бабьей басней и не возбуждает ли в тебе презрения? Да и не удивительно было бы презирать подобные рассказы, если бы мы стали искать и нашли лучшие и более справедливые. Но теперь, видишь, вы, три человека, мудрейшие из современных греков, ты, Пол и Горгий, не можете доказать, что надобно вести жизнь другую, а не ту,

которая явно приносит пользу и там. Столько было рассуждений — и они опровергнуты; устояло только одно это положение, что надобно больше остерегаться делать обиду, чем быть обижаемым, всего же более заботиться о том, чтобы не казаться, но и в частной, и в общественной жизни быть добрым. А кто в чем-нибудь зол, тот должен подвергаться наказанию и стать справедливым, очистив свою вину наказанием, будет второе благо после блага — быть справедливым самому по себе. Всякой же лести и себе самому и другим, и немногим и многим надобно избегать, а риторикой, как и иным каким-либо делом, всегда пользоваться только для правды.

Итак, послушайся меня и иди этим путем. Попав на него, ты будешь блаженствовать и в жизни, и по смерти, как видно из твоего же слова. Пусть кто хочет презирает тебя, будто безумного, и издевается над тобой, а ты, клянусь Зевсом, мужественно прими эту постыдную пощечину, потому что не потерпишь ничего страшного, если, подвизаясь в добродетели, будешь истинно прекрасен и добр. Потрудившись же на этом поприще сообща, мы потом уже, если покажется нужным, приступим к делам политическим или к чему заблагорассудится и будем подавать советы как советники лучшие, чем теперь. Такими-то, какими мы являемся в настоящее время, стыдно ведь нам ребячески хвастаться, будто мы что-нибудь значим, между тем как об одном и том же никогда не думаем одного и того же — притом касательно вещей весьма важных. До такого дошли мы невежества! Воспользуемся же как бы словом, руководствующим нами, получающимся теперь заключением, которое дает нам знать, что превосходнейший образ жизни есть жить и умереть, подвизаясь в справедливости и в прочих добродетелях. Этому-то образу жизни будем мы следовать и к нему-то постараемся приглашать других, а не к тому, к которому расположен и приглашаешь меня ты, ибо последний ничего не стоит, Калликл.

Менон, или О добродетели

Разговаривающие лица:

СОКРАТ, МЕНОН, АНИТ И СЛУГА МЕНОНА

Менон. Скажи мне, Сократ, можно ли изучать добродетель, или она не изучается, а приобретается подвигами? Или и не изучается, и не приобретается подвигами, а получается от природы либо достается как иначе?

Сократ. Менон! Фессалийцы прежде славились и удивляли греков верховой ездой и богатством, а теперь, как видно, славятся и мудростью; теперь жители Лариссы не хуже твоего друга Аристиппа. Этим вы обязаны Горгию. Приехав в ваш город, он нашел себе любителей мудрости в знаменитейших лицах из дома Алевадов, к которому принадлежит друг твой Аристипп, и в иных фессалийцах. Через него-то в самом деле вошло у вас в привычку на все вопросы отвечать безбоязненно и свысока, как прилично людям знающим; да и сам он позволял каждому из греков спрашивать себя, о чем кто хочет, и никому не отказывал в ответе. Между тем здесь, любезный Менон, произошло противное: у нас случилась какая-то засуха мудрости; мудрость из этих мест переселилась едва ли не к вам. Итак, если ты кому-нибудь из здешних захочешь предложить подобный вопрос; то всякий засмеется и скажет: Иностранец, видно я кажусь тебе человеком талантливым, который знает, изучается ли добродетель, или достается другим образом; между тем как мне неизвестно не только то, изучима она или нет, но даже и то, что надобно разуметь вообще под именем добродетели. Таков и я, Менон; и я в этом деле разделяю бедность своих сограждан и обвиняю себя в незнании добродетели вообще. А не зная, что такое она, как могу знать ее свойства? Разве ты думаешь, что незнающий Менона вообще, кто он, может знать, хорош ли Менон, богат ли он и благороден, или имеет противоположные свойства? Возможно ли это, по твоему мнению?

Менон. По моему, нет. Но ты, Сократ, в самом деле не знаешь, что такое добродетель? А что, если мы скажем об этом дома?[1]

Сократ. Не только об этом, друг мой, но и о том, что мне, кажется, никогда не случалось встречать и другого, кто знал бы это.

Менон. Как? Разве ты не встречал Горгия, когда он был здесь?

Сократ. Встречал.

Менон. Так неужели, думаешь, и он не знал?

Сократ. Не очень помню, Менон, и потому теперь не могу сказать, как мне тогда казалось. Может быть, и он знал, и тебе известны его мысли. Напомни же мне, как он говорил, а не то скажи сам; потому что ваши мнения, вероятно, сходны.

Менон. Конечно.

---

[1] То есть в Фессалии, нашем отечестве, где разумеют тебя, как мудреца.

Сократ. Ну так мы оставим его, тем более, что он в отсутствии. Скажи ты сам, Менон, ради богов, что называешь добродетелью, скажи не отговариваясь, чтобы мой обман вышел самым счастливым, и открылось, что ты и Горгий знаете, между тем как я утверждал, будто мне никогда и никого не случалось встретить, кто бы знал это.

Менон. Сказать не трудно, Сократ. И, во-первых, если тебе угодно знать о добродетели мужчины, то явно, что она есть способность исполнять общественные должности и, исполняя их, делать добро друзьям, вредить врагам и смотреть, как бы не обидеть самого себя. А когда ты хочешь определить добродетель женщины; то нетрудно разобрать, что ее дело — хорошо править домом, сберегая, что в нем находится, и слушаясь мужа. Таким же образом иная добродетель бывает ребенка, как мальчика, так и девочки, иная — старика, иная, если хочешь, добродетель свободного, и иная — раба. Есть множество и других добродетелей; так что ты не затруднишься сказать, что такое добродетель; ибо, по различию занятий и возрастов, у каждого из нас и для всякого дела она — особая. Так я думаю, Сократ, и о зле.

Сократ. Видно же я очень счастлив, Менон, когда, ища одной добродетели, нашел их у тебя в запасе целый рой. Однакож, если бы мне вздумалось, выдерживая это самое подобие роя, спросить тебя о природе пчелы, что такое она, а ты сказал бы, что их много и они разнообразны; то какой бы дал ответ на следующий вопрос: в том ли отношении ты приписываешь пчелам многочисленность, разнообразие и взаимное различие, что они пчелы, или различие их зависит не от этого, а от чего-нибудь иного, например, от красоты, величины и других подобных свойств? Скажи, как отвечал бы ты на это?

Менон. Я отвечал бы, что они, как пчелы, ничем не отличаются одна от другой.

Сократ. Но если бы потом я спросил тебя: скажи же мне, Менон, то самое, чем пчелы не отличаются одна от другой, или в чем все они — одно и то же? Мог ли бы ты как-нибудь отвечать мне?

Менон. Мог бы.

Сократ. Вот так-то и о добродетелях: хотя их много, и они разнообразны, однакож все составляют, конечно, один род, по которому называются добродетелями, и на который хорошо бы смотреть тому, кто своим ответом на вопрос хочет определить существо добродетели. Или ты не понимаешь, о чем я говорю?

Менон. Кажется, понимаю; впрочем, вопрос твой все еще не так для меня ясен, как бы мне хотелось.

Сократ. Но только ли добродетель, Менон, ты считаешь — иной у мужчины, иной у женщины и иной у других, или таким же образом думаешь и о здоровье, и о величине, и о силе? То есть иное ли, по твоему мнению, здоровье у мужчины, а иное у женщины, или, по роду, оно везде то же самое — и у женщины, и у всех, лишь бы только было здоровье?

Менон. Мне кажется, здоровье одно и у мужчины, и у женщины.

Сократ. Следовательно, и величина и сила? То есть, если женщина сильна, то она сильна тем же самым родом, той же самой силой? А когда я говорю: той же самой силой; тогда силу, в смысле силы, нахожу безразличной, мужчине ли она принадлежит, или женщине. Но тебе кажется она чем-то различным?

Менон. Нет.

Сократ. А добродетель, в смысле добродетели, различается ли чем-нибудь, — ребенку ли она принадлежит или старику, женщине или мужчине?

Менон. Мне как-то представляется, Сократ, что добродетель не походит на все это.

Сократ. Однакож, не говорил ли ты, что хорошо управлять городом есть добродетель мужчины, а домом — добродетель женщины?

Менон. Говорил.

Сократ. Но тот может ли править городом, домом, или чем другим — хорошо, кто не умеет править рассудительно и справедливо?

Менон. Конечно не может.

Сократ. А кто правит рассудительно и справедливо, тот правит рассудительностью и справедливостью?

Менон. Необходимо.

Сократ. Следовательно, рассудительность и справедливость равно нужна обоим — и мужчине и женщине, если они хотят быть добрыми.

Менон. Кажется.

Сократ. Что же далее? Дитя и старик, положим, дерзкие и несправедливые, могут ли быть добрыми?

Менон. Нет.

Сократ. А рассудительные и справедливые?

Менон. Могут.

Сократ. И так все люди добры одинаковым образом, потому что бывают добрыми при одних и тех же условиях.

Менон. Вероятно.

Сократ. Если бы, то есть, добродетель их была не одна и та же; то они были бы добры не одинаковым образом?

Менон. Конечно.

Сократ. А когда добродетель у всех одна и та же, — постарайся сказать и припомнить, чтó такое она, по мнению Горгия и твоему собственному.

Менон. Что другое, как не умение управлять людьми, если только ищешь ты чего-то одного во всем?

Сократ. Да, ищу. Но ужели и ребенку, и рабу, Менон, свойственна эта самая добродетель управлять господином? Не думаешь ли, что и раб есть правитель?

Менон. Вовсе не думаю, Сократ.

Сократ. Да и несообразно было бы, почтеннейший. И то еще смотри: дело управления ты называешь способностью, а не нужно ли присоединить к этому: управления справедливого, а не несправедливого?

Менон. Конечно нужно, Сократ, потому что справедливость есть добродетель.

Сократ. Но добродетель ли она, Менон, или некоторая добродетель?

Менон. Как это?

Сократ. Как и другое что-нибудь. Например, говоря об окружности, я мог бы, если угодно, назвать ее некоторой фигурой, а не просто фигурой, и назвал бы некоторой — потому что есть и иные фигуры.

Менон. Да, ты говоришь верно. Я и сам допускаю не одну справедливость, но и иные добродетели.

Сократ. Скажи же, какие именно. Вот я готов перечесть тебе все фигуры, если прикажешь: перечти же и ты мне все добродетели.

Менон. По моему мнению, добродетели суть: мужество, рассудительность, мудрость, великолепие, и множество других.

Сократ. Но опять та же беда, Менон: опять нашлось много добродетелей, а искали одну, только тогда иначе, нежели теперь. Одной же добродетели, которая была бы во всех, никак не находим.

Менон. Да, Сократ; схватить, согласно с твоим желанием, одну добродетель во всех я что-то не могу; это не так, как в других вещах.

Сократ. И естественно, однакож я постараюсь, если только буду в со-

стоянии, подвинуть наши исследования вперед. Тебе, может быть, известно, что все бывает следующим образом: пусть бы кто-нибудь спросил тебя, о чем и я недавно говорил: что такое фигура, Менон? Ты, положим, отвечал бы: фигура есть окружность. Потом, пусть предложили бы тебе другой вопрос, подобный моему: окружность — фигура ли или некоторая фигура? Ты вероятно назвал бы ее некоторой фигурой.

Менон. Конечно.

Сократ. Не потому ли, что существуют и другие?

Менон. Да.

Сократ. А когда после того спросили бы тебя: какие именно? Ответил бы ты?

Менон. Ответил бы.

Сократ. Равным образом, если бы спросили тебя, что такое цвет, и ты назвал бы его белизной, то на другой вопрос: белизна — цвет ли, или некоторый цвет? — ты конечно отвечал бы: некоторый; потому что есть и другие.

Менон. Отвечал бы.

Сократ. И когда попросили бы тебя перечислить их; то перечислил бы все, которым, как и белому, прилично название цвета?

Менон. Перечислил бы.

Сократ. А если бы кто-нибудь, как и я, исследуя предмет, сказал: мы все приходим к чему-то многому; между тем мне хотелось бы не того: но так как многое ты называешь одним каким-нибудь именем и говоришь, что из этого множества нет ничего, что не носило бы названия фигуры, хотя бы каждая из них была даже противоположна другой; то определи мне вещь, которая равно заключала бы в себе и окружность, и прямую и которую ты называешь фигурой, понимая под этим именем фигуру как круглую, так и прямую. Или твои мысли не таковы?

Менон. Таковы.

Сократ. А думая так, назовешь ли ты окружностью не только окружность, но и прямую, и прямой — не только прямую, но и окружность?

Менон. Не назову, Сократ.

Сократ. Между тем фигура-то, по твоему мнению, есть не только окружность, но и прямая, так что одна не исключает другой[1].

Менон. Правда.

Сократ. Попытайся же сказать, чтó бы такое было, чему ты даешь имя фигуры. Если бы кто подобным образом спросил тебя о фигуре или цвете, а ты ответил бы ему: я не понимаю, добрый человек, чего тебе хочется и о чем ты спрашиваешь; то он может быть удивился бы и сказал: так ты не понимаешь, что я во всем этом ищу одного и того же? Неужели, Менон, у тебя не было бы сил отвечать, когда бы предложили тебе следующий вопрос: что такое одно и то же во всем — и в окружности, и в прямой, и в прочем, заключающемся под словом «фигура»? Попытайся сказать, чтобы приготовиться к ответу о добродетели.

Менон. Нет, скажи сам, Сократ.

Сократ. А хочешь ли, я доставлю тебе это удовольствие?

Менон. И очень.

Сократ. Но согласишься ли и ты сказать мне о добродетели?

---

[1] Доказательство идет следующим образом: хотя круглое ты считаешь круглым, а прямое — прямым и одно отделяешь от другого, однакож как круглое, так и прямое, тем не менее, называешь фигурой.

Менон. Соглашусь.

Сократ. Так надобно постараться; да и стоит.

Менон. Без сомнения.

Сократ. Хорошо; попытаемся же сказать тебе, что такое фигура. Смотри, не примешь ли следующего: фигура, положим, есть то, что одно из сущего всегда следует за цветом. Довольно ли для тебя, или потребуешь какого-нибудь другого определения? Я был бы рад, если бы ты хоть так определил мне добродетель.

Менон. Но ведь это-то, Сократ, простовато.

Сократ. Как?

Менон. По твоим словам, фигура есть то, что всегда следует за цветом; положим, но если бы кто сказал, что он не знает цвета и сомневается в нем так же, как и в фигуре, что ответил бы ты ему?

Сократ. Ответил бы правду. Когда вопрошатель был бы из числа мудрецов, любящих спорить и состязаться, я сказал бы ему, что это действительно мои слова, и если они несправедливы, его дело войти в разговор и опровергнуть их. А когда собеседники захотят разговаривать дружески, как я и ты, им надобно отвечать на вопросы спокойнее и согласнее с диалектикой, диалектика же, вероятно, требует, чтобы ответы были не только справедливы, но связаны с понятиями вопрошателя. Вот и я постараюсь говорить с тобой таким образом. Отвечай-ка мне: называешь ли ты что-нибудь концом, то есть что-нибудь таким, как предел и крайность?

Менон. По моему мнению, все эти слова тождественны, хотя Продик, может быть, и нашел бы между ними различие.

Сократ. Так приписываешь ли ты чему-нибудь предельность и законченность? Я говорю это просто, без затей.

Менон. Конечно приписываю и, кажется, понимаю тебя.

Сократ. Что? Называешь ли ты одно поверхностью, а другое — твердостью, например, в геометрии?

Менон. Называю.

Сократ. Ну вот из этого и можешь понять, что я разумею под именем фигуры. Ведь во всякой фигуре фигурою я называю то, чем оканчивается твердость; стало быть, принимая это вместе, могу назвать ее пределом твердости.

Менон. А что называешь цветом, Сократ?

Сократ. Ты назойлив, Менон, на человека старого взваливаешь труд отвечать на вопросы, а сам не хочешь припомнить и сказать, в чем Горгий поставляет добродетель.

Менон. Нет, я скажу, Сократ, когда ответишь на мой вопрос.

Сократ. С кем ты разговариваешь, Менон; тот, и закрыв глаза, узнает в тебе красавца, у которого есть угодники.

Менон. Отчего ж это?

Сократ. Оттого, что в разговоре ты только приказываешь; а так поступают люди избалованные, которые, пока цветут красотой, бывают самовластными повелителями. Может быть, тобою замечено, что и я не могу противиться красавцам? Изволь, сделаю тебе удовольствие, буду отвечать.

Менон. Конечно сделай.

Сократ. Но хочешь ли, отвечу мнением Горгия, чтобы для тебя было понятнее?

Менон. Хочу; почему же не так?

Сократ. Не правда ли, что вы, по учению Эмпедокла, допускаете какие-то истечения из всего сущего?

Менон. Непременно.

Сократ. И поры, в которые и через которые эти истечения проходят?

Менон. Конечно.

Сократ. И одни из истечений соответствуют некоторым порам, а другие менее или более их?

Менон. Так.

Сократ. Но ты называешь что-нибудь и зрением?

Менон. Называю.

Сократ. Ну так пойми из этого, что я говорю, сказал Пиндар. Цвет есть истечение фигур, соответствующее зрению и ощутимое для него.

Менон. Этот ответ, Сократ, кажется, весьма хорош.

Сократ. Может быть, оттого, что он соответствует твоим мыслям; более того ты, по-видимому, надеешься вывести отсюда значение голоса, обоняния и многое тому подобное.

Менон. Без сомнения.

Сократ. Да, Менон; это ответ из трагедии, поэтому он нравится тебе больше ответа о фигуре.

Менон. Конечно больше.

Сократ. А по моему убеждению, сын Алексидема, первый ответ лучше. Даже, думаю, и тебе так не показалось бы, если бы тебе, по вчерашним твоим словам, не надо было бы отправиться отсюда раньше мистерий, а, оставшись здесь, принял бы посвящение.

Менон. Да, я остался бы, Сократ, если бы ты говорил мне много таких вещей.

Сократ. В желании-то говорить недостатка не будет — и ради тебя, и ради меня самого. Но вдруг не сумею высказать много таких вещей! Однако смотри же, постарайся и ты исполнить свое обещание — определить добродетель вообще, что такое она; перестань делать многое из одного, как всегда говорят в шутку о тех, кто что-нибудь переламывает; оставь добродетель целой и здоровой и скажи, что она такое. Ведь примеры я тебе предложил.

Менон. Мне кажется, Сократ, что быть добродетельным значит, по словам поэта, радоваться хорошему и иметь для этого способность. Поэтому я определяю добродетель следующим образом: она есть желание хорошего и способность производить его.

Сократ. Но желать хорошего значит ли, по твоему мнению, желать доброго?

Менон. Непременно.

Сократ. Верно потому, что одни люди желают зла, а другие добра? Ведь не все же, почтеннейший, представляются стремящимися к добру?

Менон. Конечно нет.

Сократ. Напротив, некоторые к злу.

Менон. Да.

Сократ. Потому ли, скажешь, что зло считают добром, или, и сознавая его, как зло, тем не менее стремятся к нему?

Менон. Мне кажется то и другое.

Сократ. И тебе, Менон, в самом деле кажется, что сознающий зло, как зло, тем не менее желает его?

Менон. Непременно.

Сократ. Чего же, по твоему мнению, желает он, чтобы приключилось ему зло?

Менон. Чтобы приключилось; чего же более?

Сократ. С той ли мыслью, что человеку, которому приключается, оно приносит пользу, или в том сознании, что каждый, подвергающийся ему, терпит вред?

Менон. Есть люди, которые думают, что зло пользует, есть и такие, которые знают, что оно вредит.

Сократ. Кажется ли тебе, что люди, считающие зло полезным, сознают, что оно — зло?

Менон. Этого-то мне не кажется.

Сократ. Следовательно люди, не сознающие зла, очевидно, желают не зла, а того, что считали добром, и что на самом деле есть зло, то есть не сознающие зла и считающие его добром, стремятся видимо к добру. Или нет?

Менон. Должно быть, так.

Сократ. Что же далее? Люди, желающие, как ты говоришь, зла и, однакож, думающие, что зло вредит тому, кому приключается, может быть, сознают, что они получат от него вред?

Менон. Необходимо.

Сократ. А тех, которые получают вред, не считают ли они людьми жалкими, поскольку им что-нибудь вредно?

Менон. И это необходимо.

Сократ. А людей жалких не называют ли они несчастными?

Менон. Я думаю.

Сократ. Но есть ли такой человек, который хочет быть жалким и несчастным?

Менон. Кажется, нет, Сократ.

Сократ. Следовательно, никто не хочет зла, Менон, если не хочет быть таким. Да и что иное значит быть жалким, как не хотеть зла и не приобретать его?

Менон. Ты, должно быть, говоришь правду, Сократ. В самом деле никто не хочет зла.

Сократ. А не сказал ли ты недавно, что быть добродетельным, значит хотеть добра и иметь способность для него?

Менон. Конечно сказал.

Сократ. Если же сказал; то хотеть его свойственно ведь всем, и в этом отношении один верно ничем не лучше другого?

Менон. Видимо.

Сократ. Между тем ясно, что как скоро один лучше другого, то лучшим был бы он по способности к добру.

Менон. Конечно.

Сократ. Значит, по твоему понятию, добродетель, видно, есть способность производить добро.

Менон. Я думаю совершенно так, как ты, Сократ, теперь предполагаешь.

Сократ. Посмотрим же и на это, справедливы ли слова твои. Может быть, ты говоришь и хорошо. Ведь возможность производить добродетель у тебя называется добром?

Менон. Да.

Сократ. Но добро, по твоему мнению, не есть ли, например, здоровье и богатство? Имею в виду также приобретение золота, серебра, почестей и власти в обществе. Или ты считаешь добром что-нибудь иное, а не это?

Менон. Нет не иное, но все это.

Сократ. Хорошо; пускай добывание золота и серебра есть добродетель, как говорит Менон, отечественный иностранец великого царя[1]. Однакож с этим добыванием соединяешь ли ты, Менон, понятия — ***справедливо*** и ***свято,*** или для тебя это все равно? Если бы, то есть, кто-нибудь добывал и несправедливо, — ты тем не менее называл бы это добродетелью?

---

[1] То есть единоплеменник греков, состоящий, однако, на службе у великого царя.

Менон. Ну нет, Сократ, называл бы пороком.

Сократ. Следовательно, к этому добыванию, по-видимому, непременно надобно присоединить либо справедливость, либо рассудительность, либо святость, либо какую-нибудь другую часть добродетели; а иначе оно не будет добродетель, хотя и производит добро.

Менон. Да без этого как же быть добродетели?

Сократ. А не добывать золота и серебра ни себе, ни другому, когда это несправедливо, — такое именно не добывание не есть ли добродетель?

Менон. Видимо добродетель.

Сократ. Следовательно, добывание подобных благ — не больше добродетель, как и не добывание их: видно, чтó сопровождается справедливостью, то будет добродетель; а что бывает без всего подобного, то — порок?

Менон. Мне кажется, необходимо думать так, как ты говоришь.

Сократ. Но каждую из этих вещей, то есть, справедливость, рассудительность и все подобное, немного прежде не называли ли мы частью добродетели?

Менон. Да.

Сократ. Так ты, Менон, шутишь надо мной?

Менон. Как же это, Сократ?

Сократ. Недавно я просил тебя не ломать и не дробить добродетели и предложил примеры, как надлежало отвечать, а ты, пренебрегши этим, сказал мне, что добродетель есть возможность производить добро справедливо; справедливость же признал частью добродетели.

Менон. Конечно.

Сократ. Но из признанных тобою положений следует, что быть добродетельным; значит, делать, что бы кто ни делал, с одной частью добродетели, потому что справедливость, равно как и прочее в том же роде, ты называешь частью добродетели.

Менон. Так что же?

Сократ. То, что я просил тебя определить целую добродетель, а ты отнюдь не сказал, что она такое, и называешь добродетелью всякое дело, как скоро оно производится частью добродетели. Ты как бы так говоришь: добродетель в целом я узнаю и из того уже, когда она будет разделена на части. Итак, тебе, любезный Менон, кажется, нужен снова тот же вопрос: что такое добродетель? А иначе всякое дело с частью добродетели будет добродетель. Ведь это именно можно говорить, когда бы кто говорил, что всякое дело с справедливостью есть добродетель. Или ты не считаешь нужным возвратиться к прежнему вопросу, а думаешь, что иной знает, что такое часть добродетели, не зная самой добродетели?

Менон. Нет, я не думаю этого.

Сократ. Особенно если помнишь, что, когда перед этим я отвечал тебе о фигуре, мы того ответа не одобрили; потому что он основывался на понятии еще исследуемым, а не признанном.

Менон. И справедливо не одобрили, Сократ.

Сократ. Не думай же и ты, почтеннейший, объяснить кому-нибудь добродетель через указание на ее части, когда только еще исследуется, что такое она в целом, или узнать что другое, говоря таким образом, иначе всегда потребуется прежний вопрос: на каком понятии о добродетели основывается то, что ты говоришь о ней. Или мои слова, по твоему мнению, ничего не значат?

Менон. Мне кажется, они справедливы.

Сократ. Отвечай же опять сначала: что называете вы добродетелью — ты и друг твой?

Менон. Сократ, слыхал я и прежде, чем встретился с тобою, что ты не делаешь ничего более, как сам недоумеваешь, и других вводишь в недоумение; вижу и теперь, что ты чаруешь меня, обвораживаешь, просто — околдовываешь, так что я полон сомнения. Ты и видом и всем другим, если можно позволить себе шутку, кажется, совершенно походишь на ската, широкую морскую рыбу. Ведь и она приближающегося и прикасающегося к себе человека приводит в оцепенение; и ты сегодня сделал со мной, по-видимому, нечто подобное — ввел меня в оцепенение. Да, я истинно нахожусь в оцепенении — и по душе, и по языку, так что не могу сказать тебе. О добродетели я беседовал тысячекратно, долго, со многими и, как мне по крайней мере казалось, не без успеха: а теперь даже не могу отвечать, что такое она вообще. Кажется, хорошо делаешь ты, что и не отплываешь и не уезжаешь отсюда; потому что в другом городе, будучи чужестранцем и поступая таким образом, тотчас бы заключен был, как чародей.

Сократ. Хитрец ты, Менон! Едва не обманул меня.

Менон. Что еще, Сократ?

Сократ. Знаю, для чего приискал мне это подобие.

Менон. А для чего, думаешь?

Сократ. Для того, чтобы я и тебя с чем-нибудь сравнил. Мне ведь известно, что всем красавцам нравится, как их сравнивают. Это им выгодно; потому что к людям красивым подбираются и подобия красивые. Однакож я не сравню тебя. Если твой скат, приводя в оцепенение других, и сам цепенеет, то я похожу на него; а когда нет, то не похожу. Ведь я привожу других в недоумение — не потому, что сам разумею дело, а потому, напротив, заставляю других сомневаться, что сам сомневаюсь. Вот и теперь, что касается добродетели, я не знаю, в чем состоит она, а ты, прежде чем сошелся со мной, может быть, знал, и вдруг уподобился незнающему. Впрочем, мне все-таки хочется вместе с тобой рассмотреть и исследовать, чтó она такое.

Менон. Но каким образом, Сократ, ты будешь исследовать то, чего не можешь определить вообще? Какою предположишь себе вещь, которой не знаешь, а ищешь? Даже, если бы ты и встретился с ней, — как узнаешь, что это она, когда не знал ее?

Сократ. Понимаю, что хочешь ты сказать, Менон. Видишь, какое спорное приводишь положение! Как будто человек в самом деле не может исследовать ни того, что знает, ни того, чего не знает: не может исследовать того, что знает, так как знает, и не имеет нужды в таком именно исследовании; не может исследовать и того, чего не знает, так как не знает, чтó исследовать.

Менон. Но разве, по твоему мнению, Сократ, это нехорошо говорится?

Сократ. Конечно нехорошо.

Менон. И ты можешь сказать, почему?

Сократ. Могу. Ведь я слушал мужчин и женщин, мудрых в отношении к делам божественным.

Менон. Что же говорят они?

Сократ. Кажется, все истинное и хорошее.

Менон. А что именно? И кто говорит?

Сократ. Говорят некоторые жрецы и жрицы, старающиеся о том, чтобы уметь дать отчет в своих обязанностях; говорит также Пиндар, говорят и многие другие поэты, называющиеся божественными; а говорят они вот что. Впрочем, смотри сам, истинными ли кажутся тебе слова их. По их учению, человеческая душа бессмертна и то кончается, что называют они смертью, то снова рождается, но никогда не исчезает. Поэтому надобно проживать свою жизнь как можно святее; «так как *Ферсефона* (Прозерпина) *в тех людей, которых подвергла казни за древнее бедствие, на выспреннем солнце, в девятом го-*

ду снова вселяет души; потом из них выходят знаменитые цари, отличные силою и великие мудростью мужи; а в последние времена между людьми они называются непорочными героями». Если же душа, будучи бессмертной и часто рождаясь, все видела и здесь и в преисподней, так что нет вещи, которой бы она не знала; то неудивительно, что в ней есть возможность припоминать и добродетель, и другое, что ей известно было прежде. Ведь так как в природе все имеет сродство и душа знала все вещи, то ничто не препятствует ей, припомнив только одно, — а такое припоминание люди называют наукой, — отыскивать и прочее, лишь бы человек был мужествен и не утомлялся исследованиями. Да и в самом деле, исследование и изучение есть совершенное воспоминание. Итак, не должно верить тому спорному положению, оно может сделать нас ленивыми и бывает приятно для слуха людей изнеженных; а это располагает к трудам и изысканиям. Веря ему, я действительно хочу рассмотреть вместе с тобою, что такое добродетель.

Менон. Да, Сократ; но как ты говоришь, будто мы ничего не изучаем, и будто то, что называется наукою, есть воспоминание? Можешь ли научить меня, что это действительно так?

Сократ. Я недавно сказал, что ты, Менон, хитрец; вот и теперь спрашиваешь, могу ли я научить тебя, как будто не мною было положено, что нет науки, а есть вспоминание. Ты хочешь, чтобы я тотчас же противоречил самому себе.

Менон. О нет, Сократ, клянусь Зевсом. Спрашивая тебя, я не имел этого в виду, я сказал по привычке. В самом деле, если можешь объяснить мне, что бывает именно так, как ты говоришь; то объясни.

Сократ. Но ведь это нелегко, впрочем, для тебя постараюсь; только позови сюда, кого хочешь, одного из этого множества слуг твоих, чтобы на нем показать тебе.

Менон. Изволь. Поди сюда.

Сократ. Но грек ли он и говорит ли по-гречески?

Менон. Даже очень изрядно; в моем доме и родился.

Сократ. Замечай же, как тебе покажется: станет ли он вспоминать или будет учиться у меня?

Менон. Хорошо, буду замечать.

Сократ. Скажи-ка мне, мальчик: знаешь ли ты, что четырехугольное пространство таково?

Мальчик. Знаю.

Сократ. Следовательно, четырехугольное пространство есть то, которое имеет все эти линии равные, а именно четыре?

Мальчик. Конечно.

Сократ. Значит, и эти, проведенные посередине, также равны?

Мальчик. Да.

Сократ. Но это пространство не может ли быть больше и меньше?

Мальчик. Может.

Сократ. Итак, если бы эта сторона равнялась двум футам, и эта двум, то сколько футов заключалось бы в целом? Смотри сюда: если бы в этой стороне было два фута, а в этой — только один, то все пространство не равнялось ли бы двум футам?

Мальчик. Равнялось бы.

Сократ. А так как и эта сторона в два фута, то целое не равно ли дважды двум футам?

Мальчик. Равно.

Сократ. Следовательно, в нем заключается дважды два фута?

Мальчик. Да.

Сократ. А сколько будет — дважды два фута? Подумай и скажи.
Мальчик. Четыре, Сократ.
Сократ. Но не может ли быть другого пространства вдвое более этого и притом такого, в котором все линии были бы также равны?
Мальчик. Может.
Сократ. Сколько же в нем будет футов?
Мальчик. Восемь.
Сократ. А ну-ка, попробуй сказать мне, велика ли будет в том пространстве каждая линия: в этом по два фута, а в том двойном — поскольку?
Мальчик. Очевидно вдвое, Сократ.
Сократ. Видишь ли, Менон? Я ничему не учу его, а все спрашиваю, и вот он приписывает себе знание о величине той линии, от которой произойдет восьмифутовое пространство. Или тебе не кажется?
Менон. Нет, кажется.
Сократ. Итак он знает?
Менон. Ну нет.
Сократ. По крайней мере думает, что оно произойдет от удвоенной?
Менон. Да.
Сократ. Наблюдай же: он будет припоминать по порядку, что следует далее. А ты говори мне: утверждаешь ли, что от удвоенной линии происходит двойное пространство? — разумею не такое, которое с одной стороны длиннее, с другой короче, а равностороннее, как это, только двойное в сравнении с этим, — в восемь футов. Так смотри: еще ли тебе кажется, что оно произойдет от удвоенной линии?
Мальчик. Мне кажется.
Сократ. И та линия будет двойной в рассуждении этой — как бы мы прибавили сюда другую такую же?
Мальчик. Конечно.
Сократ. А из нее, говоришь, составится восьмифутовое пространство, если будут таковы все четыре?
Мальчик. Да.
Сократ. Проведем же от нее четыре равные. Не это ли называешь ты восьмифутовым пространством?
Мальчик. Конечно.
Сократ. Но в этом четырехугольнике не четыре ли таких линии, из которых каждая равна этой четырехфутовой?
Мальчик. Да.
Сократ. Сколько же всего? Не четырежды ли столько?
Мальчик. Как же иначе?
Сократ. Итак четырежды столько составит пространство двойное?
Мальчик. Нет, клянусь Зевсом.
Сократ. Во сколько же большее?
Мальчик. В четыре раза.
Сократ. Следовательно, из удвоенной линии, мальчик, произойдет пространство не двойное, а четверное.
Мальчик. Правда.
Сократ. Потому что четырежды четыре — шестнадцать. Не так ли?
Мальчик. Так.
Сократ. А восьмифутовое пространство произойдет от какой линии? Вот от этой происходит ведь в четыре раза большее?
Мальчик. Да.
Сократ. Четырехфутовое же произошло от половины этой?
Мальчик. Точно.

Сократ. Пусть, а восьмифутовое не есть ли двойное в рассуждении последнего и половинное в рассуждении первого?

Мальчик. Конечно.

Сократ. Следовательно, оно не произойдет ни из большей, или этакой линии, ни из меньшей, или этакой. Не правда ли?

Мальчик. Кажется, так.

Сократ. Хорошо; отвечай же, что тебе кажется, и говори: одна линия была не в два ли фута, а другая — не в четыре ли?

Мальчик. Да.

Сократ. Поэтому линия восьмифутового пространства должна быть больше этой линии, двухфутовой, и меньше этой, четырехфутовой?

Мальчик. Должна быть.

Сократ. Попытайся же сказать, какая она, по твоему мнению.

Мальчик. В три фута.

Сократ. А если в три фута; то не выйдет ли трех футов, когда мы возьмем половину этой? Потому что здесь два, да здесь один. Равным образом и с этой стороны: два здесь, да один здесь. И вот тебе то пространство, о котором ты говоришь.

Мальчик. Так.

Сократ. Но если в этой стороне три, и в этой три; то в целом пространстве не трижды ли три фута?

Мальчик. Видимо.

Сократ. А трижды три — сколько составит футов?

Мальчик. Девять.

Сократ. Между тем как двойному пространству сколько надлежало бы заключать в себе футов?

Мальчик. Восемь.

Сократ. Следовательно, пространство восьмифутовое происходит, видно, не из трехфутовой линии.

Мальчик. Видно, не из трехфутовой.

Сократ. Из какой же? Попробуй сказать нам точнее, и если не хочешь высчитать, то хоть покажи, сколь велика она должна быть.

Мальчик. Но клянусь Зевсом, Сократ, что не знаю.

Сократ. Замечаешь ли опять, Менон, до какой степени воспоминания наконец дойдено? Он и прежде конечно не знал, чтó за линия восьмифутового пространства, равно как и теперь не знает, но тогда был по крайней мере уверен, что знает ее, смело отвечал, как человек знающий, и не думал сомневаться; напротив теперь уже считает нужным сомнение и, так как не знает, то и уверен в своем незнании.

Менон. Правда.

Сократ. И настоящее его состояние не лучше ли в отношении к тому предмету, которого он не знает?

Менон. Кажется, и это так.

Сократ. Следовательно, приводя его в недоумение и оцепенение, как оцепеняет скат, мы верно не повредили ему?

Менон. Думаю, нет.

Сократ. Напротив, кажется, приготовили его к тому, чтобы он мог открыть, в чем состоит дело. Теперь, не зная, он ведь с удовольствием станет исследовать; а тогда был бы уверен, что легко, часто и многим в состоянии прекрасно говорить, будто двойное пространство должно происходить от линии, имеющей двойную длину.

Менон. Вероятно.

Сократ. Итак думаешь ли, что он решился бы исследовать, или изучать

то, в чем представляет себя знающим, не зная, пока не впал бы в недоумение и, уверившись в своем незнании, не пожелал бы узнать?

Менон. Не думаю, Сократ.

Сократ. Значит, быть в оцепенении — полезно ему?

Менон. Кажется.

Сократ. Наблюдай же, что найдет он, начав таким сомнением и рассматривая вместе со мною, хотя я буду только спрашивать, а не учить. Следи, откроешь ли, что я учу и изъясняю или только требую его мнения. Скажи-ка мне: это пространство не четырехфутовое ли? Понимаешь?

Мальчик. Да.

Сократ. И мы можем приложить к нему другое, ему равное?

Мальчик. Можем.

Сократ. И третье, равное каждому из них?

Мальчик. Да.

Сократ. А нельзя ли нам дополнить пространство в этом угле?

Мальчик. Можно.

Сократ. Не вышло ли отсюда четырех равных пространств?

Мальчик. Вышло.

Сократ. Ну что ж? Это целое пространство во сколько более этого?

Мальчик. В четыре раза.

Сократ. Но ведь мы должны были получить двойное. Или ты не помнишь?

Мальчик. Конечно двойное.

Сократ. Вот эта линия, проведенная из одного какого-нибудь угла к другому, не рассекает ли каждое из этих пространств на две части?

Мальчик. Рассекает.

Сократ. Не происходят ли отсюда четыре линии равных, связывающих собой это пространство?

Мальчик. Происходят.

Сократ. Смотри же, сколь велико это пространство.

Мальчик. Не знаю.

Сократ. Но каждая из этих линий пополам ли рассекла каждое из начертанных четырех пространств, или нет?

Мальчик. Пополам.

Сократ. Сколько же таких пространств в этом?

Мальчик. Четыре.

Сократ. А сколько в этом?

Мальчик. Два.

Сократ. Но сколько составляют дважды четыре?

Мальчик. Два раза больше.

Сократ. Значит, сколько тут будет футов?

Мальчик. Восемь.

Сократ. От какой линии происходят они?

Мальчик. От этой.

Сократ. То есть от линии четырехфутового пространства, идущей из одного угла к другому?

Мальчик. Да.

Сократ. Такую линию софисты называют диаметром (диагональю); так что, если ее имя — диаметр, то от диаметра, как сказал ты, мальчик Менона, и должно произойти двойное пространство.

Мальчик. Без сомнения, Сократ.

Сократ. Ну, как тебе кажется, Менон, произнес ли он какое-нибудь не свое мнение?

Менон. Нет, все его.

Сократ. Однако он не знал же, как мы говорили недавно.

Менон. Твоя правда.

Сократ. И между тем эти мнения были-таки у него, или нет?

Менон. Были.

Сократ. Следовательно, у человека, который не знает того, чего может не знать, есть верные понятия о том, чего он не знает.

Менон. Видимо.

Сократ. И теперь они вдруг возбуждаются у него, как сновидение. Если же кто-нибудь начнет часто и различным образом спрашивать его о том самом предмете; то согласись, что наконец он, без всякого сомнения, будет знать о нем ничем не хуже другого.

Менон. Вероятно.

Сократ. Поэтому будет знать, не учась ни у кого, а только отвечая на вопросы; то есть, почерпнет знание в самом себе?

Менон. Да.

Сократ. Но почерпать знание в самом себе, не значит ли — припоминать?

Менон. Конечно.

Сократ. И припоминать не то ли знание, которым он обладает теперь, которое приобрел когда-то, или имел всегда?

Менон. Да.

Сократ. Но как скоро он имел его всегда, то всегда был и знающим: а если допустим, что приобрел когда-нибудь, то приобрел конечно не в этой жизни. Разве кто выучил его геометрии? Ведь он в отношении к этой науке будет делать то самое, что и в отношении ко всем другим. Итак, кто же научил его? Ты без сомнения должен знать это, особенно когда он и рожден и вскормлен в твоем доме.

Менон. Да, я знаю, что его никто и никогда не учил.

Сократ. Однакож он имеет эти мнения, или нет?

Менон. По-видимому, необходимо допустить, Сократ.

Сократ. Так не очевидно ли, что, не получив их в настоящей жизни, он имел и узнал их в какое-то другое время?

Менон. Явно.

Сократ. И не то ли это время, когда он не был человеком?

Менон. Да.

Сократ. Если же в то время, когда он был, но не был человеком, должны были находиться в нем истинные мнения, которые, будучи возбуждаемы посредством вопросов, становятся познаниями; то душа его не будет ли познавать в продолжение всего времени? Ведь явно, что она существует всегда, хотя и не всегда человек.

Менон. Явно.

Сократ. А когда истина сущего всегда находится у нас в душе; то не бессмертна ли эта душа? Так что, не зная теперь, то есть, не припомнив чего-нибудь, ты должен смело решиться исследовать и припоминать.

Менон. Мне кажется, Сократ, ты говоришь так хорошо, что я и не знаю.

Сократ. Да и мне то же кажется, Менон. Впрочем, о дальнейшем более надлежащего утверждать не могу, а за то, что, признавая нужным исследовать, чего кто не знает, мы были бы лучше, мужественнее и деятельнее, чем тогда, когда бы думали, что чего не знаем, того и нельзя найти, и не должно исследовать, — за это я, сколько достанет сил, буду стоять и словом и делом.

Менон. Вот и это, мне кажется, хорошо сказано, Сократ.

Сократ. Если же мы согласны между собою, что надобно исследовать предмет, которого кто-нибудь не знает; то хочешь ли, приступим сообща к исследованию того, что такое добродетель?

Менон. Без сомнения. Однакож я гораздо охотнее рассматривал бы и слу-

шал то, Сократ, о чем сначала спрашивал, а именно: к добродетели должно ли приступать, как к чему-то изучима или как к такому предмету, который дается природой либо достается людям каким-нибудь иным образом?

Сократ. А если бы я управлял не только собой, да и тобой, Менон; то мы рассмотрели бы, изучима ли добродетель, или не изучима, — уже по решении вопроса, чтó она такое. Но так как ты собой-то управлять не хочешь, потому что свободен, а мною и хочешь и управляешь; то я уступлю тебе. Да, что делать? Видно приходится рассматривать, каково что-нибудь, прежде нежели знаем, чтó это такое. Или уж, если не более, то по крайней мере немного ослабь свою власть и позволь мне рассмотреть, изучима ли добродетель, или достается как иначе, — на основании предположения. А рассматривать на основании предположения, по моему мнению, значит то же, что часто делают геометры. Если спрашивают их, например, о пространстве, может ли хоть вот это пространство, обращенное в треугольник, быть наложено на этот круг; то всякий из них отвечает, что ему еще неизвестно, так ли это будет, — тут предварительно требуется, думаю, некоторое предположение. Как скоро это пространство таково, что данная его линия, и по протяжении, сколько бы она протянута ни была останется короче такого пространства; то выйдет нечто иное: и опять иное, когда последнее окажется несообразным. Итак, я хочу сказать тебе на основании предположения, что должно выйти при наложении треугольника на круг, — возможно ли то, или нет. То же самое — и о добродетели: не зная, чтó такое и какова она, мы будем рассматривать на основании предположения, можно ли изучать ее, или нельзя. Объяснимся так: предположим, что добродетель есть нечто относящееся к душе; в таком случае изучима она или нет? И, во-первых, если под ней разумеется нечто, отличное от знания; то изучать ее нельзя, но, как теперь же сказали, надобно только припоминать: — нет нужды, какое бы слово мы тут ни употребили. Так изучима ли добродетель, или всякому понятно, что человек ничего не изучает, кроме знания.

Менон. Кажется.

Сократ. Если же, напротив, добродетель есть знание, то явно, что ей можно учиться.

Менон. Как не мочь?

Сократ. Значит, от этого мы вдруг отделаемся: когда она такова, то изучима; а когда такова, то нет.

Менон. Конечно.

Сократ. Так видно, после этого надобно рассмотреть, добродетель есть ли знание, или она отлична от знания.

Менон. Мне кажется, после этого нужно именно такое исследование.

Сократ. Что ж теперь? Не назовем ли мы добродетели самым добром, оставаясь верными тому предположению, что она есть самое добро?

Менон. Без сомнения.

Сократ. Но если есть какое-нибудь добро, отдельное от знания, то вот добродетель и не будет уже знанием. Напротив, когда нет ничего доброго, что не давалось бы знанием, — не справедливо ли гадали бы мы, что она есть знание?

Менон. Так.

Сократ. Однакож мы добры ведь добродетелью?

Менон. Да.

Сократ. А когда добры, то и полезны, потому что все доброе — полезно. Не так ли?

Менон. Да.

Сократ. Следовательно, добродетель и полезна?

Менон. Из допущенного необходимо.

Сократ. Возьмем же все порознь и рассмотрим, в чем состоит та польза,

которую она приносит нам. В здоровье, скажем мы, в силе, красоте, богатстве: вот это и другое тому подобное мы называем полезным. Не так ли?

Менон. Да.

Сократ. Но тому же самому иногда приписываем и вред. Так ли бы ты сказал, или иначе?

Менон. Не иначе, а так.

Сократ. Смотри же: когда и под каким управлением каждая из этих вещей бывает полезна нам, когда и под каким — вредит? Не тогда ли полезна, когда правильно употребляется, и не тогда ли вредит, когда — неправильно?

Менон. Конечно.

Сократ. Рассмотрим еще и то, что есть в нашей душе. Ты допускаешь рассудительность, справедливость, мужество, образованность, память, великолепие и другое тому подобное?

Менон. Допускаю.

Сократ. Вникни же, которая из этих вещей кажется тебе не знанием, а чем-то отличным от знания; и не таковы ли они, что иногда вредят, а иногда приносят пользу, каково, например, мужество, когда оно не есть рассудительность, а походит на дерзость? Не правда ли, что человек смелый, без ума, получает вред, а с умом — пользу?

Менон. Да.

Сократ. Не таким же ли образом и рассудительность, и образованность? Познаваемое и исполняемое с умом полезно, а без ума — вредно.

Менон. Без сомнения.

Сократ. Следовательно, все вообще намерения и усилия души под руководством разума оканчиваются счастьем, а под руководством безумия — противным тому?

Менон. Вероятно.

Сократ. Если же добродетель принадлежит к тому, что находится в душе, и необходимо полезна, то надобно, чтоб она была разумной, так как все, находящееся в душе, само по себе и не полезно, и не вредно, а вместе с разумностью или безумием, либо вредно, либо полезно. На этом основании добродетель, признанная полезною, должна иметь некоторую разумность.

Менон. Мне кажется.

Сократ. Не таким же ли образом и прочее, о чем мы недавно упоминали, то есть, богатство и другое тому подобное — иногда благодетельно, иногда вредно? Как разумность, управляющая иными свойствами души, делает их полезными, а безумие — вредными, не так ли душа поступает и с ними? Употребляя и распределяя их справедливо, она делает их полезными, а несправедливо — вредными.

Менон. Конечно.

Сократ. Но справедливо-то управляется разумный, а ошибочно — неразумный?

Менон. Так.

Сократ. Не то же ли надобно сказать и вообще? Все прочее в человеке, чтобы быть ему добрым, зависит от души, а все душевное — от разумности. По этой причине разумность должна быть полезна. Но мы и добродетель назвали полезной?

Менон. Конечно.

Сократ. А разумность назвали добродетелью всецелой, или некоторой ее частью?

Менон. Слова твои, Сократ, мне кажется, весьма хороши.

Сократ. Если же так, то добрые добры не от природы.

Менон. Кажется, нет.

Сократ. Да пусть бы и это было. Если бы добрые были добры от приро-

ды; то между нами нашлись бы люди, которые юношей, добрых по природе, узнали бы; а мы, по указанию этих людей, взяли бы их и берегли в крепости, запечатавши тщательнее, чем золото, чтобы никто не развратил их и чтобы, став взрослым, они благодетельствовали городам.

Менон. Следовало бы, Сократ.

Сократ. Но когда добрые — добры не от природы; то видно, — от науки?

Менон. Мне кажется, это уже необходимо. Да и из предположения видно, Сократ, что, как скоро добродетель есть знание, то она изучима.

Сократ. Может быть, клянусь Зевсом, но не худо ли мы сделали, что согласились?

Менон. Однако сейчас нам казалось это хорошим.

Сократ. Да хорошо сказанное должно быть таково не только сейчас, но и теперь, и после, если в нем есть нечто здравое.

Менон. Так что ж? С какой стороны это не нравится тебе и заставляет не верить, что добродетель есть знание?

Сократ. Я скажу, Менон. Не хочу переиначивать свое мнение, будто нехорошо утверждают, говоря, что как скоро добродетель есть знание, то она изучима; но смотри, справедливо ли, по твоему мнению, я не верю, что добродетель есть знание. Скажи-ка мне вот что: если не только добродетель, но и какая бы то ни была вещь, — изучима; то не необходимы ли, в отношении к нее, как учителя, так и ученики?

Менон. Кажется.

Сократ. А когда, напротив, для вещи нет ни учителей, ни учеников; то не хороша ли была бы догадка, если бы мы догадывались, что она не изучима?

Менон. Так, но учителей добродетели разве, ты думаешь, нет?

Сократ. Да, я часто ищу, есть ли какие-нибудь учителя добродетели, — все делаю; но не могу найти. Притом ищу вместе со многими, и особенно с такими людьми, которых считаю опытнейшими в этом отношении. Вот и теперь, Менон, весьма кстати подсел к нам именно такой человек, которому можно сообщить свой вопрос. Да сообщить ему было бы и справедливо, потому что Анит, во-первых, сын богатого и мудрого отца, Анфемиона, который сделался богатым не по случаю и не от щедрости другого, как недавно Исмений-фивянин, получивший имение Поликрата, а собрал богатство своей мудростью и старанием; во-вторых, он по всему кажется гражданином не гордым, не надутым и не спесивым, а человеком видным и показным; потом он, по мнению афинского народа, прекрасно воспитал и образовал своего сына, за что афиняне избирают его в важные правительственные должности. Итак, справедливо исследовать вместе с ним, есть ли учителя добродетели, или нет, и кто такие. Помоги же, Анит, мне и твоему гостю, Менону, в решении вопроса об этом предмете, то есть, кто бы мог быть учителем. А рассматривай вот как: если бы мы захотели сделать этого Менона хорошим врачом, то к каким бы послали его учителям? Не правда ли, что к врачам?

Анит. Конечно.

Сократ. А когда бы пожелали, чтоб он был хорошим башмачником, то верно — к башмачникам?

Анит. Да.

Сократ. И так во всем?

Анит. Конечно.

Сократ. Скажи мне опять вот что о том же предмете. Посылая его, как говорим, к врачам, мы хорошо поступили бы, если хотим, чтоб он был врачом. Но говоря это, не разумеем ли, что мы благоразумнее сделаем, когда отправим его к таким врачам, которые считаются представителями искусства, берут за то плату и объявляют себя учителями всех, желающих хо-

дить к ним и учиться, нежели к таким, которых не считают представителями? Не на это ли смотря, мы поступили бы хорошо?

Анит. Да.

Сократ. Не так же ли касательно игры на флейте и других предметов? Великая была бы глупость, желая кого-нибудь сделать флейтщиком, не хотеть посылать его к людям, которые обещаются научить этому искусству и берут за то плату, а возлагать хлопоты о том на других, — отправлять охотника к тем, которые и не выдают себя за учителей, и не имеют ни одного ученика в таком предмете, какому посылаемый, по нашему изволению, должен учиться. Не великое ли это, думаешь, было бы безрассудство?

Анит. Да, клянусь Зевсом, — даже невежество.

Сократ. Ты хорошо говоришь. Значит, теперь можешь вместе со мною судить об этом иностранце Меноне. Видишь, Анит, он уже давно твердит мне, что ему хочется такой мудрости и добродетели, посредством которой люди хорошо управляют домом и городом, служат своим родителям, умеют, как прилично доброму человеку принимать и отпускать сограждан и иностранных гостей. Так вот смотри, для такой добродетели к кому бы нам вернее отправить его: не явно ли из предыдущего, что к тем, которые вызываются быть учителями добродетели и, объявляя себя общими для каждого из эллинов, желающего учиться, назначают за то плату и берут ее?

Анит. Но кого же, Сократ, считаешь ты такими учителями?

Сократ. Вероятно знаешь и ты, что люди называют их софистами.

Анит. О Геракл! Говори лучше, Сократ. Никто ни из родственников, ни из домашних, ни из друзей, ни из афинян, ни из иностранцев не достиг такого безумия, чтобы пойти к ним и развратиться. Ведь они — явная порча и язва своих близких.

Сократ. Что ты говоришь, Анит? Неужели софисты, одни из людей, приписывающих себе какое-нибудь уменье благодетельствовать, так различаются от всех, что тому, что им вверено, не только не приносят пользы, подобно прочим, но даже причиняют вред и за то еще открыто изволят брать деньги? Вот уж не знаю, как тебе верить. А мне известен был один человек, Протагор, который такою мудростью нажил себе больше денег, чем Фидий, делавший столь отлично прекрасные вещи, и вместе с ним другие десять скульпторов. Да и странно: если бы люди, занимающиеся починкой старых башмаков и зашиванием платья, возвращали то и другое в худшем состоянии, чем приняли; то они не укрылись бы и в продолжение тридцати дней, но через такие поступки скоро умерли бы с голоду. Напротив, Протагор, развращая приближенных и отпуская их худшими, чем принимал, укрывался от всей Греции в продолжение сорока лет; потому что умер, думаю, почти уже лет семидесяти от роду, а занимался своим искусством около сорока, и во все это время, даже до настоящего дня, не потерял своей славы. И только ли Протагор? Много и других, из которых иные жили прежде его, а иные живут еще и теперь. Итак, скажем ли, согласно с твоим мнением, что они сознательно обманывают и развращают юношей, или делают это без умысла? И таким образом признаем ли безумными тех, которых называют людьми мудрейшими?

Анит. Они-то не безумны, Сократ: гораздо безумнее их юноши, дающие им деньги; а еще более безумны родственники, вверяющие им своих детей; безумнее же всех города, позволяющие им вступать в свои пределы, и не изгоняющие — иностранца ли или афинянина, как скоро он решается на такие поступки.

Сократ. Что? Тебя, Анит, обидел кто-нибудь из софистов, почему ты так сердит на них?

Анит. Нет, клянусь Зевсом; я и сам никогда ни с кем из них не имел дела и никому из своих не позволил бы этого.

Сократ. Следовательно, ты вовсе незнаком с ними?

Анит. И быть тому так.

Сократ. Но каким же образом, чудный человек, ты можешь знать об этом предмете, заключает ли он в себе что-нибудь доброе, или худое, когда вовсе не знаком с ним?

Анит. Легко. Знаком ли я с ними, или нет, — мне по крайней мере известно, кто они.

Сократ. Ты, Анит, может быть прорицатель; потому что иначе, судя по твоим словам, удивительно, как бы таки тебе знать о них. Впрочем, мы ищем ведь не тех, которых посещая, Менон сделался бы худым: такие-то люди, пожалуй, пусть будут софисты. Назови же нам других и окажи благодеяние этому отечественному гостю: объяви ему, к кому он должен отправиться в столь обширном городе, чтобы в добродетели, которая недавно рассматриваема была мною, выйти человеком, стоящим имени.

Анит. А почему сам ты не объявишь ему?

Сократ. Я уже сказал, кого считал учителями в этом предмете; но из твоих слов видно, что мною ничего не сказано. Может быть, это и правда. Скажи же и ты в свою очередь, к кому из афинян идти ему; назови, чье хочешь, имя.

Анит. К чему слышать имя одного человека? С кем бы из афинян хороших и добрых ни сошелся он, всякий научит его лучше, нежели софисты, если найдет в нем достаточно послушания.

Сократ. Но эти хорошие и добрые стали такими неужели случайно, не учась ни у кого? И каким образом тому, чему сами не учились, могут они учить других?

Анит. Они, пожалуй, учились у своих предков, которые были столь же хороши и добры. Разве не кажется тебе, что в этом городе бывало много людей добрых?

Сократ. Мне-то кажется, Анит, что здесь и теперь есть люди добрые по делам политическим, и бывало их не менее, чем ныне. Но были ли они, говорю, и добрыми наставниками в своей добродетели? Вопрос, о котором идет у нас речь, состоит ведь не в том, есть ли здесь добрые люди, или нет, и не в том, бывали ли они прежде: мы давно уже рассматриваем, изучима ли добродетель. А рассматривая это, рассматриваем вот что: добрые люди настоящего и прежних времен умели ли ту добродетель, по которой были сами добры, передать и другому, или она не передается человеком и не переходит от лица к лицу? Это-то давно уже исследуем мы — я и Менон. Так смотри сюда из своих оснований. Не сказал ли бы ты, что Фемистокл был человек добрый?

Анит. Конечно сказал бы, — и добрее всех.

Сократ. Значит, если кто другой мог учить своей добродетели, то он был конечно хорошим учителем?

Анит. Думаю, если бы только захотел.

Сократ. А думаешь ли, что он не хотел сделать хорошим и добрым не только кого-нибудь, но даже и собственного сына? Или, по твоему мнению, Фемистокл завидовал ему и умышленно не передал добродетели, по которой сам был добрым? Разве ты не слышал, что он образовал своего сына, Клеофанта, добрым всадником; так что последний держался на коне стоя, стоя на коне, стрелял и делал много других чудес? Всему этому отец научил его и сделал мудрецом, сколько зависело от добрых учителей. Или ты не слыхал об этом от стариков?

Анит. Слыхал.

Сократ. Следовательно, никто не мог обвинять природу его сына в тупости.

Анит. Может быть.

Сократ. Но что потом? Слыхал ли ты когда-нибудь от юношей, или стариков, что Клеофант, сын Фемистокла, был добр и мудр в том, в чем отец его?

Анит. Ну нет.

Сократ. Неужели же мы подумаем, что тому-то он старался научить своего сына, а в этой мудрости, в которой сам был мудрецом, не сделал бы его лучше соседей, если бы добродетель была действительно изучима?

Анит. Может быть, не подумаем, клянусь Зевсом.

Сократ. Итак вот тебе учитель добродетели, которого и ты относишь к числу отличнейших между предками. Посмотрим еще на другого, — на Аристида, сына Лисимахова: не согласишься ли ты, что он был добр?

Анит. Совершенно согласен.

Сократ. И этот сына своего Лисимаха, сколько зависело от учителей, воспитал лучше всех афинян; а как тебе кажется? Сделал ли его лучшим человеком? Ведь ты бываешь с ним вместе и видишь, каков он. Возьми, пожалуй, хоть Перикла, столь великолепно-мудрого мужа: знаешь ли, что он воспитал двух сыновей, Парада и Ксантиппа?

Анит. Знаю.

Сократ. Ведь они, как и тебе известно, выучены ездить верхом не хуже афинян, и никого не хуже знают музыку, гимнастику и все другое, зависящее от искусств. Но неужели Перикл не хотел образовать их добрыми людьми? Мне кажется, хотел; да видно это неизучимо. А чтобы ты не подумал, будто немногие и притом самые худые афиняне не могут сделаться такими, то заметь, что и Фукидид воспитал двух сынов, Мелисия и Стефана, которые прекрасно были наставлены и в прочих искусствах, а в гимнастических упражнениях превосходили всех афинян, потому что Фукидид одного из них вверил Ксанфию, а другого — Эвдору, которые считались тогда отличнейшими бойцами. Или ты не помнишь?

Анит. Знаю — по слуху.

Сократ. Так не явно ли, что научив детей своих тому, что требовало издержек, он еще охотнее сделал бы их добрыми людьми, для чего издержек не нужно, если бы это изучалось? Впрочем, может быть, Фукидид был человек маловажный и не имел довольно друзей между афинянами и союзниками их? Нет, он и принадлежал к большому дому, и много мог, как в отечестве, так и у других греков; значит, если бы это было изучимо, нашел бы людей — между соотечественниками, или иностранцами, которые сделали бы его сыновей добрыми, хотя бы общественные занятия и не давали досуга ему самому. Так нет, любезный Анит, видно добродетели учить нельзя.

Анит. Тебе, кажется, нетрудно, Сократ, худо отзываться о людях. Но, если хочешь послушаться меня, — советую быть осторожнее. Может быть, и в другом городе легче бывает делать им зло, чем добро, а здесь — тем более. Ты и сам, думаю, знаешь это.

Сократ. Менон! Анит-то, кажется, сердит на меня, да и неудивительно; потому что, во-первых, считает меня порицателем таких людей, во-вторых, относит и себя к числу их. Но если он узнает, что значит говорить худо, то перестанет сердиться: теперь ему это еще неизвестно. Скажи мне ты, есть ли и у вас хорошие и добрые люди.

Менон. Конечно.

Сократ. Что ж, хотят ли они выдавать себя юношам за учителей, хотят ли объявлять себя учителями, или добродетель — изучимой?

Менон. Нет, Сократ, клянусь Зевсом; но иногда слышишь от них, что добродетель изучима, а иногда, — что нет.

Сократ. Итак назовем ли их преподавателями самого предмета, когда они даже и в этом между собой не согласны?

Менон. Кажется, нет, Сократ.

Сократ. Что еще? Эти софисты — одни, вызывающиеся учить добродетели, могут ли, по твоему мнению, учить ей?

Менон. Я и Горгия люблю особенно за то, Сократ, что ты никогда не услышишь от него подобного обещания. Он даже смеется и над другими, когда они обещают это, а только вызывается сделать человека сильным в слове.

Сократ. Так софистов ты не считаешь учителями?

Менон. Я не могу сказать этого, Сократ; но чувствую то же, что и многие: иногда считаю, иногда нет.

Сократ. А знаешь ли, что не только ты и другие политики — считаете добродетель иногда изучимой, иногда нет, но и поэт Феогнид говорит то же самое?

Менон. В каких стихотворениях?

Сократ. В элегиях, где сказано: «*У тех пей и ешь, с теми сиди и тех привлекай, которые имеют великую силу; потому что от добрых добру и научишься: а связавшись с худыми, потеряешь и наличный ум*». Видишь ли, здесь утверждается, что добродетель изучима.

Менон. Да и явно.

Сократ. Напротив, в другом месте, несколько далее он говорит так: «*Если бы возможно было сотворить и вложить ум в человека; то великую и важную награду получили бы люди, сумевшие сделать это: тогда от доброго отца не происходил бы худой сын, веря, разумным его наставленьям. Но посредством науки человека худого, видно, не сделаешь добрым*». Замечаешь ли, что, говоря об одном и том же предмете, он противоречит самому себе?

Менон. Кажется.

Сократ. Итак, можешь ли указать мне на какое-нибудь иное дело, в котором люди, выдающие себя за учителей, не только не признают учителями других, но и сами считаются невеждами, сами худы в том деле, в отношении к которому носят имя учителей, а те, кого считают действительно хорошими и добрыми, иногда причисляют это дело к предметам изучимым, иногда нет? Сказал ли бы ты, что люди, находящиеся в таком недоумении касательно этого предмета, суть именно его преподаватели?

Менон. Нет, клянусь Зевсом.

Сократ. Если же ни софисты, ни даже хорошие и добрые люди не могут быть преподавателями этого дела, то видно — и никто другой?

Менон. Кажется, никто.

Сократ. А если уж нет учителей, то нет и учеников?

Менон. Выходит так, как ты говоришь.

Сократ. Значит, мы согласились, что тот предмет, в отношении к которому нет ни учителей ни учеников, не может быть изучим?

Менон. Согласились.

Сократ. А для добродетели нигде не открывается учителей?

Менон. Так.

Сократ. Если же нет учителей, то нет и учеников?

Менон. Явно.

Сократ. Следовательно, добродетель неизучима?

Менон. Невероятно, хотя наши исследования и правильны. Я все еще удивляюсь, Сократ, как бы и быть когда-нибудь добрым людям, или, каким бы образом сделаться добрыми тем, которые сделались.

Сократ. Оба мы, Менон, должно быть, люди плохие. Видно, тебя Горгий, а меня Продик, не довольно научили. Итак, нам нужно обратить внимание и исследовать самим, может ли кто сделать нас лучшими каким-нибудь одним образом. Говорю это, имея в виду прежний вопрос. Как смешно утаилось от нас, что у человека, под руководством не одного знания,

совершаются дела справедливые и добрые! Если же не допустим, что, кроме знания, для этой цели необходимо и другое кое-что; то, может быть, и не поймем, каким образом люди делаются добрыми.

Менон. Как это говоришь ты, Сократ?

Сократ. Вот как: мы ведь правильно согласились, что люди добрые должны приносить пользу; это-то иначе и быть не может. Не правда ли?

Менон. Да.

Сократ. И что они будут приносить пользу, когда станут правильно вести свои дела: ведь и это мы, кажется, хорошо допустили?

Менон. Да.

Сократ. А что правильно вести свои дела нельзя тому, кто неразумен, — на это мы, как будто неправильно согласились.

Менон. Но что выражаешь ты словом «правильно»?

Сократ. Я скажу тебе. Если бы кто-нибудь, зная дорогу в Лариссу, или куда угодно в иное место, сам шел и других вел по ней; то правильно и хорошо вел бы?

Менон. Конечно.

Сократ. Но что, если бы кто-нибудь имел хоть и правильное мнение об этой дороге, однакож сам еще не ходил по ней и не знает ее: — не могло ли бы быть правильным и его водительство?

Менон. Конечно могло бы.

Сократ. Значит, пока он имеет правильное мнение о том предмете, о котором у другого есть знание; дотоле, обладая истинным мнением, а не разумностью, будет руководствовать не хуже, чем разумный.

Менон. Конечно не хуже.

Сократ. Следовательно, истинное мнение для правильности дела есть руководитель не хуже разумности. Так вот это-то пропустили мы при исследовании вопроса, какова добродетель. По нашим словам, одна разумность должна была руководствовать к правильной деятельности; а тут нужно и истинное мнение.

Менон. Верно.

Сократ. Поэтому правильное мнение не менее полезно, как и знание.

Менон. По крайней мере столько полезно, Сократ, что обладающий знанием всегда может достигнуть цели, а имеющий правильное мнение иногда достигает ее, иногда нет.

Сократ. Как ты говоришь? Чтобы тот, кто всегда имеет правильное мнение, не всегда достигал цели, пока думает правильно?

Менон. С тобою, кажется, необходимо согласиться: но когда это так, то я удивляюсь, Сократ, почему знание ценится гораздо выше правильного мнения, и чем одно из них отлично от другого.

Сократ. А знаешь ли, почему ты удивляешься, или сказать тебе это?

Менон. Конечно скажи.

Сократ. Потому, что не обратил внимания на Дедаловы статуи. Да у вас, может быть, и нет их.

Менон. К чему же ты говоришь это?

Сократ. К тому, что и они, пока не связаны, бегут и убегают, а связанные, стоят неподвижно.

Менон. Так что ж?

Сократ. Приобрести развязанное произведение Дедала немного значит, равно как и приобрести беглого человека; потому что он не остается на одном месте: напротив связанное — дорого; такие произведения прекрасны. На что же я мечу своими словами? На истинные мнения; ибо и истинные мнения — прекрасное дело, и производят все доброе, пока бывают постоянны. Но они не хотят долго оставаться неизменяемыми; они

убегают из человеческой души и потому неценны, пока кто-нибудь не свяжет их размышлением о причине. А это, любезный Менон, и есть припоминание, — в чем мы прежде согласились. Когда же истинные мнения бывают связаны; тогда они сперва становятся знаниями, а потом упрочиваются. От этого-то знание и ценнее правильного мнения; узами-то и различается первое от последнего.

Менон. Да, клянусь, Зевсом, Сократ; действительно походит на что-то такое.

Сократ. Впрочем, я и выдаю это не за известное, а за похожее. Что же касается до различия между правильным мнением и знанием; то оно, думаю, уже не есть нечто похожее: но если бы я приписал себе какие-нибудь знания, — а приписал бы их себе немного, — то упомянутое было бы одним из тех, которые имею.

Менон. Да и правильно говоришь, Сократ.

Сократ. Что ж? А то неправильно, что истинное мнение, управляя совершением каждого дела, управляет не хуже знания?

Менон. Кажется, и то верно.

Сократ. Значит, правильное мнение, если оно не хуже знания, и в деятельности будет не менее полезно; значит, и человек, обладающий правильным мнением, не хуже того, кто обладает знанием.

Менон. Так.

Сократ. Между тем мы согласились, что добрый человек полезен нам.

Менон. Да.

Сократ. А так как добрые люди, если они есть, должны быть полезны городам не только своим знанием, но и правильным мнением, и оба эти средства — знание и истинное мнение, и не даются людям природою, и не приобретаются.... Или ты думаешь, что какое-нибудь из них получается от природы?

Менон. Не думаю.

Сократ. А если они — не от природы; то и доброе — не от природы.

Менон. Разумеется.

Сократ. Когда же не от природы, то вот мы и рассматривали, изучимо ли это.

Менон. Да.

Сократ. И не показалось ли нам, что добродетели можно бы учиться, как скоро она была бы разумностью?

Менон. Показалось.

Сократ. А если бы добродетель была разумностью, то ей можно было бы учиться?

Менон. Конечно.

Сократ. И если бы, в отношении к ней, действительно существовали учителя, то она считалась бы изучимой, а — не существовали, — оставалась бы неизучимой?

Менон. Так.

Сократ. Но мы согласились, что в отношении к ней нет учителей?

Менон. Так.

Сократ. Следовательно, согласились и в том, что она и неизучима, и не есть разумность?

Менон. Конечно.

Сократ. Однакож мы допустили, что она все-таки есть добро?

Менон. Да.

Сократ. А полезным и добрым называется то, что правильно руководствует?

Менон. Конечно.

Сократ. Собственно же правильными руководителями признаны толь-

ко два: истинное мнение и знание; и кто обладает ими, тот руководствуется правильно. Ведь происходящее случайно, зависит не от человеческого руководства: а то, посредством чего сам человек делается руководителем к правильному, есть истинное мнение и знание.

Менон. Мне кажется, так.

Сократ. Но как скоро добродетель не изучается, то она уже не бывает и знанием?

Менон. По-видимому, нет.

Сократ. Итак один из двух добрых и полезных руководителей развязан, то есть, знание не может руководствовать в делах политических.

Менон. Кажется, нет.

Сократ. Стало быть, такие люди, каков Фемистокл и подобные ему, недавно упомянутые Анитом, управляют городами не посредством какой-нибудь мудрости и не как мудрецы. Потому-то им и нельзя было сделать других такими, каковы были сами, так как они сделались такими не через знание.

Менон. Походит на то, что ты говоришь, Сократ.

Сократ. Если же не через знание, — то остается доброе мнение, пользуясь которым, политики правят городами и в отношении к разумности, ничем не отличаются от прорицателей и мужей богодвдохновенных, потому что и последние говорят много истинного, а не знают того, что говорят.

Менон. Должно быть, так.

Сократ. Поэтому не должно ли, Менон, называть этих мужей божественными, когда они, делая и говоря что-нибудь независимо от ума, производят много великого?

Менон. Конечно.

Сократ. Да, если мы справедливо называем божественными тех, о которых сейчас упомянули, то есть прорицателей, вещунов и людей с даром поэтическим; то не меньшее имеем право называть божественными и восторженными самых политиков, как скоро они, вдохновленные и движимые богом, совершают посредством слова много великих дел, хотя и не знают, что говорят.

Менон. Конечно.

Сократ. Ведь и женщины, Менон, добрых мужей именуют божественными; и лакедемоняне, когда хотят кого прославить добрым человеком, говорят: это — человек божественный.

Менон. И говорят-то, кажется, справедливо, Сократ; хоть Анит за такие слова, может быть, и сердится на тебя.

Сократ. Нужды нет; с ним мы еще поговорим, Менон. Теперь же — если во всем этом рассуждении наши исследования и речи были хороши; то добродетель и не получается от природы, и не приобретается учением, но дается божественным жребием, независимо от ума, — тому, кому дается, как скоро нет политика, который мог бы и другого сделать политиком. А когда бы он был, — между живыми можно бы считать его почти тем же, чем между мертвыми Гомер представляет Тиресия, говоря: «он мыслит» в преисподней, «а прочие тени летают». Таков-то был бы и этот человек, какова действительная вещь в сравнении с тенью, поскольку рассматривается добродетель.

Менон. По моему мнению, ты прекрасно говоришь, Сократ.

Сократ. Итак, Менон, из настоящих оснований вытекает, что добродетель дается божественным жребием тому, кому дается. Но ясно мы узнаем это тогда, когда, прежде чем исследуем образ дарования оной людям, решимся исследовать, что такое добродетель. Теперь мне уже пора кое-куда идти; а ты, в чем сам убедился, постарайся убедить и своего гостя Анита, чтобы он был покротче, если убедишь его, то сделаешь пользу и афинянам.

Гиппий Меньший, или О прекрасном

Разговаривающие лица:

ЕВДИК, СОКРАТ, ГИППИЙ

Евдик. Ты-то почему молчишь, мой Сократ, после столь внушительной речи Гиппия, не присоединяясь к нашим похвалам и ничего не опровергая, если что-нибудь у него кажется тебе плохо сказанным? Да ведь и остались здесь все свои люди, посвящающие досуг усердным занятиям философией.

Сократ. В самом деле, Евдик, я с радостью расспросил бы Гиппия о многом из того, что он сейчас поведал нам о Гомере. Ведь и от твоего отца Апеманта я слыхивал, будто Гомерова «Илиада» — поэма более прекрасная, чем его «Одиссея», — настолько более прекрасная, насколько Ахилл доблестнее Одиссея: по словам Апеманта, одна из этих поэм сочинена в честь Одиссея, другая же — в честь Ахилла. И если только Гиппий к тому расположен, именно это я с удовольствием выспросил бы у него — кто из этих двух мужей кажется ему более доблестным, коль скоро он явил нам множество разнообразных соображений не только о Гомере, но и относительно ряда других поэтов.

Евдик. Ну уж ясно, что Гиппий не откажет тебе в ответе, если ты у него о чем-либо спросишь. Послушай, Гиппий, ты ведь ответишь, если Сократ задаст тебе свой вопрос? Не правда ли?

Гиппий. Было бы очень странно, Евдик, с моей стороны, если бы, прибывая всякий раз с родины, из Элиды, в Олимпию на всенародное празднество эллинов, я предоставлял себя в храме в распоряжение всякого, желающего послушать заготовленные мною образцы доказательств, и отвечал любому на его вопросы, а тут вдруг попытался бы ускользнуть от вопросов Сократа!

Сократ. Блажен ты, Гиппий, если каждую Олимпиаду прибываешь в святилище столь уверенным в расположении твоей души к мудрости! Я был бы удивлен, если бы кто-нибудь из атлетов входил туда столь же бесстрашно и с такой же уверенностью в готовности своего тела к борьбе, в какой ты, по твоим словам, пребываешь относительно своего разума.

Гиппий. Моя уверенность, Сократ, вполне обоснованна: с тех пор как я начал участвовать в олимпийских состязаниях, я никогда ни в чем не встречал никого мне равного.

Сократ. Выходит, Гиппий, что прекрасен этот дар мудрости — твоя слава — и для града элейцев и для твоих родителей! Однако что скажешь ты нам относительно Ахилла и Одиссея: который из них достойнее и в чем именно? Пока нас здесь было много и ты держал свою речь, я упустил сказанное тобою; я воздерживался от вопросов — и из-за присутствия огромной толпы, и чтобы не перебивать твою речь своими вопросами. Теперь же, поскольку нас мало, а наш Евдик побуждает меня к вопросам, ответь и разъясни нам получше, что говорил ты об этих двух мужах? Какое различение ты здесь проводишь?

Гиппий. Но, Сократ, я хочу еще яснее, чем раньше, изложить тебе свой взгляд и на них и на других мужей: я утверждаю, что Гомер изобразил самым доблестным мужем из стоявших под Троей Ахилла, самым мудрым — Нестора, а самым хитроумным — Одиссея.

Сократ. Поразительно, Гиппий! Но не будешь ли ты так добр не сме-

яться надо мной, коль я с трудом усвою сказанное и буду часто тебя переспрашивать? Прошу тебя, попытайся в своих ответах быть кротким и невзыскательным.

Гиппий. Позором было бы для меня, Сократ, если бы, обучая всему этому других и считая возможным брать за это деньги, я не проявил бы снисходительности к твоим вопросам и кротости в ответах.

Сократ. Ты прекрасно сказал. Когда ты утверждал, что Ахилл изображен самым доблестным, а Нестор — мудрейшим, мне казалось, я понимаю твои слова; но вот когда ты сказал, что поэт изобразил Одиссея как самого хитроумного, я, по правде сказать, совсем не понял, что ты имеешь в виду. Скажи же, чтобы я лучше все это постиг: разве у Гомера Ахилл не представлен хитроумным?

Гиппий. Отнюдь, Сократ. Напротив, он изображен честнейшим простаком, особенно в «Мольбах», где, изображая их беседующими друг с другом, Гомер заставляет Ахилла сказать Одиссею:

Сын богоравный Лаэрта, Улисс хитроумный и ловкий!
Должен на речи твои прямым я отказом ответить, —
Что я мыслю, скажу, и что совершить полагаю;
Ибо не менее врат Аида мне тот ненавистен,
Кто на сердце таит одно, говорит же другое.
Сам я лишь то возвещу, чему неминуемо сбыться[1].

Эти слова раскрывают характер каждого из мужей, а именно правдивость Ахилла и его прямоту, а с другой стороны, многоликость и лживость Одиссея. Ведь, по Гомеру, эти слова Ахилла направлены против Одиссея.

Сократ. Вот теперь, Гиппий, я, кажется, понимаю, что ты говоришь: ясно, что многоликого ты почитаешь лживым.

Гиппий. Именно так, Сократ. Как раз таким изобразил Одиссея Гомер всюду — и в «Илиаде», и в «Одиссее».

Сократ. Значит, Гомеру, видимо, представляется, что один кто-то бывает правдивым, другой же — лживым, а не так, чтобы один и тот же человек был и правдив и лжив.

Гиппий. Как же иначе, Сократ?

Сократ. А твое собственное мнение, Гиппий, такое же?

Гиппий. Безусловно. Было бы странно, если бы оно оказалось иным.

Сократ. Пожалуй, оставим в покое Гомера: теперь уже невозможно его допросить, чтó именно он разумел, сочиняя эти стихи. Но поскольку, как видно, ты становишься сам ответчиком и тебе кажется, что ты единодушен с Гомером, то и говори сразу и за Гомера и за себя.

Гиппий. Пусть будет так; спрашивай что хочешь, только покороче.

Сократ. Как, по-твоему, лжецы не способны к действию — подобно больным — или они все же на что-то способны?

Гиппий. Я считаю их даже очень способными и весьма на многое, особенно же на обман людей.

Сократ. Значит, по-твоему, они очень способны, а также и хитроумны, или ты это мыслишь иначе?

Гиппий. Именно так.

Сократ. А хитроумные они обманщики по тупости и неразумию или же благодаря изворотливости и разуму?

Гиппий. Безусловно, благодаря изворотливости и разуму.

Сократ. Итак, похоже, что они умны.

---

[1] Пер. Вл. Соловьева.

Гиппий. Клянусь Зевсом, даже слишком.

Сократ. А будучи умными, они знают, что делают, или не ведают?

Гиппий. Весьма даже ведают, потому и злоумышляют.

Сократ. А зная то, что они знают, невежды они или мудрые?

Гиппий. Они мудры в таких вот вещах — в обманах.

Сократ. Постой. Давай припомним, что ты сказал: ты признаешь, что лжецы — люди способные, и умные, и знающие, и мудрые в своей лжи?

Гиппий. Да, признаю.

Сократ. А правдивые люди и лживые отличаются друг от друга и во всем друг другу противоположны?

Гиппий. Да, таково мое мнение.

Сократ. Послушай же: лжецы, согласно твоему утверждению, относятся к людям способным и мудрым

Гиппий. Несомненно.

Сократ. А когда ты утверждаешь, что лжецы способны и мудры в одном и том же, ты разумеешь, что они способны лгать, когда им угодно (относительно того, в чем они лгут), или что они не способны на то, в чем они лгут?

Гиппий. Я утверждаю, что они на это способны.

Сократ. Итак, если это обобщить, можно сказать, что лжецы — люди способные и мудрые в лжи.

Гиппий. Да.

Сократ. А человек невежественный и неспособный лгать, значит, не будет лжецом?

Гиппий. Конечно же.

Сократ. Следовательно, способный человек — это каждый, кто может делать то, что ему угодно, если это ему угодно? Я не говорю об избавлении себя от болезни или о других подобных вещах, но о том, что ты, например, способен, когда захочешь, написать мое имя. Разве не такого рода людей называешь ты способными?

Гиппий. Да, таких.

Сократ. Скажи же мне, Гиппий, разве ты не опытен в вычислениях и искусстве счета?

Гиппий. И даже очень опытен, Сократ.

Сократ. Значит, если кто спросит тебя, сколько будет трижды семьсот, ты, если пожелаешь, быстрее и лучше всех дашь правильный ответ?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Потому, следовательно, что ты в этом деле самый способный и мудрый?

Гиппий. Да.

Сократ. Ты только самый мудрый и способный или и наиболее достойный человек в том, в чем ты способнейший и мудрейший, — в искусстве счета?

Гиппий. Конечно же, Сократ, и наиболее достойный.

Сократ. Значит, именно тебе легче всех промолвить истину в этом деле? Ведь так?

Гиппий. Я полагаю, да.

Сократ. Ну а как же относительно лжи в том же самом деле? Ответь мне, как и раньше, Гиппий, честно и откровенно: если кто спросил бы тебя, сколько будет трижды семьсот, а ты пожелал бы лгать и ни за что не отвечать правду, ты ли солгал бы лучше других и продолжал бы постоянно лгать насчет этого, если желал бы лгать и ни в коем случае не отвечать правду, или же невежда в искусстве счета сумел бы солгать лучше тебя, намеренно лгущего? И не выйдет ли случайно, что часто невежда, желая солгать, невольно выскажет истину благодаря своему невежеству, — ты же, мудрец, собираясь лгать, всегда будешь лгать на один манер?

Гиппий. Да, получится так, как ты говоришь.

Сократ. Ну а лжец является лжецом во всем прочем, кроме числа, и не лжет, когда он ведет подсчет?

Гиппий. Нет, клянусь Зевсом, лжет и в подсчете.

Сократ. Значит, мы допустим, Гиппий, что бывает лжец и в деле подсчета чисел?

Гиппий. Да, это так.

Сократ. Но кто же это будет такой? Коль скоро он хочет явиться лжецом, не должна ли ему по необходимости быть присуща и способность лгать, как ты это недавно признал? Если ты припоминаешь, согласно твоим же словам, человек, не способный лгать, вроде бы и не может оказаться лжецом.

Гиппий. Да, припоминаю, я так сказал.

Сократ. А разве не оказался ты недавно самым способным на ложь при подсчетах?

Гиппий. Да, сказал я также и это.

Сократ. Но, следовательно, ты и больше других способен говорить правду при вычислениях?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Значит, один и тот же человек способен лгать и говорить правду при вычислениях? И таким человеком является тот, кто силен в подсчетах — знаток этого дела.

Гиппий. Да.

Сократ. Так кто же иной, Гиппий, оказывается лжецом при подсчетах, если не тот, кто в этом достоин и силен? Он же является и способным, и он же — правдивым.

Гиппий. Это очевидно.

Сократ. Вот ты и видишь, что правдивый человек и лжец — это в деле вычисления одно и то же, и первый из них ничуть не лучше второго. Ведь это один и тот же человек, и нет тут такой противоположности, как ты думал недавно.

Гиппий. В этом деле, как видно, нет.

Сократ. Хочешь, рассмотрим это для дел и иного рода?

Гиппий. Что ж, если тебе угодно.

Сократ. Ведь ты, конечно, сведущ и в геометрии?

Гиппий. Да, разумеется.

Сократ. Ну что ж, не так ли все обстоит и в геометрии? Разве не один и тот же человек способнее всех и на ложь и на правду относительно чертежей, а именно знаток геометрии?

Гиппий. Да, это так.

Сократ. А достойным человеком в этом деле является он или кто-то другой?

Гиппий. Нет, именно он.

Сократ. Следовательно, достойный и мудрый геометр — способнейший из всех и на ложь и на правду? И уж если кто лжет относительно чертежей, это ведь будет он — тот, кто является достойным геометром? Ведь он же способен, а плохой геометр не способен лгать, а кто не способен лгать, тот не окажется лжецом, как мы уже согласились.

Гиппий. Это правда.

Сократ. Давай же рассмотрим и третьего знатока — астронома: ведь в этом искусстве ты считаешь себя еще более сведущим, чем в двух предыдущих, не так ли, Гиппий?

Гиппий. Да.

Сократ. Значит, и в астрономии дело обстоит таким же образом, как и там?

Гиппий. Похоже, что так.

Сократ. И в астрономии, следовательно, если кто вообще лжив, он-то и

будет хорошим лжецом как знаток астрономии, раз он способен лгать; не способный же — не сможет: ведь он невежда.

Гиппий. Это очевидно.

Сократ. Значит, и в области астрономии правдивый человек и лжец будет одним и тем же.

Гиппий. Очевидно, да.

Сократ. Так вот, Гиппий, рассмотри таким же образом, без обиняков, все науки и убедись в том, что ни в одной из них дело не обстоит иначе. Ты ведь вообще мудрейший из всех людей в большей части искусств: слыхал я однажды, как ты рассыпался у лавок на площади, похваляясь своей достойной зависти многомудростью. Ты говорил, что, когда однажды прибыл в Олимпию, все твое тело было украшено изделиями твоих собственных рук, и прежде всего начал ты с перстня, сказав, что это вещь твоей работы, поскольку ты владеешь искусством резьбы по камню; и другая печатка оказалась твоим изделием, а также скребок и флакончик для масла — будто ты сработал их сам; потом ты сказал, что свои сандалии на ремнях ты собственноручно вырезал из кожи, а также скроил свой плащ и короткий хитон. Но что уж всем показалось весьма необычным и знаком высокой мудрости, так это твое заявление, будто ты сам сплел свой поясок для хитона, хотя такие пояса обычно носят богатые персы. Вдобавок ты заявил, что принес с собою поэмы, эпические стихи, трагедии и дифирамбы и много нестихотворных, на разнообразный лад сочиненных речей. И по части тех искусств, о которых я только что говорил, ты явился превосходящим всех остальных своим знанием, да и самым искусным в науке о ритмах и гармониях, а также в правописании; и то же самое во многих других искусствах, насколько могу я припомнить... Да! Я совсем было позабыл о твоей преискусной памяти: ты ведь считаешь себя в этом самым блистательным из людей. Возможно, я забыл и о многом другом. Однако я повторяю: попробуй, бросив взгляд на свои собственные искусства — их ведь немало, — а также на умения других людей, сказать мне, найдешь ли ты, исходя из того, в чем мы с тобой согласились, хоть одно, где бы правдивый человек и лжец подвизались отдельно друг от друга и не были бы одним и тем же лицом? Ищи это в любом виде мудрости, хитрости или как тебе это еще будет угодно назвать — не найдешь, мой друг! Ведь этого не бывает. А коли найдешь, скажи сам.

Гиппий. Да нет, Сократ, сейчас не найдусь, что сказать.

Сократ. Ну так не найдешься и впредь, как я полагаю. Если я прав, припомни, Гиппий, чтó вытекает из нашего рассуждения.

Гиппий. Не очень-то я могу уразуметь, Сократ, о чем ты толкуешь.

Сократ. Быть может, именно сейчас ты забыл о своей изобретательной памяти: видно, ты считаешь, что это здесь неуместно. Но я напомню тебе: ты же знаешь, что ты сказал об Ахилле, будто он правдив, об Одиссее же, что он лжив и многолик.

Гиппий. Да.

Сократ. Теперь же, как ты сам чувствуешь, выявилось, что правдивый и лжец — это одно и то же лицо, так что если Одиссей был лжецом, то он же и выходит правдивым, а если Ахилл был правдивым, то он же оказывается лжецом, и эти мужи не различны между собой и не противоположны друг другу, но одинаковы.

Гиппий. Ну, Сократ, вечно ты сплетаешь какие-то странные рассуждения и, выбирая в них самое трудное, цепляешься к мелочам, а не опровергаешь в целом положение, о котором идет речь. Вот и сейчас, если желаешь, я приведу тебе достаточно веское доказательство, подкрепленное множеством доводов, в пользу того, что Гомер изобразил Ахилла как человека лучшего, чем Одиссей: он не умеет лгать, Одиссей же — хитер, без конца лжет и как человек гораздо хуже, чем Ахилл. Если же хочешь, противопоставь

свою речь моей и докажи, что Одиссей более достойный человек, чем Ахилл; тогда все вокруг скорее поймут, кто из нас двоих красноречивей.

Сократ. Гиппий, я ведь не сражаюсь с тобой и не оспариваю того, что ты мудрее меня; но по всегдашней своей привычке я, когда кто что-либо говорит, стараюсь вдуматься в это, особенно если говорящий кажется мне мудрецом; стремясь понять, что он говорит, я исследую, пересматриваю и сопоставляю его слова с целью познания. Если же говорящий кажется мне невеждой, я не переспрашиваю его, и нет мне дела до того, что он говорит. Из этого ты поймешь, каких людей я считаю мудрыми. Ты увидишь, что я бываю очень дотошен в отношении речей подобного человека и выспрашиваю его, чтобы извлечь таким образом полезное знание. Вот и теперь, слушая тебя, я подумал насчет прочтенных тобою недавно стихов, которые должны были показать, что Ахилл порицает Одиссея как пустого бахвала (если только ты верно это толкуешь): странно, но мне кажется, что как раз изворотливый Одиссей всегда правдив, Ахилл же изворотлив — в твоем понимании: ведь именно он лжет. Произнеся сперва те слова, которые ты недавно привел:

Ибо не менее врат Аида мне тот ненавистен,
Кто на сердце таит одно, говорит же другое[1],

он немного погодя заявляет, что Одиссею и Агамемнону его не убедить и что он не намерен оставаться у Трои, но

Завтра, принесши Зевесу и всем небожителям жертвы,
Я корабли нагружу и спущу их на волны морские.
Если желаешь и если до этого есть тебе дело,
Рано с зарей ты увидишь, как рыбным они Геллеспонтом
Вдаль по волнам побегут под ударами сильными весел.
Если счастливое плаванье даст мне земли колебатель,
В третий уж день я прибуду в мою плодородную Фтию[2].

А еще раньше, браня Агамемнона, он говорил:

Еду теперь же во Фтию! Гораздо приятней вернуться
На кораблях изогнутых домой. Посрамленный тобою
Не собираюсь тебе умножать здесь богатств и запасов![3].

И, сказав это в первый раз перед лицом всего войска, а затем в кругу своих друзей, он, как это становится ясным, не делает никаких приготовлений к отплытию домой и даже попыток спустить корабли на воду, выразив тем самым великолепнейшее пренебрежение к необходимости говорить правду. Так вот, Гиппий, я с самого начала спрашивал тебя, потому что недоумевал, который из этих двух мужей изображен у поэта достойнейшим, и считал, что оба они в высшей степени достойные люди и трудно различить, кто из них лучше в правде и лжи и в любой способности: ведь оба они во всем этом чрезвычайно между собою сходны.

Гиппий. Твой взгляд неверен, Сократ: ведь Ахилл лжет, как это очевидно, не умышленно, но невольно; он вынужден остаться из-за бедственного положения своего войска, чтобы ему помочь. Одиссей же лжет добровольно и с умыслом.

Сократ. Ты вводишь меня в заблуждение, Гиппий, беря тем самым пример с Одиссея.

Гиппий. Вот уж нет, Сократ; скажи, в чем и ради чего я тебя обманываю?

---

[1] Пер. Вл. Соловьева.
[2] Пер. В.В. Вересаева.
[3] Пер. В.В. Вересаева.

Сократ. В том, что уверяешь, будто Ахилл лжет без умысла — это он-то, завзятый обманщик, столь нацеленный на похвальбу (как его изобразил Гомер), что оказывается гораздо более ловким, чем Одиссей, от которого он легко утаивает свое хвастовство; он осмеливается прямо противоречить самому себе, а Одиссею это и невдомек. По крайней мере слова Одиссея, обращенные к Ахиллу, ничем не выдают понимания Ахилловой лжи.

Гиппий. Что ты имеешь в виду, Сократ?

Сократ. Разве тебе не известно, что после разговора с Одиссеем, когда он уверял, что намерен отплыть на заре, Аяксу он сообщает совсем другое, вовсе не подтверждая, что собирается отплывать?

Гиппий. В каком это месте?

Сократ. А там, где он говорит:

Думать начну я о битве кровавой, скажите, не раньше,
Чем крепкодушным Приамом рожденный божественный Гектор
К нашему стану придет и к черным судам мирмидонским,
Смерть аргивянам неся и огнем корабли истребляя.
Здесь же, у ставки моей, пред моим кораблем чернобоким,
Думаю, Гектор от боя удержится, как ни желал бы[1].

Так неужели же ты, Гиппий, считаешь сына Фетиды и воспитанника премудрого Хирона настолько лишенным памяти, что, лишь недавно жестоко выбранив лицемеров, он теперь Одиссею говорит, будто намерен отплыть, Аяксу же — что он остается, и все это — словно без умысла и вовсе не потому, что он считает Одиссея простаком, а себя — далеко превосходящим его во всех этих штуках, в кознях и лжи?

Гиппий. Нет, Сократ, я так не думаю: здесь, переубежденный, он простодушно говорит Аяксу не совсем то, что до того говорил Одиссею. А вот Одиссей и правду и ложь произносит всегда с умыслом.

Сократ. Выходит, Одиссей — человек более достойный, чем Ахилл.

Гиппий. Ну уж нет, Сократ, отнюдь.

Сократ. Как же так? Разве не выяснилось недавно, что добровольно лгущие лучше, чем обманывающие невольно?

Гиппий. Но каким же образом, Сократ, добровольные нечестивцы, злоумышленники и преступники могут быть достойнее невольных? Ведь этим последним оказывается обычно большое снисхождение, коль скоро они учинят какое-то зло — несправедливость или ложь — по неведению? Да и законы куда более суровые существуют для сознательных преступников и лжецов, чем для невольных.

Сократ. Вот видишь, Гиппий, я говорю правду, когда утверждаю, что бываю очень назойлив, расспрашивая мудрецов. Это, смею сказать, единственное мое достоинство, ведь прочие мои качества ничего не стоят. По существу вопроса я обычно колеблюсь, не зная, как оно обстоит на самом деле. Об этом достаточно свидетельствует то, что когда я оказываюсь лицом к лицу с кем-либо из вас, прославленных мудростью, свидетели которой — все эллины, то кажется, будто я круглый неуч: ведь я решительно ни в чем с вами, скажем прямо, не соглашаюсь, а какое может быть более сильное доказательство невежества, чем расходиться в мнениях с мудрыми мужами? Но есть у меня и чудесное преимущество, которое меня выручает: я не стыжусь учиться, я выспрашиваю и выведываю и питаю великую благодарность к тому, кто мне отвечает, и никто не бывает у меня этой благодарностью обойден. Вдобавок я никогда не отрицал, что был чему-то научен, и не делал вид,

[1] Пер. В.В. Вересаева.

будто это мое собственное изобретение; наоборот, я всегда прославляю своего учителя как мудреца и объявляю во всеуслышание, чему я от него научился. Вот и сейчас я не согласен с тем, что ты утверждаешь, и весьма сильно расхожусь с тобою во мнении. Я отлично понимаю, что дело тут во мне самом, ибо я таков, каков я есть, говорю это без всяких преувеличений. Ведь мое представление, Гиппий, прямо противоположно твоему: те, кто вредят людям, чинят несправедливость, лгут, обманывают и совершают проступки по своей воле, а не без умысла, — люди более достойные, чем те, кто все это совершает невольно. Правда, иногда у меня возникает противоположное мнение и я блуждаю вокруг да около, видимо, по неведению, но вот сейчас на меня сошло как бы наитие и мне представляется, что люди, добровольно совершающие какие-либо проступки, лучше, чем те, кто вершат их невольно. Виню же я в этом своем состоянии наши прежние рассуждения, из-за которых мне теперь кажется, что люди, совершающие все это невольно, хуже тех, кто действуют добровольно. Так уж будь столь любезен и не откажи исцелить мою душу; ибо, искоренив невежество моей души, ты сотворишь мне гораздо большее благо, чем если бы ты излечил болезнь моего тела. Но если ты собираешься произнести длинную речь, предупреждаю тебя — ты меня не исцелишь, ибо я за нею не услежу; если же ты, как перед этим, захочешь отвечать на мои вопросы, ты великую принесешь мне пользу, себе же, я полагаю, не повредишь. Честно говоря, должен я обратиться и к тебе, сын Апеманта: ведь это ты подвигнул меня на беседу с Гиппием; и теперь, если Гиппий не пожелает мне отвечать, заступись перед ним за меня.

Евдик. Но, Сократ, я думаю, что Гиппий не нуждается в нашей просьбе: ведь его прежние слова не имели такого смысла, наоборот, он заявил, что не собирается уклоняться от чьих бы то ни было вопросов. Послушай, Гиппий! Разве не так ты сказал?

Гиппий. Да, именно так. Но, Евдик, ведь Сократ всегда мутит воду при рассуждениях вроде какого-то злоумышленника.

Сократ. Достойнейший Гиппий! Я делаю это без умысла — ведь тогда бы я был мудр и искусен по смыслу твоих утверждений — и невольно, так что будь ко мне снисходителен: ведь ты говоришь, что к невольному злоумышленнику надо иметь снисхождение.

Евдик. Да, ни в коем случае не поступай иначе, Гиппий, но и ради нас и ради подтверждения своих прежних слов отвечай на вопросы Сократа.

Гиппий. Я и буду отвечать, раз ты просишь. Спрашивай же, что тебе угодно.

Сократ. Я горячо желаю, Гиппий, рассмотреть то, что было сейчас сказано: кто достойнее — те, кто совершают проступки добровольно или невольно? И я думаю, что к этому рассмотрению правильнее всего приступить так... Отвечай же: называешь ли ты какого-либо бегуна хорошим?

Гиппий. Да, конечно.

Сократ. Или же скверным?

Гиппий. Да.

Сократ. Значит, бегущий хорошо — хороший бегун, а бегущий плохо — плохой?

Гиппий. Да.

Сократ. И значит, бегущий медленно бежит плохо, а бегущий быстро — хорошо?

Гиппий. Да.

Сократ. Следовательно, в беге и в умении бегать быстрота — это благо, а медлительность — зло?

Гиппий. Как же иначе?

Сократ. Так лучшим бегуном будет тот, кто бежит медленно с умыслом или невольно?

Гиппий. Тот, кто с умыслом.

Сократ. А разве бежать не значит что-то делать?

Гиппий. Конечно, значит.

Сократ. А если делать, то и совершать?

Гиппий. Да.

Сократ. Следовательно, тот, кто скверно бежит, совершает в беге дурное и постыдное дело?

Гиппий. Конечно, дурное. Как же иначе?

Сократ. А тот, кто бежит медленно, бежит скверно?

Гиппий. Да.

Сократ. Значит, хороший бегун совершает это скверное и постыдное дело добровольно, а дурной — невольно?

Гиппий. Похоже, что так.

Сократ. Следовательно, в беге хуже тот, кто совершает скверное дело невольно, чем тот, кто вершит его добровольно?

Гиппий. В беге — да.

Сократ. А как же в борьбе? Кто будет лучший борец: тот, кто падает с умыслом, или тот, кто невольно?

Гиппий. Похоже, тот, кто с умыслом.

Сократ. А что в борьбе хуже и постыднее — упасть или повергнуть противника?

Гиппий. Упасть.

Сократ. И в борьбе, следовательно, тот, кто добровольно совершает дурное и постыдное дело, является лучшим борцом, чем тот, кто это вершит невольно.

Гиппий. Похоже, что так.

Сократ. А как же в любом другом телесном занятии? Разве тот, кто крепче телом, не может выполнять оба дела — дело сильного и дело слабого, то, что постыдно, и то, что прекрасно? И когда совершается что-то постыдное для тела, тот, кто покрепче телом, совершает это добровольно, а тот, кто хил, — невольно?

Гиппий. Как будто и в отношении силы дело обстоит таким образом.

Сократ. Ну а насчет благообразия как обстоит дело, Гиппий? Разве не так, что более красивому телу свойственно добровольно принимать постыдные и безобразные обличья, более же безобразному — невольно? Или ты думаешь иначе?

Гиппий. Нет, именно так.

Сократ. Следовательно, умышленное безобразие следует приписать достоинству тела, а невольное — его пороку?

Гиппий. Это очевидно.

Сократ. А что ты скажешь относительно голоса? Какой голос ты назовешь лучшим — фальшивящий умышленно или невольно?

Гиппий. Умышленно.

Сократ. А более негодным — тот, что фальшивит невольно?

Гиппий. Да.

Сократ. Ну а что бы ты предпочел иметь — хорошее или негодное?

Гиппий. Хорошее.

Сократ. Так ты предпочел бы иметь ноги, хромающие нарочно или же поневоле?

Гиппий. Нарочно.

Сократ. А хромота — разве это не безобразный порок?

Гиппий. Да.

Сократ. Пойдем дальше: подслеповатость — разве это не порок глаз?

Гиппий. Да.

Сократ. Какие же ты предпочел бы иметь и какими пользоваться глазами — теми, что умышленно щурятся и косят или же невольно?

Гиппий. Теми, что умышленно.

Сократ. Значит, ты считаешь лучшим для себя добровольно совершаемое зло, а не то, что вершится невольно?

Гиппий. Да, если это зло такого рода.

Сократ. Но разве все органы чувств — уши, ноздри, рот и другие — не подчинены одному и тому же определению, гласящему, что те из них, кои невольно вершат зло, нежелательны, ибо они порочны, те же, что вершат его добровольно, желанны, ибо они добротны?

Гиппий. Мне кажется, это так.

Сократ. Ну а какими орудиями лучше действовать — теми, с помощью которых можно добровольно действовать дурно, или теми, которые толкают на дурное поневоле? Например, какое кормило лучше — то, которым приходится дурно править поневоле, или то, с помощью которого неверное направление избирается добровольно?

Гиппий. То, с помощью которого это делается добровольно.

Сократ. И разве не так же точно обстоит дело с луком и лирой, с флейтами и со всем остальным?

Гиппий. Ты говоришь правду.

Сократ. Ну а что касается норова лошади — будет ли он лучше, если кто из-за него станет скверно наездничать добровольно или же поневоле?

Гиппий. Если добровольно.

Сократ. Значит, такой норов лошади лучше.

Гиппий. Да.

Сократ. Значит, с лошадью менее норовистой ты дела, зависящие от ее норова, будешь добровольно совершать дурно, а с лошадью более норовистой — поневоле?

Гиппий. Конечно же.

Сократ. Не так же ли обстоит дело и с нравом собак и всех прочих животных?

Гиппий. Так.

Сократ. Ну а у человека — например, у стрелка — какая душа кажется тебе достойнее — та, что добровольно не попадает в цель, или та, что невольно?

Гиппий. Та, что не попадает в цель добровольно.

Сократ. Значит, такая душа лучше в стрелковом деле?

Гиппий. Да.

Сократ. А душа, промахивающаяся невольно, хуже той, что делает это добровольно?

Гиппий. В стрелковом деле — да.

Сократ. А во врачебном? Разве душа, добровольно причиняющая телу зло, не более сведуща в искусстве врачевания?

Гиппий. Да, более.

Сократ. Значит, такая душа более искусна, чем та, что не сведуща?

Гиппий. Да, более искусна.

Сократ. Ну а если душа весьма искушена в игре на кифаре и флейте и во всех других искусствах и науках, то разве та, что искушена в них больше, не добровольно погрешает в этом, совершая дурное и постыдное, а та, что менее искушена, разве не совершает это невольно?

Гиппий. Очевидно.

Сократ. Итак, мы бы, конечно, предпочли, чтобы рабы наши имели души, добровольно погрешающие и вершащие зло, а не невольно, ибо души эти более искушены в подобных делах.

Гиппий. Да.

Сократ. Что же, а собственную свою душу разве не желали бы мы иметь самую лучшую?

Гиппий. Да.

Сократ. И значит, лучше будет, если она добровольно будет совершать зло и погрешать, а не невольно?

Гиппий. Однако чуднó бы это было, Сократ, если бы добровольные злодеи оказались лучшими людьми, чем невольные.

Сократ. Но это вытекает из сказанного.

Гиппий. По-моему, это неверно.

Сократ. А я думаю, Гиппий, что и тебе это кажется верным. Ответь же мне снова: справедливость не есть ли некая способность или знание или то и другое вместе? Ведь необходимо, чтобы она была чем-то таким?

Гиппий. Да.

Сократ. А ведь если справедливость — это способность души, то более способная душа будет и более справедливой: такая душа, милейший, оказалась у нас достойнее.

Гиппий. Да, оказалась.

Сократ. Ну а если справедливость есть знание? Разве более мудрая душа — не более справедливая, а более невежественная — не менее справедливая?

Гиппий. Это так.

Сократ. Ну а если справедливость — и то и другое? Разве не так обстоит дело, что, обладая и знанием и способностью, душа бывает более справедливой, невежественная же душа — менее? Ведь это же неизбежно.

Гиппий. Да, очевидно.

Сократ. Так ведь душа более способная и мудрая оказывается лучшей и более способной совершать и то и другое — прекрасное и постыдное — в любом деле?

Гиппий. Да.

Сократ. Следовательно, когда она совершает нечто постыдное, она делает это добровольно, с помощью способности и искусства? А последние, по-видимому, присущи справедливости — оба или каждое порознь?

Гиппий. Похоже, что так.

Сократ. Ведь чинить несправедливость — значит поступать плохо, а не чинить ее — хорошо?

Гиппий. Да.

Сократ. Итак, более способная и достойная душа, когда она чинит несправедливость, чинит ее добровольно, а недостойная душа — невольно?

Гиппий. Это очевидно.

Сократ. И достойный человек — это тот, кто имеет достойную душу, скверный же человек имеет душу недостойную?

Гиппий. Да.

Сократ. Итак, достойному человеку свойственно чинить несправедливость добровольно, а недостойному — невольно, коль скоро достойный человек имеет достойную душу?

Гиппий. Да ведь он же ее имеет.

Сократ. Следовательно, Гиппий, тот, кто добровольно погрешает и чинит постыдную несправедливость — если только такой человек существует, — будет не кем иным, как человеком достойным.

Гиппий. Трудно мне, Сократ, согласиться с тобою в этом.

Сократ. Да я и сам с собой здесь не согласен, Гиппий, но все же это с необходимостью вытекает из нашего рассуждения. Однако, как я говорил раньше, я блуждаю в этом вопросе вокруг да около и никогда не имею одинакового мнения на этот счет. Правда, не удивительно, что я или другой какой-либо обычный человек здесь находится в заблуждении. Но уж если вы, мудрецы, станете тут блуждать, это и для нас ужасно, раз мы даже с вашей помощью не можем избавиться от ошибки.

Гиппий Большой, или О должном

Разговаривающие лица:

СОКРАТ И ГИППИЙ

Сократ. Прекрасный и мудрый Гиппий, как давно не видно было тебя у нас в Афинах!

Гиппий. Да недосуг, Сократ. Элея, когда нужно бывает вступить в сношения с которым-нибудь из городов, всегда обращается ко мне — первому из граждан и избирает меня посланником из соображений, что по таким делам, какие совершаются между всеми городами, я самый удовлетворительный судья и вестник. Посему часто ездил я послом и в другие города, да неоднократно, по весьма многим и важнейшим делам, и в Лакедемон. Так вот отчего, как ты спрашиваешь, я не посещаю в эти места.

Сократ. Таково-то, Гиппий, быть поистине добрым и совершенным мужем. Ты, и как частный человек, способен брать с юношей большие деньги и доставлять им еще больше пользы, чем сколько берешь денег; и опять, как человек общественный, способен благодетельствовать своему городу, к чему обязан всякий, кто намерен быть предметом не презрения, а уважения со стороны народа. Однакож Гиппий, чтó это за причина, что те древние, великие имена которых прославляются за мудрость, например Питтак, Виас и милетянин Фалес со своими последователями, а также позднейшие — до Анаксагора, если не все то многие из них, как видно, удерживались от дел гражданских?

Гиппий. Что иное, думаешь, Сократ, как не то, что они не могли и не способны были обнять умом то и другое, общее и частное.

Сократ. Так, ради Зевса, неужели скажем, что как прочие искусства возросли и древние художники перед нынешними оказываются плохими, так выросло и ваше искусство софистическое, и древние относительно мудрости плохи в сравнении с вами?

Гиппий. Да, выросло; ты говоришь весьма правильно.

Сократ. Стало быть, Гиппий, если бы теперь ожил и возвратился к нам Виас, то он возбудил бы в вас смех, подобно тому, как говорят скульпторы, что если бы теперь жил Дедал и то же работал, что прославило его имя, то был бы осмеян.

Гиппий. Это правда, Сократ; это так, как ты говоришь. Конечно, я и сам обыкновенно хвалю древних и до нас живших, хвалю их первых и больше, чем нынешних, но только опасаясь ненависти живущих и страшась гнева умерших.

Сократ. И ты, Гиппий, как мне кажется, хорошо-таки думаешь и рассуждаешь. Могу засвидетельствовать, что говоришь истину и что ваше искусство действительно так выросло, что с делами частными может совершать и общественные. Ведь и этот леонтинский софист, Горгий, приехал сюда из дома по делу общественному в качестве посланника, как человек самый способный исполнять общественные поручения леонтинян, а меж-

ду тем, приобретя в народе славу отличного говоруна, он и частно показывает себя в рассуждениях, учит юношей, и этим заработал и взял с города множество денег. Да если хочешь, и тот друг наш, Продик, нередко бывал у нас, как в другие времена, по делам общественным, так и в последнее время — недавно, по общественному же делу прибыл с Кеоса и очень понравился произнесенной им в совете речью, а потом, показывая себя также частно и уча юношей, нажил какие-то изумительно большие деньги. Из тех древних никто никогда не хотел в вознаграждение требовать денег, не хотел и показывать свою мудрость различным людям, так были они просты и не замечали, что деньги высоко ценятся! Из этих же каждый своей мудростью заработал денег больше, чем всякий другой художник каким-нибудь своим искусством, а Протагор — еще больше их.

Гиппий. И ты еще не знаешь, Сократ, ничего прекрасного в этом отношении. Ведь если бы ты знал, сколько денег заработал я, то удивился бы. Оставляю другое; скажу только, что, прибыв некогда в Сицилию, где тогда жил, славился и был старейшим Протагор, я, гораздо моложе его, в короткое время заработал намного больше ста пятидесяти мин, даже в одном маленьком местечке, Иникосе, нажил более ста мин. Прибыв домой и принеся это серебро, я отдал его отцу, и он, равно как другие граждане, удивились и были поражены. Так мое мнение таково, что я заработал денег больше, чем взятые вместе два каких тебе угодно софиста.

Сократ. Ты приводишь, Гиппий, в самом деле прекрасное и великое доказательство мудрости — и твоей, и нынешних людей, показывая, как они превосходят древних, ибо прежние, по твоим словам, находились в великом невежестве. Вот с Анаксагором случилось, говорят, противное тому, что с вами: получив себе в наследство много денег, он стал беззаботен и все потерял. Так-то неблагоразумно было софистическое его занятие! Подобное в этом роде рассказывают и о других древних. Итак, в этом ты представляешь, мне кажется, прекрасное доказательство мудрости нынешних сравнительно с прежними. Да и многие того же мнения. Мудрец должен быть мудрецом особенно для самого себя, а это, стало быть, можно определить так: чем больше кто выработал денег, тем больше тот пусть будет удовлетворителен в этом отношении. Но скажи мне вот что: какие города, в которых ты был, доставили тебе больше денег? Не явно ли, что Лакедемон, где бывал ты многократно?

Гиппий. О нет, клянусь Зевсом, Сократ.

Сократ. Что ты говоришь? Весьма мало?

Гиппий. Даже вовсе ничего и никогда.

Сократ. Ты рассказываешь чудеса и невероятности, Гиппий. Скажи же мне: твоя мудрость не была ли в состоянии людей, которые обращаются с ней и учатся, сделать лучшими в добродетели?

Гиппий. И очень, Сократ.

Сократ. Так видно, сицилийцы желают сделаться лучшими, а лакедемоняне — нет?

Гиппий. Без сомнения, и лакедемоняне, Сократ.

Сократ. Но не убегали ли они от твоей беседы по недостатку денег?

Гиппий. Ну нет; денег у них достаточно.

Сократ. Так что же бы это могло быть, что, желая (сделаться лучшими) и имея деньги, они, когда ты мог бы доставить им великую пользу, отпустили тебя не с полными карманами? Не то ли разве, что лакедемоняне в состоянии воспитать детей своих лучше, чем ты? Скажем ли так? Согласишься ли с этим?

Гиппий. Отнюдь нет.

Сократ. Ужели же ты не мог убедить юношей в Лакедемоне, что, обра-

щаясь с тобой, они больше успели бы в добродетели, чем обращаясь со своими? Или не в силах был уверить их отцов, что они, если сколько-нибудь заботятся о сыновьях, должны вверить их лучше тебе, чем печься самим? Ведь отцы, вероятно, не завидовали же своим детям, что последние сделаются лучше их.

Гиппий. Не думаю, чтобы завидовали.

Сократ. И Лакедемон ведь город благозаконный.

Гиппий. Как не благозаконный.

Сократ. А в благозаконных городах добродетель весьма уважается.

Гиппий. Конечно.

Сократ. И ты умеешь преподать ее другому лучше всех людей.

Гиппий. И очень, Сократ.

Сократ. Но кто умеет превосходно преподать верховую езду, тот из целой Эллады не в Фессалии ли особенно бывает ценим и берет большие деньги, равно как и в других странах, где этим занимаются?

Гиппий. Вероятно.

Сократ. А кто умеет преподать выше всего ценимые знания относительно добродетели, тот, если бы захотел, был бы особенно почтен и заработал бы больше денег не в Лакедемоне и не в другом городе, который между эллинскими городами славится благозаконием, а в Сицилии, думаешь, друг мой, и преимущественно в Иникосе? Этому ли должны мы верить, Гиппий? Ведь если прикажешь, надобно верить.

Гиппий. У лакедемонян непатриотично, Сократ, нарушать их законы и воспитывать сыновей против их обычаям.

Сократ. Что ты говоришь? У лакедемонян непатриотично соблюдать правильность, а патриотично — погрешать?

Гиппий. Я не сказал бы этого, Сократ.

Сократ. Правильно же поступали бы они, когда бы воспитывали юношей лучше, а не хуже?

Гиппий. Правда; но давать детям воспитание иностранное у них незаконно: а иначе знай, что если кто другой мог бы когда-нибудь оттуда брать деньги за воспитание, то я брал бы их тем больше. Ведь они рады слушать меня и хвалят, да говорю, — не закон.

Сократ. А закон порчей ли города называешь ты, Гиппий, или пользой?

Гиппий. Закон установляется, думаю, для пользы, но иногда он и вредит, если худо постановляется.

Сократ. Что же, установители установляют закон не в смысле ли величайшего блага для города, так что без него нельзя жить благозаконно?

Гиппий. Ты правду говоришь.

Сократ. Стало быть, когда намеревающиеся постановить законы погрешают против добра, тогда не погрешают ли они против законности и закона? Или как ты говоришь?

Гиппий. Судя строго, Сократ, это конечно так; однакож люди обыкновенно не так думают.

Сократ. Люди знающие, Гиппий, или незнающие?

Гиппий. Чернь.

Сократ. А чернь знает ли истинное?

Гиппий. Не так-то.

Сократ. Однакож знающие держатся по крайней мере того мнения, что, в рассуждении истины, более полезное для всех людей законнее того, что более неполезно. Или не соглашаешься?

Гиппий. Да, что в рассуждении истины, соглашаюсь.

Сократ. А не так ли есть и должно быть, как полагают знающие?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Но поэтому-то лакедемонянам, как ты говоришь, гораздо полезнее было бы давать детям воспитание через тебя иностранное, чем свое народное.

Гиппий. И правду-таки говорю.

Сократ. Да ведь и то говоришь, Гиппий, что более полезное больше и законно.

Гиппий. Конечно говорил.

Сократ. Стало быть, сыновьям лакедемонян получать воспитание от Гиппия, по твоим словам, законнее, а от своих отцов — незаконнее, если ты в самом деле мог принести им величайшую пользу.

Гиппий. Конечно, мог доставить пользу, Сократ.

Сократ. Следовательно, не давая тебе денег и не вверяя своих сыновей, лакедемоняне поступают противозаконно.

Гиппий. В этом уступаю, потому что твоя речь, кажется, говорит за меня, и я нисколько не должен противоречить ей.

Сократ. Так мы находим, друг мой, что лакедемоняне, кажущиеся весьма верными закону, поступают противозаконно, и притом в вещах важнейших. Что же такое, ради богов, они хвалят в тебе, Гиппий, и почему рады слушать тебя? Не явно ли, что то, что ты наилучше знаешь, — науку о звездах и небесных явлениях?

Гиппий. Отнюдь нет; этого-то они даже не терпят.

Сократ. Но рады слушать о геометрии?

Гиппий. Никак; да у них многие, просто сказать, не умеют и считать.

Сократ. Стало быть, далеко уже не в вычислениях показывал ты себя, когда они терпели.

Гиппий. Конечно, далеко не в том, клянусь Зевсом.

Сократ. Так видно, в том, что ты знаешь точнее, чем все люди, то есть в различении значения букв, слогов, ритмов и гармоний?

Гиппий. Каких, добряк, гармоний и букв?

Сократ. Но что же это такое, о чем они с удовольствием слушают тебя и хвалят? Скажи сам, когда я не угадываю.

Гиппий. Они весьма охотно слушают, Сократ, о происхождении героев и людей, о населениях, о том, как в старину созданы были города, и вообще о всей древности, так что для них я сам вынужден был изучать и исследовать все это.

Сократ. Клянусь Зевсом, Гиппий, хорошо еще, что лакедемоняне не рады, когда кто перечисляет им и наших всех архонтов, начиная от Солона, а то ты озаботился бы изучением и этого.

Гиппий. К чему, Сократ, один раз выслушав пятьдесят имен, я буду их помнить?

Сократ. Ты правду говоришь. Я и не подумал, что ты обладаешь искусством памятования, а теперь понимаю, что лакедемоняне по справедливости рады тебе как человеку многознающему и пользуются тобой, как дети старушками, чтобы они рассказывали занимательные басни.

Гиппий. И, клянусь Зевсом, Сократ, недавно еще получил я там одобрение, рассуждая о прекрасных предметах, которыми должен заниматься юноша. Ведь у меня сочинена об этом прекрасная речь, хорошо изложенная и с других сторон, и со стороны слов. Форма и начало моей речи таковы: когда Троя была взята, говорится в речи, тогда Неоптолем спросил Нестора, какие предметы столь прекрасны, что, занимаясь ими, можно еще в юности сделаться человеком славнейшим? После сего вводится говорящим Нестор и предлагает ему весьма много законных и превосходных предметов.

Эту-то речь я там произносил, и здесь намерен произнести ее через два дня в Филостратовом училище. Скажу и много другого, чтó стоит послушать: об этом просил меня Евдик, сын Анимапта. Так приходи и сам ты, приведи и других, способных слушать и судить о том, что будет сказано.

Сократ. Это будет, Гиппий, если захочет бог, а теперь отвечай покороче о том, о чем сам ты кстати напомнил мне. Недавно, почтеннейший, один человек поставил меня в затруднение, когда я, по случаю разговора, иное порицал, как постыдное, а иное хвалил, как прекрасное. Он почти так спросил меня, и притом весьма оскорбительно: откуда знаешь ты, Сократ, чтó прекрасно и чтó постыдно? Да и опять, можешь ли сказать, чтó такое прекрасное? При этом вопросе я, по своей неспособности, пришел в затруднение и не мог как следовало отвечать ему. Посему, уйдя из собрания, я сердился на себя, досадовал и грозился, что как скоро встречусь с кем-нибудь из вас, мудрецов, тотчас, услышав, научившись и вразумившись от него, пойду опять к вопрошателю и буду снова защищать свое положение. Итак теперь говорю, ты кстати пришел: научи меня удовлетворительно о самом прекрасном, чтó такое оно, и в своем ответе постарайся сказать мне это как можно точнее, чтобы я не был обличен и не сделался смешным в другой раз. Ведь ты, вероятно, ясно знаешь, и это знание, между множеством известных тебе, должно быть какое-нибудь маловажное.

Гиппий. В самом деле, маловажное, клянусь Зевсом, Сократ, просто сказать, ничего не значит.

Сократ. Стало быть, я легко научусь, и никто уже не обличит меня.

Гиппий. Конечно, никто, ибо иначе мое дело было бы пустое и глупое.

Сократ. Хорошо же ты говоришь, Гиппий. Клянусь Герой, что мы возьмем в руки того человека. Но подражая ему, не помешаю ли я тебе, если твои ответы буду прерывать возражениями, чтобы ты тем лучше вразумил меня? Ведь в возражениях я, может быть, несколько опытен. Итак, если для тебя нет какой-нибудь разницы, я, чтобы сильнее знать, хочу возражать.

Гиппий. Пожалуй, возражай, потому что вопрос, как я и сейчас сказал, неважен. Я научил бы тебя отвечать и на вопросы гораздо труднее этого, так чтобы никто из людей не мог тебя опровергнуть.

Сократ. О, как хорошо говоришь ты! Но когда таково твое приказание, позволь, чтобы, сколько можно более представляя того человека, я попытался спрашивать тебя. Ведь если бы ты произнес ему ту речь, в которой, говоришь, говорится о прекрасных занятиях, то слушая, пока ты не перестал бы говорить, он спросил бы тебя сперва не о чем другом, как о прекрасном — уж такой у него обычай — и сказал бы: элейский иностранец! справедливые справедливы не справедливостью ли? Отвечай же, Гиппий, так как бы он сам спрашивал тебя.

Гиппий. Отвечаю — справедливостью.

Сократ. Но есть ли что-нибудь справедливость?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Не мудростью ли также мудры мудрые, и не добром ли добро доброе?

Гиппий. Как же не этим?

Сократ. И это-то есть нечто сущее, а не-то-что несуществующее.

Гиппий. Конечно сущее.

Сократ. Так и все прекрасное прекрасно не прекрасным ли?

Гиппий. Да, прекрасным.

Сократ. Которое тоже есть нечто сущее?

Гиппий. Сущее. Но что же это будет?

Сократ. Так скажи мне, иностранец, спросит он, что это такое — прекрасное?

Гиппий. Не то ли уж нужно знать этому вопрошателю, Сократ, что прекрасно?

Сократ. Мне кажется, нет, Гиппий, но что есть прекрасное.

Гиппий. Да чем же это отличается от того?

Сократ. Тебе кажется, ничем?

Гиппий. Нет никакого различия.

Сократ. Но явно, без сомнения, что ты лучше знаешь. Впрочем, сообрази, добряк: ведь он спрашивает тебя не о том, что прекрасно, а о том, что есть прекрасное.

Гиппий. Понимаю, добряк, и вот готов отвечать ему, что есть прекрасное, и никогда не буду опровергнут. Хорошо знай, Сократ, что прекрасное, если сказать правду, есть прекрасная девица.

Сократ. Прекрасно же, клянусь собакой, и славно ответил ты, Гиппий. Так не это ли ответ, который если дам, вопрос будет решен, и притом верно, и я не буду опровергнут?

Гиппий. Да как мог бы ты быть опровергнут, Сократ, в том, чтó всем кажется, и в чем свидетели тебе — все слушатели, что ты верно говоришь?

Сократ. Пускай, без сомнения; но позволь мне, Гиппий, размыслить самому с собой о том, чтó ты говоришь, Он спросит меня как-нибудь так: ну-ка отвечай, Сократ: все, что называешь ты прекрасным, не тем ли будет прекрасно, чтó есть само прекрасное? А я тут и скажу, что все это тем прекрасно, что прекрасная девица есть прекрасное.

Гиппий. И ты думаешь еще, что он решится опровергать тебя, то есть как бы то, что ты говоришь, не прекрасно? Да если и решится, не будет ли смешон?

Сократ. Что он решится, чудный человек, это хорошо знаю я, а что, решившись, будет смешон, это докажи ты. Я хочу сказать тебе, что именно будет он говорить.

Гиппий. Скажи-ка.

Сократ. Как сладок ты, Сократ! скажет он. Прекрасная кобылица разве не прекрасное, когда и бог в оракуле хвалит ее? — Что будем отвечать, Гиппий? Не то ли скажем, что и кобылица, если только она прекрасна, есть прекрасное? Ибо как сметь нам утверждать, что прекрасное не прекрасно?

Гиппий. Ты правду говоришь, Сократ, да и бог сказал это также весьма правильно, ибо лошади у нас бывают очень красивы.

Сократ. Пускай. Потом он скажет: что, прекрасная лира — не прекрасное ли? — Согласимся, Гиппий?

Гиппий. Да.

Сократ. А после того, судя по его приемам, — я это, можно сказать, хорошо знаю, — он спросит: добрейший ты человек! что же, не прекрасное ли, стало быть, прекрасный горшок?

Гиппий. Фи, Сократ! Да кто же этот человек? Как необразован он, когда осмеливается в важном деле произносить такие низкие названия!

Сократ. Таков он и есть, Гиппий: это человек не вытянутый, а черный, ни о чем более не заботится, как об истине; однакож надо отвечать ему. И вот я сам наперед объявлю свое мнение. Если горшок был сделан хорошим горшечником, гладок, кругл и прекрасно обожжен — (иные из прекрасных горшков бывают с ушками, и из них вмещающие шесть кружек — превосходны), — если он спрашивает о таком горшке, то его надобно признать прекрасным, ибо как нам допустить, что прекрасное не прекрасно?

Гиппий. Никак нельзя, Сократ.

Сократ. Так и прекрасный горшок, скажет, есть прекрасное? — Отвечай.

Гиппий. Я думаю, будет так, Сократ. Прекрасное есть и этот прекрасно отделанный сосуд, но все это в сравнении с прекрасным в коне, в девице и во всем другом прекрасном не стоит рассуждения.

Сократ. Хорошо, понимаю, Гиппий; предлагающему такой вопрос надобно сказать вопреки следующее: ты не знаешь, человек, хорошего мнения Гераклитова, что самая прекрасная обезьяна, содержась в роде людей, будет безобразна, и самый прекрасный горшок, содержась в роде девиц, будет безобразен, как говорит мудрый Гиппий. Не так ли, Гиппий?

Гиппий. Без сомнения, Сократ, ты правильно отвечал.

Сократ. Слушай же. Ведь после этого, хорошо знаю, он скажет: что же, Сократ? если бы кто род девиц ввел в род богов, не то же ли вышло бы, что выходит, когда род горшков вводится в род девиц? Самая прекрасная девица не явится ли безобразной? Не то же ли самое говорит и Гераклит, на которого ты ссылаешься, что самый мудрый из людей в сравнении с богом и по мудрости, и по красоте, и по всему другому является обезьяной? — Согласимся ли, Гиппий, что самая прекрасная девица в сравнении с родом богов безобразна?

Гиппий. Этому-то, Сократ, кто стал бы противоречить?

Сократ. Но как скоро мы согласимся на это, он засмеется и спросит: помнишь ли, Сократ, о чем тебя спрашивали? — Помню, скажу я, о том, чтó такое прекрасное. — Потом, когда спросили о прекрасном, чтó такое оно, скажет он, ты отвечаешь, что оно, как сам говоришь, не больше прекрасно, как и безобразно. — Выходит, скажу я. Или чтó присоветуешь мне сказать, друг мой?

Гиппий. Я. и сам то же сказал бы. Ведь и действительно, человеческий род в сравнении с богами не прекрасен; он правду говорит.

Сократ. Если же я спросил бы тебя сначала, скажет он, что есть прекрасное и постыдное, и ты ответил бы мне то же, что теперь, то правильно ли ответил бы? Ведь тебе все еще кажется прекрасным то, чем украшается и отчего является прекрасным все другое, как скоро чему прирождается тот вид, — будет ли это девица, или конь, или лира?

Гиппий. Да, конечно, Сократ, если он этого-то требует, разумеется, всего легче отвечать ему, что прекрасно то, чем украшается все прочее и от прирожденности чего все является прекрасным. Это, видно, человек самый глупый и ничего не знает о прекрасных приобретениях. Если ты ответишь ему, что прекрасное, о котором он спрашивает, есть не что иное, как золото, то он остолбенеет и не решится опровергать тебя: ведь все мы знаем, что чему золото прирождается, то, хотя прежде и казалось постыдным, будучи украшено золотом, является прекрасным.

Сократ. Ты не испытал того человека, Гиппий: он очень упрям и ничего легко не принимает.

Гиппий. Так что же это, Сократ? Ведь правильно сказанное необходимо ему или принять, или, не принимая, быть смешным.

Сократ. А все-таки этого-то ответа, почтеннейший, он не только не примет, но еще сильно осмеет меня и спросит: ах ты сумасшедший! думаешь ли, что Фидий был худым мастером? — А я, вероятно, скажу: отнюдь нет.

Гиппий. Да и правильно скажешь, Сократ.

Сократ. Конечно правильно; однакож как скоро я соглашусь, что Фидий был мастер хороший, он потом скажет: так того прекрасного, о котором ты говоришь, Фидий, думаешь, не знал? — Как это? спрошу я. — Так, скажет он, что глаза Афины сделаны им не из золота, да и все лицо, руки и ноги, хотя золотые-то должны бы казаться прекраснейшими, а из слоновой кости. Видно, он ошибся в этом, не зная, что золото все, к чему прирождается, делает прекрасным. — На эти слова его что будем отвечать, Гиппий?

Гиппий. Тут нет ничего трудного. Мы скажем: Фидий правильно поступил, потому что слоновая кость, думаю, тоже прекрасна.

Сократ. Для чего же он, скажет, и глазных зрачков не сделал из слоновой кости, а сделал каменные, подобрав камень, как можно более сходный со слоновою костью? Или и прекрасный камень есть прекрасное? — Согласимся, Гиппий?

Гиппий. Конечно согласимся (прибавив только), если он употребляется, где прилично.

Сократ. А когда неприлично, — дурен? — Согласиться или нет?

Гиппий. Согласись, когда — неприлично.

Сократ. Так что же, мудрец ты, скажет он: слоновая кость и золото, если употребляются прилично, бывают, очевидно, прекрасны, а когда неприлично, — дурны? — Отвергнем ли это или согласимся, что он говорит правильно?

Гиппий. На это-то согласимся, ибо что каждой вещи прилично, то каждую делает прекрасной.

Сократ. А когда у кого прекрасный горшок, о котором мы недавно говорили, стоит на огне, полый прекрасной похлебки, прилично быть в нем, спросит, золотому или смоковничному половнику?

Гиппий. О Геракл! О каком человеке говоришь ты, Сократ! Не хочешь ли сказать мне, кто он?

Сократ. Да ты все равно не знаешь его, хотя бы я и сказал тебе имя.

Гиппий. Впрочем, я и так понимаю, что это какой-то неуч.

Сократ. Крайне несносный, Гиппий. Но, что же мы скажем? Который из половников приличен похлебке и горшку? Или явно, что смоковничный, потому что похлебку он делает благовоннее и вместе с тем, друг мой, не разобьет нам горшка, не прольет похлебки, не загасит огня и желающих кушать не оставит без этой очень благородной пищи. А тот золотой мог бы сделать все это, так что смоковничный, мне кажется, будет нам гораздо приличнее золотого, если ты не иное что-нибудь полагаешь.

Гиппий. Да, гораздо приличнее, Сократ, сказал бы я, если бы только мог разговаривать с человеком, предлагающим такие вопросы.

Сократ. И правильно, друг мой. Ведь тебе-то, так прекрасно одетому, прекрасно обутому, славящемуся мудростью у всех эллинов, конечно, неприлично наполнять свою память такими именами, а мне ничто не мешает сталкиваться с этим человеком. Так ты продолжай учить меня и ради меня отвечай. — Если смоковничный-то гораздо приличнее золотого, скажет тот человек, то не будет ли и прекраснее, так как приличное, Сократ, ты признал прекраснейшим сравнительно с неприличным? — Не согласимся ли мы, Гиппий, что смоковничный прекраснее золотого?

Гиппий. Хочешь ли, я скажу тебе, Сократ, как определить прекрасное, чтобы отделаться от многих вопросов?

Сократ. Без сомнения; однако не прежде, чем скажешь мне, который из двух сейчас упомянутых половников назвать в ответе более приличным и прекрасным.

Гиппий. Отвечай ему, если хочешь, что сделанный из смоковницы.

Сократ. Говори же теперь, что сейчас намерен ты был сказать: ибо из того-то ответа, в котором я назвал бы прекрасным золото, открывается, как видно, что золото нисколько не прекраснее смоковничного дерева. Теперь опять, чтó еще назовешь ты прекрасным!

Гиппий. Скажу тебе. Ты, кажется, ищешь для своего ответа что-то такое прекрасное, что никогда, нигде и никому не представлялось бы дурным.

Сократ. Без сомнения, Гиппий, и ты теперь, в самом деле прекрасно понимаешь.

Гиппий. Слушай же. И если этому кто-нибудь будет противоречить, знай, я назову себя человеком, ничего не смыслящим.

Сократ. Так скажи, ради богов, как можно скорее.

Гиппий. Говорю: всегда, везде и всякому человеку прекрасно богатеть, быть здоровым, пользоваться почтением эллинов, дожить до старости, прекрасно украсить могилы умерших родителей и наконец прекрасно и великолепно быть погребенным своими детьми.

Сократ. О, о! Гиппий, как дивно, величественно и достойно себя сказал ты! Клянусь Герой, я рад за тебя, что ты помогаешь мне, кажется, так благорассудительно, как только можешь. Однакож ведь на того человека мы не попадаем, напротив, хорошо знай, что теперь-то он еще больше будет смеяться.

Гиппий. По крайней мере, смехом негодяя, Сократ. Ведь если он не может ничего сказать на это, а смеется, то станет смеяться над собой и за то сам будет осмеян присутствующими.

Сократ. Может быть, так, а может быть и то, что после этого ответа, он, как я предугадываю, станет, должно быть, не только смеяться надо мной.

Гиппий. А то что еще?

Сократ. Но если и случится у него палка, и я, убегая от него, не уйду, постарается порядочно попотчевать меня.

Гиппий. Что ты говоришь? Господин твой, что ли, этот человек? И сделав это, он не будет отведен в суд и приговорен к наказанию? Разве ваш город не имеет законов и позволяет гражданам без причины бить друг друга?

Сократ. Отнюдь не позволяет.

Гиппий. Поэтому несправедливо бьющий тебя будет наказан.

Сократ. Мне не кажется, Гиппий; нет, если только я дам этот ответ, он, мне кажется, прибьет меня справедливо.

Гиппий. Да и мне тоже кажется, Сократ, если ты сам так думаешь.

Сократ. Что же, не сказать ли тебе, отчего я думаю, что, дав такой ответ, буду побит справедливо? Хочешь ли и ты побить меня без суда или примешь объяснение?

Гиппий. Это было бы ужасно, Сократ, если бы я не принял, но что же ты скажешь?

Сократ. Скажу тебе таким же образом, каким доселе говорил, подражая ему, чтобы его слов, резких и злобных, обращаемых ко мне, не относить к тебе. Ведь он, хорошо знай, будет говорить так: скажи мне, Сократ, думаешь ли, что ты несправедливо принял побои, когда пропел такой длинный дифирамб столь немузыкально и отступил так далеко от вопроса? — Как же это? спрошу я. — Как? скажет он, разве ты не можешь помнить, что я спрашивал тебя о самом прекрасном, которое всему, чему бывает прирождено, сообщает красоту — и камню, и дереву, и человеку, и богу, и всякому делу, и всякой науке? Ведь об этом-то прекрасном я спрашивал тебя, человек, что такое оно, и ничего не могу сделать с тобой своим криком, как будто возле меня сидит камень, и притом мельничный, без ушей и без мозга. — Тут, если бы я от страха после этого сказал следующее, — не рассердишься ты, Гиппий? — то есть если бы я сказал: однакож это самое называет прекрасным Гиппий, когда я так же спрашивал его, как ты меня, о прекрасном для всех и всегда, то что скажешь: не рассердишься ты?

Гиппий. Но мне хорошо ведь известно, Сократ, что прекрасное для всех есть и покажется то, что я назвал.

Сократ. Есть; да будет ли также? спросит он. Ведь прекрасное-то, вероятно, всегда прекрасно.

Гиппий. Конечно.

Сократ. Значит, оно и было? — спросит он.

Гиппий. И было.

Сократ. Сказал ли элейский иностранец, спросит он, что прекрасно было и для Ахилла — быть погребенным после предков, и для его деда Эака, и для других происшедших от богов, и для самих богов?

Гиппий. Что это? ну его к богу! Эти-то вопросы того человека даже и неблагочестивы, Сократ.

Сократ. Так что ж? Отвечать-то на вопрос другого, что это так, конечно, не очень нечестиво.

Гиппий. Может быть.

Сократ. Так может быть, это ты говоришь, скажет он, что прекрасное для всякого и везде — быть погребенным детьми и похоронить предков? Разве Геракл был не один из всех? И те, о которых мы теперь только говорили, разве не все?

Гиппий. Но я говорил не о богах.

Сократ. И не о героях, как видно.

Гиппий. Даже и не о детях богов, сколько их ни было.

Сократ. Но о тех, сколько которых не было?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Стало быть, по твоему же опять, как видно, мнению, из героев Танталу, Дардану и Зифу принадлежит ужасное, нечестивое и постыдное, а Гелопсу и другим такого же происхождения — прекрасное.

Гиппий. Мне кажется.

Сократ. Так тебе кажется то, скажет он, чего прежде ты не говорил, что погребать предков и быть погребенным детьми иногда и для некоторых бывает постыдно, даже, как видно, еще более; и нельзя, чтобы такое прекрасное бывало и было для всех, как теперь сталось с этим, или, как прежде с теми — с девицей и горшком; всего же смешнее, что для одних оно оказывается прекрасным, а для других непрекрасным. Итак, ты и теперь еще, Сократ, скажет он, не в состоянии отвечать на вопрос о прекрасном, чтó такое оно. — Такие-то и подобные оскорбления нанесет он мне справедливо, если я так отвечу ему. По большей части в этом виде, Гиппий, идет беседа его со мной. Но иногда, как бы сжалившись над моей неопытностью и неученостью, он сам наводит меня вопросами на то, не таким ли чем-нибудь кажется мне прекрасное либо что другое, о чем случается ему спрашивать, или что бывает предметом речи.

Гиппий. Как это понимаешь ты, Сократ?

Сократ. Я расскажу тебе. Перестань-ка давать такие ответы, чудный Сократ, говорит он, ибо они слишком простоваты и легко опровергаемы, но рассмотри следующее. Не покажется ли тебе прекрасным то, с чем мы сталкивались уже в ответе, когда говорили, что золото, чему приличествует, прекрасно, а чему неприлично, — нет? Подобным образом и все прочее, — к чему что идет. Так рассмотри-ка это самое приличествующее и природу самого приличествующего: не оно ли, может быть, есть прекрасное? — На такие предложения я привык всегда соглашаться, потому что не могу ничего сказать. А тебе приличествующее кажется ли прекрасным?

Гиппий. Без сомнения, Сократ.

Сократ. Рассмотрим, однакож, чтобы нам как-нибудь опять не ошибиться.

Гиппий. Да, надо рассмотреть.

Сократ. Так смотри. То ли мы называем приличествующим, что, будучи прирождено, заставляет казаться прекрасным каждый предмет, которому это бывает присуще, или то, что делается таким, или ни то ни другое.

Гиппий. Мне кажется, то и другое.

Сократ. Не это ли заставляет казаться прекрасным, когда кто, хотя бы был и смешон, кажется прекраснее, надевая пристойное платье или обувь?

Гиппий. Да.

Сократ. Но если приличествующее заставляет предмет казаться прекраснее, нежели каков он есть, то не будет ли приличествующее чем-то обманчивым относительно прекрасного и не окажется ли не тем, что мы ищем, Гиппий? Ведь мы, вероятно, искали того, почему бывают прекрасны все прекрасные предметы, равно как почему велики все великие, то есть по переизбытку, ибо этим все велико, хотя бы не являлось, тому необходимо быть великим, что имеет избыток. Так то же скажем и о прекрасном, по которому все прекрасно, является ли нечто таким или нет. Что могло бы быть оно? Это будет не то, что приличествующее; ибо приличествующее, как ты сказал, заставляет предмет казаться прекраснее, чем он есть, а тому, что есть, казаться не позволяет. Нам надобно постараться, как я сейчас говорил, исследовать то, что делает прекрасным, кажется ли нечто или нет. Ведь это мы ищем, если ищем прекрасное.

Гиппий. Но приличествующее, Сократ, своим присутствием заставляет предметы и быть и казаться прекрасными.

Сократ. Стало быть, невозможно, в самом деле, чтобы предметы существенно прекрасные, в присутствии того, что заставляет казаться, не казались такими?

Гиппий. Невозможно.

Сократ. Так в том ли согласимся, Гиппий, что все существенно прекрасные учреждения и действия всегда всем кажутся и по бытию и в явлении прекрасными? Или, совершенно напротив, что мы их не знаем и что в рассуждении их бывает более всего споров и вражды, как частно — между людьми, так и всенародно — между городами?

Гиппий. Более так, Сократ; мы не знаем.

Сократ. Нет, не так, если им свойственно было казаться. А им это было бы свойственно, если бы приличествующее было прекрасное и заставляло предметы не только быть, но и казаться прекрасными; так что приличествующее, как скоро оно заставляет предмет быть прекрасным, было бы тем прекрасным, которого мы ищем, не заставляя его уже являться. Но если опять заставляющее казаться есть приличествующее, то оно не было бы прекрасным, которого мы ищем, потому что приличествующее заставляет быть; заставлять же казаться и быть — прекрасным ли, или чем другим, — одно и то же, вероятно, не может. Итак, изберем: казаться ли прекрасным, по твоему мнению, заставляет приличествующее или быть?

Гиппий. Мне кажется, являться, Сократ.

Сократ. Увы! стало быть, от нас, Гиппий, бежит знание того, что такое прекрасное, если только приличествующее является чем-то особым от прекрасного.

Гиппий. Да, клянусь Зевсом, Сократ, и мне представляется это очень странным.

Сократ. Однакож, друг мой, мы не оставим-таки вопроса; у меня есть еще некоторая надежда открыть, что такое прекрасное.

Гиппий. Да и сомнения нет, Сократ, потому что не трудно найти. Ведь хорошо знаю, что если бы мне на короткое время уединиться и поразмыслить самому с собой, то я сказал бы тебе об этом точнее всякой точности.

Сократ. Ох, не говори так самонадеянно, Гиппий: видишь, сколько беспокойств наделал уже нам этот вопрос! Рассердившись, как бы не убежал он еще далее. Впрочем, я ничего не говорю: ты-то, конечно, легко, думаю, найдешь, когда будешь наедине. Но, ради богов, выищи ответ на это пере-

до мной, а если хочешь, ищи его, как было сейчас, вместе со мной. И если мы найдем, то будет превосходно, а если нет — я покорюсь, думаю, своей участи, а ты пойдешь и легко найдешь. Но найди мы это теперь, я, вероятно, не буду докучать тебе вопросами, что такое открыл ты сам по себе. Так рассмотри, кажется ли тебе прекрасное вот чем, но я так только говорю, ты наблюдай за мной сам своим вниманием, чтобы мне не сбиться с толку. Пусть прекрасным будет у нас то, что полезно. Я сказал это, имея в виду следующее. Прекрасны, говорим мы, глаза, но не те кажутся нам прекрасными, которые не могут видеть, а те, которые могут и полезны для зрения. Не так ли?

Гиппий. Да.

Сократ. Не назовем ли мы прекрасным поэтому и целое тело — иное для беганья, иное для битвы, — прекрасным и всех животных — лошадь, петуха, перепела, и все сосуды, колесницы на суше, суда и военные корабли на море, и все орудия — как для музыки, так и для прочих искусств, а если хочешь, и занятия, и законы? Не назовем ли мы таким же образом прекрасным почти все это? Смотря на каждую из вещей, какова она по природе, какова по отделке, в каком находится состоянии, и видя, что она полезна, как полезна, к чему полезна и когда полезна, мы считаем ее прекрасной, а во всех этих отношениях бесполезную относим к дурным. Не так ли и тебе кажется, Гиппий?

Гиппий. И мне.

Сократ. Стало быть, мы теперь правильно говорим, что прекрасное есть более всего полезное.

Гиппий. Конечно правильно, Сократ.

Сократ. Но всякая вещь не к тому ли полезна, что может она сделать, поскольку может, а когда не может, бесполезна?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Следовательно, уметь — прекрасно, а не уметь — постыдно?

Гиппий. И очень. Нам, Сократ, и все другое свидетельствует, что это так, да и политика; ибо в делах политических и в городе — умение есть лучше всего, а неумение всего постыднее.

Сократ. Ты хорошо говоришь. Не потому ли, ради богов, Гиппий, и мудрость всего прекраснее, а невежество всего постыднее?

Гиппий. А ты как думаешь, Сократ?

Сократ. Молчи, любезный друг; я очень боюсь: чтó это мы опять говорим?

Гиппий. Чего ты боишься еще, Сократ, когда речь твоя шла вперед так прекрасно?

Сократ. Хотел бы, но рассмотри вместе со мной следующее: в состоянии ли кто сделать что-нибудь такое, чего и не знает, и вовсе не может?

Гиппий. Отнюдь нет. Как сделать то-то, чего не можешь?

Сократ. Так не правда ли, что погрешающие и не хотя совершающие и делающие зло никогда не сделали бы этого, если бы не могли сделать?

Гиппий. Уж очевидно.

Сократ. Но могущие-то могут, конечно, умением, — ведь не неумением же?

Гиппий. Разумеется.

Сократ. А могут то все делающие — делать то, что делают?

Гиппий. Да.

Сократ. И вот все люди, начиная с детства, делают-то гораздо больше зла, чем добра, и грешат не хотя.

Гиппий. Так.

Сократ. Что же? Это умение и ту пользу, которая полезна для делания чего-нибудь злого, назовем ли прекрасным или далеко нет?

Гиппий. Мне кажется, далеко, Сократ.

Сократ. Стало быть, умение и польза, Гиппий, у нас, как видно, не есть прекрасное?

Гиппий. А если умение-то для добра, Сократ? Это будет полезно.

Сократ. По крайней мере, мысль, что просто умение и польза есть прекрасное, — идет прочь. Видно, наша душа то и хотела сказать, что польза и умение для делания чего-нибудь доброго — это есть прекрасное.

Гиппий. Мне кажется.

Сократ. А это-то полезно или нет?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Значит, и прекрасные дела, и прекрасные учреждения, и мудрость, и все, о чем мы теперь говорили, есть прекрасное, поскольку полезное.

Гиппий. Явно, что так.

Сократ. Стало быть, выходит: прекрасное у нас есть полезное.

Гиппий. Без сомнения, Сократ.

Сократ. Но полезное-то есть нечто делающее добро.

Гиппий. Конечно так.

Сократ. А делающее есть не что иное, как причина. Не так ли?

Гиппий. Так.

Сократ. Следовательно, прекрасное есть причина добра.

Гиппий. Конечно так.

Сократ. Но причина-то, Гиппий, и то, чего она причина, — не одно и то же. Ведь причина, вероятно, не может быть причиной причины. Смотри сюда: причина является ли делающей?

Гиппий. Конечно.

Сократ. От делающего же делается не что иное, как бывающее, а не делающее?

Гиппий. Так.

Сократ. Не правда ли, что иное есть бывающее, и иное делающее?

Гиппий. Да.

Сократ. Стало быть, причина есть причина не причины, а того, что бывает от нее.

Гиппий. Конечно.

Сократ. Итак, если прекрасное есть причина добра, то от прекрасного может произойти добро. И потому-то, как видно, мы стараемся о разумности и о всем прекрасном, что дело и порождение этого есть добро и что прекрасное, должно быть, находим в идее какого-то отца доброты.

Гиппий. Без сомнения; ты в самом деле хорошо говоришь, Сократ.

Сократ. Не хорошо ли говорю и то, что ни отец не есть сын, ни сын не есть отец?

Гиппий. Конечно хорошо.

Сократ. И причина не есть бывающее, а бывающее не есть причина.

Гиппий. Правду говоришь.

Сократ. Стало быть, клянусь Зевсом, почтеннейший, ни прекрасное не есть доброе, ни доброе не есть прекрасное. Не кажется ли тебе, что из вышесказанного это так?

Гиппий. Нет, клянусь Зевсом, мне не представляется.

Сократ. Так нравится ли нам, и хотели ли бы мы говорить, что прекрасное не добро, и доброе не прекрасно?

Гиппий. Нет, клянусь Зевсом, мне не нравится.

Сократ. Да, клянусь Зевсом, Гиппий; и мне-то всего менее нравится то, что сказали мы.

Гиппий. Выходит так.

Сократ. Следовательно, положение, недавно показавшееся нам пре-

восходнейшим, то есть что полезное, выгодное и все, чем может быть сделано какое-либо добро, есть прекрасное, — должно быть не таково; напротив, оно, если возможно, еще смешнее тех первых, в которых прекрасным мы считали девицу и другие прежде высказанные предметы.

Гиппий. Выходит.

Сократ. И теперь уже я не вижу, Гиппий, куда обратиться, я в недоумении. А ты можешь ли что сказать?

Гиппий. В настоящую-то минуту, как я недавно говорил тебе, не могу, а рассмотрев, хорошо знаю, что найду.

Сократ. Но от сильной жажды знать я не в состоянии, кажется, ждать от тебя будущего. И вот уже, по-видимому, сейчас что-то открыл. Смотри-ка, не то ли можем мы назвать прекрасным, что заставляет нас радоваться, разумею не все удовольствия, а только получаемые через слух и зрение, как и чем могли бы мы защищать это? Ведь все прекрасные люди, Гиппий, все украшения и произведения живописи и ваяния, когда они прекрасны, веселят наше зрение. То же самое производят и прекрасные звуки, и всякая музыка, и речи, и рассказы. Поэтому, если бы тому дерзкому человеку мы ответили: благороднейший человек! прекрасное есть удовольствие, получаемое через зрение и слух, то не удержали ли бы мы его, думаешь, от дерзости?

Гиппий. Мне, по крайней мере, теперь кажется, Сократ, что о прекрасном сказано хорошо.

Сократ. Что же, стало быть? Прекрасные занятия и законы, Гиппий, назовем мы прекрасными потому ли, что это доставляет нам удовольствие через слух и зрение, или они относятся к какому-нибудь другому роду?

Гиппий. Мне и самому, когда ты говоришь, представляется, что относительно законов тут дело другое.

Сократ. Молчи, Гиппий; должно быть, с этим-то прекрасным мы попали в такое затруднение, в каком находимся теперь, когда думаем, что идем иной, хорошей дорогой.

Гиппий. Что ты говоришь, Сократ?

Сократ. Я скажу тебе, что́ мне представляется, если только в моих словах есть дело. Ведь что касается законов и занятий, то, может быть, они являются не вне чувства или доходят до нас через слух и зрение. Будем же отстаивать наше положение, что получаемое через них удовольствие есть прекрасное, не приводя ничего со стороны законов. Но если бы спросил нас тот ли, которого я разумею, или кто другой: что это, Гиппий и Сократ, вы от удовольствия отделяете известное удовольствие и называете его прекрасным, а удовольствий, получаемых через другие чувства от блюд, напитков, любовных дел и от всего подобного, не называете прекрасным? Неужели ни в этом, ни в чем другом, кроме зрения и слуха, вы вовсе не признаете ни приятности, ни удовольствия? Что́ скажем, Гиппий?

Гиппий. Без сомнения скажем, Сократ, что и в других ощущениях есть очень великие удовольствия.

Сократ. Так для чего же, скажет, у этих удовольствий, которые ничем не меньше — удовольствия, как и те, вы отнимаете их имя и лишаете их названия прекрасных? — Для того, скажем мы, что не было бы никого, кто не осмеял бы нас, если бы мы захотели утверждать, что есть не приятно, а прекрасно, и обонять приятное не приятно, а прекрасно. Что же касается до дел любовных, то все спорили бы с нами, что это весьма приятно, а между тем кто делал бы подобное, тот должен был бы делать так, чтобы никто не видел его, ибо быть видимым тут очень постыдно. Тогда как мы говорили бы это, он, может быть, промолвил бы: теперь я понимаю, Гиппий, что вы давно уже стыдитесь назвать эти удовольствия прекрасными

потому, что они людям не кажутся. Но я спрашивал не о том, чтó только кажется прекрасным, а о том, чтó есть прекрасное. — После этого мы, думаю, повторили бы прежнее свое положение, что прекрасным считаем часть приятного, получаемую через слух и зрение. Этим ли ответом воспользуешься ты, или ответим что-нибудь другое, Гиппий?

Гиппий. Судя по твоим словам, Сократ, необходимо сказать это, а не что-либо другое.

Сократ. Хорошо же говорите вы, скажет он. Итак, если прекрасное есть приятное, получаемое через зрение и слух, то приятное, относящееся не к этому роду, очевидно, уже не будет прекрасным? — Согласимся ли?

Гиппий. Да.

Сократ. Так приятное, ощущаемое через зрение, скажет он, есть ли приятное через зрение и слух? Или ощущаемое через слух есть ли также приятное через слух и зрение? — Получаемое через одно которое-нибудь чувство, скажем мы, отнюдь не может быть приятным через оба. Это тебе угодно так говорить нам; а мы говорим, что и которая-нибудь из этих приятностей сама по себе есть прекрасное, и обе вместе. Не так ли ответим?

Гиппий. Без сомнения.

Сократ. Но приятное от приятного, что-нибудь от чего-нибудь, скажет он, отличается ли этим — приятностью? Не то что одно удовольствие больше или меньше, либо сильнее или слабее, не различаются ли они тем, что из приятностей одна есть удовольствие, а другая — неудовольствие? — Нам-то это не кажется.

Гиппий. Конечно не кажется.

Сократ. Посему, скажет, из прочих удовольствий вы выбираете эти удовольствия ради чего-то другого, а не ради того, что они удовольствия; вы видите в обоих нечто такое, чем они отличаются от прочих, и на что смотря, называете их прекрасными. Вероятно, не ради того прекрасно удовольствие, получаемое через зрение, что оно получается через зрение, ибо если бы оно было прекрасно по этой причине, то другое удовольствие, получаемое через слух, не было бы прекрасно, так как оно получается не через зрение. — Скажем ли: правду говоришь?

Гиппий. Конечно скажем.

Сократ. И опять удовольствие, получаемое через слух, не ради того прекрасно, что получается через слух, ибо иначе оно не было бы прекрасно через зрение, которого удовольствие не через слух. Истину ли, скажем, Гиппий, говорит тот человек, говоря таким образом?

Гиппий. Истину.

Сократ. И однакож оба эти удовольствия, как говорите, прекрасны? — Говорим ведь?

Гиппий. Говорим.

Сократ. Стало быть, они имеют нечто тождественное, что делает их прекрасными, нечто общее, находящееся нераздельно в обоих и в каждом из них порознь, ибо не иначе, вероятно, и оба они, и взятые отдельно, могли бы быть прекрасными. — Отвечай мне как бы ему.

Гиппий. Отвечаю: и мне тоже кажется, что ты говоришь.

Сократ. Стало быть, если оба эти удовольствия, взятые вместе, имеют какое-нибудь свойство, а которое-нибудь отдельно не имеет его, то не по этому, конечно, свойству они будут прекрасны?

Гиппий. Да как это возможно, Сократ, чтобы, тогда как ни то ни другое удовольствие не имеют какого-нибудь такого свойства, то самое свойство, которого нет ни в том ни в другом, было потом свойством обоих?

Сократ. Тебе не кажется?

Гиппий. Я никак не могу понять ни природы этих удовольствий, ни значения настоящих слов.

Сократ. Как приятно, Гиппий! А ведь мне, должно быть, представляется, что я что-то вижу таким, хотя, если ты находишь это невозможным, вовсе ничего не вижу.

Гиппий. Не то что, должно быть, видишь, Сократ, а намеренно не хочешь видеть.

Сократ. Да, конечно; чего-то перед моей душой носится много, но я не верю этому, потому что не представляешь того же ты — человек, своей мудростью заработавший уже кучу денег, тогда как я, напротив, никогда ничего не заработал, и думаю в себе, друг мой, не шутишь ли ты надо мной и не забавляешься ли, обманывая меня. Это мне очень часто приходит в голову.

Гиппий. Никто лучше тебя не узнает, Сократ, шучу ли я или нет, если решишься говорить, что́ носится перед тобой. Тогда ведь откроется для тебя, что в твоих словах нет ничего, потому что никогда не найдешь, чтобы, чего не имеем ни ты, ни я, то самое имели оба мы.

Сократ. Как ты говоришь, Гиппий? Может быть, твои слова и значат что-нибудь, да я не понимаю. Но послушай меня, не будет ли яснее, что хочу я сказать. Ведь мне представляется возможным, чтобы то, что́ не есть ни я и мне не свойственно, ни ты, было свойственно обоим нам. И другое опять: чтобы свойственное обоим нам не принадлежало никому из нас.

Гиппий. Опять чудеса в твоем ответе, Сократ, и еще больше их, чем перед этим. Вникни-ка: если оба мы справедливы, то не каждый ли из нас то же? Или если каждый из нас несправедлив, то не оба ли так же? Либо, когда оба здоровы, то и не каждый ли? Равным образом, если каждый из нас захворал, ранен, ушибся либо потерпел что другое, не потерпели ли мы того же самого и оба? Да и это: если оба мы золотые, или серебряные, или из слоновой кости, или, когда угодно, благородные, мудрые, почтенные, старые, молодые, либо что хочешь другое, между людьми бывающее, то не по крайней ли необходимости и каждый из нас есть то же самое?

Сократ. Без сомнения так.

Гиппий. Ну так вот, Сократ, на целое в вещах ты не смотришь, равно как и те, с которыми у тебя обыкновенно бывает разговор. Взяв прекрасное, вы пробуете его и каждое сущее рассекаете своими речами. Поэтому великая и сплошная по природе целость сущности скрывается от вас. То же скрылось от тебя и теперь, так что свойство или сущность ты считаешь чем-то либо в обоих находящимся, а в каждом нет, либо опять в каждом находящимся, а в обоих нет. Так-то вы нелогичны, не осмотрительны, простоумны и нерассудительны!

Сократ. Наше дело, Гиппий, таково, что, по ежедневной в народе пословице, не то делай, что хочется, а что можется. Но ты своими внушениями всегда помогаешь нам. Вот и теперь, прежде чем тобой внушено, что мы были простоумны, я хотел показать тебе еще больше, сказав, как мы рассуждаем об этом. Или не говорить?

Гиппий. Ты будешь говорить знающему, Сократ, потому что я знаю, каков тот, кто ведет свою речь о чем бы то ни было. Впрочем, если тебе угодно, говори.

Сократ. Уж конечно угодно. Ведь мы, умнейший человек, были так неумны, пока ты не сказал нам об этом, что думали обо мне и тебе, будто каждый из нас есть один; а это значит, что каждый из нас есть что-то и что, следовательно, каждый — не оба; потому что мы — не один, а два. Так простодушны были мы! Но вот теперь ты уж научил нас, что если мы два — оба, то необходимо быть двумя и каждому из нас; а когда каждый — один,

необходимо быть одним и обоим, ибо сплошному бытию сущности, по мнению Гиппия, иначе быть невозможно, но чтó — оба, то — и каждое, и чтó — каждое, то — оба. Теперь уже я сижу здесь, убежденный тобой. Напомни же мне сперва, Гиппий, один ли мы — я и ты, или ты — два, и я — два?

Гиппий. Что ты говоришь, Сократ?

Сократ. То, что говорю: ведь боюсь говорить ясно, чтобы ты не рассердился, когда что-нибудь покажется сказанным на твой счет. Однакож скажи мне, каждый из нас — не один ли и не имеет ли свойства быть одним?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Если же один, то каждый из нас не есть ли нечет? Или единицы не считаешь нечетом?

Гиппий. Считаю.

Сократ. Так не нечет ли и оба мы — двое?

Гиппий. Невозможно, Сократ.

Сократ. Напротив, оба — четы. Не так ли?

Гиппий. Конечно.

Сократ. Но так как оба мы четы, то и каждый из нас есть чет?

Гиппий. Ну, нет.

Сократ. Стало быть, нет крайней необходимости, как ты теперь же говорил, чтобы, что оба, то был и каждый, или, что — каждый, то были бы оба.

Гиппий. Да не это, а то, что я прежде говорил.

Сократ. Довольно, Гиппий; любо, когда и одно так представляется, хотя бы другое было и не таково. Ведь я уже говорил, если помнишь, с чего началась эта речь, что удовольствия через зрение и через слух прекрасны не тем, что которому-либо из них свойственно, а обоим нет, или что обоим свойственно, а которому-либо нет, но тем, чтó свойственно как обоим, так и каждому порознь. Да ты сам тогда соглашался, что и оба эти удовольствия, и каждое порознь — прекрасны. Посему-то я думал, что если оба они прекрасны, то должны быть прекрасными именно поэтому — по заключающейся в обоих сущности, а не по тому, чего в котором-либо из них недостает. Так я думаю и теперь. Скажи же мне как бы сначала: удовольствие через зрение и удовольствие через слух, если оба они прекрасны и каждое порознь, — не в обоих ли их, и не в каждом ли порознь заключается то, что делает их прекрасными?

Гиппий. Конечно.

Сократ. И не потому ли они прекрасны, что как то и другое, так и оба суть удовольствие? Или поэтому-то и все другие были бы нисколько не меньше их прекрасны? Ведь если помнишь, последние представлялись нисколько не меньше удовольствиями.

Гиппий. Помню.

Сократ. А между тем мы говорили, что эти потому прекрасны, что получаются через зрение и слух.

Гиппий. Так и было сказано.

Сократ. Смотри же, правду ли я говорю. Говорено было, сколько я помню, что приятное прекрасно, но не всякое, а получаемое через зрение и слух.

Гиппий. Правда.

Сократ. Так это свойство принадлежит ли обоим, а каждому порознь не принадлежит? Ибо каждое из них порознь, как и прежде было говорено, бывает не через оба: ведь оба, конечно, через оба, но каждое порознь — нет. Так ли это?

Гиппий. Так.

Сократ. Стало быть, каждое из них порознь не тем прекрасно, что не принадлежит каждому, ибо оба не принадлежат каждому порознь, так что

самые-то оба можно назвать прекрасными по предположению, а каждое порознь невозможно. Или как скажем? Не необходимо ли?

Гиппий. Видимо.

Сократ. Итак, оба мы назовем прекрасными, а каждое порознь не назовем?

Гиппий. Что же мешает?

Сократ. Мне кажется, мешает то, друг мой, что у нас были такие принадлежности каждого порознь, которые, если содержатся в обоих, то и в каждом порознь, а когда в каждом порознь, то и в обоих — вообще все, что ты исследовал. Не так ли?

Гиппий. Да.

Сократ. А что я-то опять исследовал — нет. И к этому относились каждое само по себе и оба. Не так ли?

Гиппий. Так.

Сократ. На какой же стороне, Гиппий, кажется тебе, прекрасное? На той ли, которую ты определил? То есть, если я силен и ты, то и оба; если я справедлив и ты, то и оба, а когда оба, то и каждый порознь? Таким же образом, если я прекрасен и ты, то и оба, а когда оба, то и каждый порознь? Или ничто не мешает, чтобы, когда оба образуют какой-нибудь чет, взятые порознь, они образовали то нечет, то чет, и чтобы, когда, взятые порознь, они невыразимы, став в соединении обоими, сделались то выразимыми, то опять невыразимыми, — и таких вещей, как я сказал, носящихся передо мной, бесчисленное множество? Так на которой стороне положишь ты прекрасное? Относительно к нему не то же ли представляется и тебе, что мне? Ведь мне кажется большой нелогичностью, что когда оба мы прекрасны, каждый порознь — нет, или каждый порознь прекрасен, а оба — нет. Равным образом и другое подобное. Так ли скажешь, как я, или по-прежнему?

Гиппий. Так и я, Сократ.

Сократ. И хорошо делаешь, Гиппий, чтобы избавиться нам от дальнейшего исследования. Ведь если прекрасное относится к этому, то приятное через зрение и слух уже не может быть прекрасным, потому что оно через зрение и слух делает приятным оба, каждое же порознь — нет. А это, Гиппий, как я, так и ты согласились, было невозможно.

Гиппий. Да, согласились.

Сократ. Стало быть, приятному через зрение и слух нельзя быть прекрасным, потому что иначе, сделавшись прекрасным, оно представлялось бы чем-то невозможным.

Гиппий. Правда.

Сократ. Так вы говорите опять сначала, скажет тот человек, потому что погрязли в этом. Что же такое называете вы прекрасным в обоих удовольствиях, ради чего, предпочитая их всем прочим, именуете прекрасными? — Мне-то кажется, необходимо отвечать, Гиппий, что это самые безвредные и наилучшие из удовольствий, берутся ли они вместе или порознь. А ты имеешь сказать нечто другое, чем они отличаются от прочих?

Гиппий. Отнюдь нет; эти удовольствия существенно наилучшие.

Сократ. Стало быть, вы назовете также прекрасным и полезное удовольствие? спросит он. — Выходит, скажу я. А ты?

Гиппий. И я.

Сократ. Но полезное, скажет он, есть то, что делает добро, а делающее и делаемое, как уже было найдено, отличны одно от другого, следовательно, ваше слово не возвращается ли к прежнему? То есть ни доброе не может быть прекрасным, ни прекрасное — добрым, если то и другое из них есть иное. — Всего более, скажем мы, Гиппий, если только есть у нас здравый смысл. Ведь непозволительно не соглашаться, когда говорят правильно.

Гиппий. Но что же, наконец, все это значит, Сократ? Обрывки и обломки речей, раздробленных на малейшие части, как я прежде сказал. Между тем прекрасно и весьма ценно то, чтобы быть в состоянии произнести превосходное слово либо в суде, либо в совете, либо в каком другом правительственном собрании, к которому могла бы быть обращена речь, произнести слово убедительное, имеющее целью принести оратору не маловажную, а величайшую награду, то есть спасение его самого, его имущества и друзей. К этому надобно стремиться, распрощавшись со всеми мелочными тонкостями, чтобы не показаться слишком неразумным, позволяя себе такие дурачества и такую болтливость, как теперь.

Сократ. Ах, любезный Гиппий! блажен ты, что знаешь, чем должен человек заниматься и уже, говоришь, довольно занимался. А меня, как видно, держит в своей власти какая-то сверхъестественная судьба. Я блуждаю и вечно в недоумении. Когда же свое недоумение открываю вам, мудрецам, вы закидываете меня обидными словами, зачем открыл его, ибо говорите то же, что и ты теперь, будто я занимаюсь глупостями, мелочами и ничего не стоящим делом. Но если опять, убежденный вами, я говорю то же, что вы, то есть что гораздо лучше быть в состоянии составить и произнести превосходную речь либо в суде, либо в другом каком собрании, то начинаю выслушивать всевозможные укоризны и от других здешних граждан, и от того всегда обличающего меня человека, ибо он весьма близкий мой родственник и живет в том же доме. Поэтому, как скоро прихожу к себе домой, и он услышит, что я это говорю, спрашивает: не стыдно ли тебе сметь разговаривать о прекрасных делах, если, столь явно обличаемый, относительно прекрасного, ты не знаешь даже того, что́ есть прекрасное? Каким образом будешь ты знать, прекрасно ли кто составил свою речь или нет либо какое другое дело, когда не знаешь прекрасного? Если же ты таков, то думаешь ли, что тебе лучше жить, чем умереть? Итак, мне приходится, как говорю, выслушивать и от вас поношения, и от него укоризны. Но, может быть, нужно теперь все это, ибо нет ничего странного, если от этого получу пользу. И в самом деле, Гиппий, я думаю, что беседа с обоими вами мне полезна; кажется, я понимаю, что значит пословица: прекрасное — трудно.

Ион, или об Илиаде

Разговаривающие лица:

СОКРАТ И ИОН

Сократ. Здравствуй, Ион! Откуда ты теперь к нам приехал? Не с родины ли — из Эфеса?

Ион. Совсем нет, Сократ, из Епидавра, с асклепиад.

Сократ. Так вот, епидавряне в честь бога установили и состязание в пении?

Ион. Конечно, да и в прочей музыке.

Сократ. Ну что же? Состязался? Какой совершил подвиг?

Ион. Получили первую награду, Сократ.

Сократ. Хорошо, давай же, как-нибудь одержим победу и на панафинеях.

Ион. Да, это с помощью божьей сбудется.

Сократ. А ведь я ради вашего искусства, Ион, часто завидовал вам, рапсодистам. Да и можно ли не завидовать? По его требованию и тело ваше всегда разукрашено, — отчего вы кажетесь весьма красивыми, — и рождается необходимость заниматься как многими другими хорошими поэтами, так особенно Гомером, превосходнейшим и божественнейшим из них, и изучать его мысли, а не одни стихи. Ведь уж верно нет рапсодиста, который бы не понимал, что говорит поэт. Рапсодист ведь для слушателей должен быть истолкователем мыслей поэта, но делать это хорошо нельзя, когда не знаешь, о чем у него речь. Итак, все такое достойно зависти.

Ион. Ты правду говоришь. По крайней мере меня с этой стороны искусство занимало весьма много, и я думаю, что могу превосходнее всех беседовать о Гомере, так что ни Митродор Лампсакский, ни Стизимврот Фасийский, ни Главкон, и вообще, никто из людей, когда-либо существовавших, не в состоянии высказать мыслей Гомера столь многих и столь прекрасных, какие высказываю я.

Сократ. Ты хорошо говоришь, Ион, и ведь явно, что не откажешься доказать мне это.

Ион. Да и стоит таки послушать, Сократ, как хорошо я украшаю Гомера. Мне кажется, стоило бы гомеристам увенчать меня золотым венком.

Сократ. Но я буду еще иметь время слушать тебя. Теперь отвечай-ка мне вот на что: только ли в Гомере силен ты, или и в Гесиоде, и в Архилохе?

Ион. Нет, только в Гомере, для меня он кажется достаточным.

Сократ. А есть ли что-нибудь, о чем Гомер и Гесиод говорят одно и то же?

Ион. Я думаю, и много таких вещей.

Сократ. Так об этом ты лучше рассказываешь по Гомеру, чем по Гесиоду?

Ион. О том, Сократ, одинаково, о чем они говорят то же самое.

Сократ. Ну, а о чем говорят они не то же самое? Например, о прорицании говорит нечто и Гомер, и Гесиод.

Ион. Конечно.

Сократ. Что же? Ты ли лучше расскажешь, или кто-нибудь из лучших прорицателей, чтó именно эти поэты говорят о прорицании одинаково, и чтó различно?

Ион. Кто-нибудь из прорицателей.

Сократ. А если бы ты был прорицатель, то, умея рассказать о том, что говорится одинаково, умел ли бы рассказать и о том, что сказано различно?

Ион. Явно, что умел бы.

Сократ. Как же это? В отношении к Гомеру ты силен, а в отношении к Гесиоду и прочим поэтам нет? Разве Гомер говорит не о том, о чем все другие поэты? Не войну ли большей частью описывает он, не беседы ли друг с другом людей добрых и злых, лиц частных и действователей народных, не беседы ли богов то с богами, то с людьми, как они беседуют, не явления ли на небе и в преисподней, не рождение ли богов и героев? Не об этом ли Гомер сложил свои песни?

Ион. Ты правду говоришь, Сократ.

Сократ. Ну, а прочие поэты не о том же ли самом?

Ион. Да, Сократ, но сложили они не так, как Гомер.

Сократ. Что ж? Хуже?

Ион. Да и много хуже.

Сократ. А Гомер лучше?

Ион. Конечно лучше, клянусь Зевсом.

Сократ. Но любезная голова, Ион, представь, что из многих, рассуждающих о числе, один кто-нибудь говорит превосходно. Можно ли отличить этого хорошо говорящего человека?

Ион. Полагаю.

Сократ. Кто же может? Тот ли, который отличит и худо говорящих людей, или иной?

Ион. Конечно тот самый.

Сократ. А это не есть ли человек, знающий искусство арифметическое?

Ион. Да.

Сократ. Что еще? Когда из многих, рассуждающих о том, какая бывает здоровая пища, один кто-нибудь говорит превосходно, то иной ли отличит говорящего превосходно, что он превосходно говорит, и иной опять — говорящего худо, что он худо говорит, или тот же самый?

Ион. Уж явно, что тот же самый.

Сократ. Кто ж это? Как ему имя?

Ион. Врач.

Сократ. Итак, скажем вообще, что если об одном и том же говорят многие, то всегда отличит один и тот же, кто именно говорит хорошо, и кто — худо, и что, касательно одного и того же, не умеющий отличить говорящего худо, очевидно, не отличит и говорящего хорошо.

Ион. Так.

Сократ. Стало быть, один и тот же бывает силен и в том, и в другом?

Ион. Да.

Сократ. Между тем ты говоришь, что Гомер и прочие поэты, в числе которых также Гесиод и Архилох, рассуждают хоть и об одном и том же, однакож неодинаково, но первый хорошо, а последние — хуже?

Ион. И говорю правду.

Сократ. Так если ты знаешь рассуждающего хорошо, то, должно быть, знаешь и рассуждающих хуже, то есть что они хуже рассуждают.

Ион. Вероятно.

Сократ. Значит, мы не ошибемся, почтеннейший, если скажем, что Ион одинаково силен и в Гомере, и в прочих поэтах, поскольку он сам признается, что один и тот же будет достаточным судьей всех, говорящих об одном и том же, а поэты почти все рассуждают об одном и том же.

Ион. Однако что за причина, Сократ, что когда кто разговаривает о дру-

гом поэте, я и внимания не обращаю и не могу внести в разговор ничего достойного замечания, просто, сплю, а как скоро напомнят о Гомере, тотчас пробуждаюсь, обращаю внимание и получаю способность говорить?

Сократ. Это-то нетрудно объяснить, друг мой: всякому покажется, что ты не можешь говорить о Гомере на основании искусства и знания. Ведь если бы твоей способностью управляло искусство, то ты мог бы рассуждать и обо всех других поэтах, потому что поэзия есть целое. Или нет?

Ион. Да.

Сократ. Пусть бы кто взял в целости и другое какое-либо искусство — не тот же ли образ исследования касательно всех их? Хочешь ли выслушать, Ион, как я разумею это?

Ион. Да, клянусь Зевсом, Сократ, я рад слушать вас, мудрецов.

Сократ. Хотелось бы, Ион, чтобы слова твои были справедливы, но мудры-то, должно быть, вы, рапсодисты, да комедианты, да те, которых стихи вы поете, я же не говорю ничего более, кроме правды, как свойственно человеку простому. Заключай и из того, о чем я сейчас спросил тебя: как ничтожны, простоваты и всякому известны слова мои, что исследование будет то же, когда кто возьмет искусство вполне. Объяснимся. Живопись не есть ли всецело искусство?

Ион. Да.

Сократ. А нет ли и не было ли многих живописцев хороших и плохих?

Ион. Конечно есть.

Сократ. Так неужели ты видывал кого-нибудь, кто силен дать мнение, чтó Полигнот, сын Аглаофона, пишет хорошо, и чтó нет, о прочих же живописцах сказать это не в силах? И когда другой описывает дела прочих живописцев, неужели он спит, затрудняется и не знает, как войти в разговор, а если понадобится объявить свою мысль о Полигноте либо об ином, котором угодно, одном живописце, тотчас пробуждается, обращает свое внимание и готов рассказывать?

Ион. Нет, клянусь Зевсом, не видывал.

Сократ. Ну, а между скульпторами неужели видывал кого-нибудь, кто о Дедале Митионовом, или об Эпее Панопсовом или о Феодоре Самосце, или об ином каком-нибудь одном скульпторе силен рассказать, что он изваял хорошо, касательно же работ, принадлежащих прочим скульпторам, затрудняется, спит и не может ничего сказать?

Ион. Нет, клянусь Зевсом, и такого не встречал.

Сократ. Так значит, и между игроками на флейте либо на цитре, и между певцами под цитру, либо рапсодистами, ты, как мне по крайней мере кажется, не видывал ни одного человека, который об Олимпе или Тамире, или Орфее, или Фимие, итакском рапсодисте, рассказывать был бы в состоянии, а касательно Иона Эфесского затруднялся бы и не мог разговориться, чтó он поет хорошо и чтó нет.

Ион. В этом противоречить тебе, Сократ, я не могу, а сознаю только, что о Гомере говорю и готов говорить превосходнее всех и что мое пение в отношении к нему все находят хорошим, а в отношении к другим — нет. Смотри уж сам, что это значит.

Сократ. Я и смотрю, Ион, и намерен высказать тебе свое мнение. Ведь что ты хорошо говоришь о Гомере, это, как я недавно заметил, не есть искусство, а божественная сила, движущая тобой и находящаяся в тебе, как в камне, который у Эврипида назван магнитом, а у многих — ираклием. Да, этот камень не только притягивает железные кольца сами по себе, но и сообщает им силу делать в свою очередь то же самое, что делает камень, то есть притягивать другие кольца; так что из взаимного сцепления желез-

ных вещей и колец иногда составляется очень длинная цепь. Сила же всех их зависит от того камня. Так муза сама творит людей вдохновенными, а через этих вдохновенных составляется уже цепь из других восторженных. Ведь все славные творцы поэм пишут прекрасные стихотворения, руководствуясь не искусством, а вдохновением. То же и добрые творцы мелоса. Как корибанты пляшут не в своем уме, так и творцы мелоса пишут эти прекрасные мелосы не в своем уме, но лишь только почувствовали гармонию и размер, то и вакханствуют, и становятся одержимыми, будто вакханки, которые, когда бывают одержимы, черпают из рек мед и молоко, придя же в себя, этого не могут. Ведь душа творцов мелоса делает то, что они говорят, а говорят нам поэты именно то, что свои мелосы черпают из источников, текущих медом в каких-то садах и на лугах муз, и несут их нам как пчелы, летая подобно им. И это справедливо, потому что поэт есть вещь легкая, летучая и священная: он не прежде может произвести что-либо, как сделавшись вдохновенным и исступленным, когда в нем нет уже ума, а пока это стяжание есть, каждый человек бессилен в творчестве и в излиянии предсказаний. Итак, кто говорит много прекрасного о предметах, как ты, тот водится не искусством; всякий может хорошо творить по божественному жребию — и творить только то, к чему кого возбуждает муза, — один дифирамбы, другой — стихотворные похвалы, иной — плясовые стихотворения, тот — эпосы, этот — ямбы. В противном же случае каждый из них слаб. Явно, что они говорят это, водясь не искусством, а божьей силой, иначе, умея по искусству хорошо говорить об одном, умели бы и о всем прочем. Для того-то бог и делает их служителями, прорицателями и божественными предсказателями не раньше, как по отнятии у них ума, то есть чтобы, слушая их, мы знали, что не они говорят столь важные вещи, поскольку в них нет ума, а говорит сам бог, только через них издает для нас членораздельные звуки. Сильнейшим доказательством этого служит халкидец Тинних, который никогда не написал ни одного достойного памяти стихотворения, кроме пэана, но этот пэан, всеми воспеваемый и лучший почти из всех мелосов, по словам самого Тинниха, есть просто изобретение муз. Так этим-то, мне кажется, бог особенно выводит нас из недоумения, что прекрасные стихотворения суть не человеческие и принадлежат не людям, а богам. Что же касается поэтов, то они не что иное, как толмачи богов, одержимые — каждый тем, чем одержится. С этой целью бог иногда нарочно воспевал прекраснейший мелос устами самого плохого поэта. Или тебе кажется, Ион, что я говорю неправду?

Ион. Нет, клянусь Зевсом. Ты своими словами, Сократ, как-то трогаешь душу. Я и сам полагаю, что добрые поэты истолковывают нам это волю богов, по божественному жребию.

Сократ. А ведь вы, рапсодисты, истолковываете творения поэтов?

Ион. И это справедливо.

Сократ. Стало быть, вы истолкователи истолкователей?

Ион. Без сомнения.

Сократ. Скажи же мне, Ион, да отвечай откровенно на мой вопрос. Когда ты хорошо говоришь эпос и сильно поражаешь зрителей, когда, например, воспеваешь Одиссея, бросающегося к порогу, открывающегося женихам и рассыпающего стрелы перед ногами их, или Ахиллеса, гонящегося за Гектором, или когда рассказываешь что-нибудь жалостливое об Андромахе, о Гекубе, о Приаме, тогда в уме ли бываешь ты или вне себя, так что твоя душа будто бы находится близ тех предметов, о которых она в своем восторге воспевает, например, на Итаке, в Трое, вообще там, куда ведет ее эпос?

Ион. Какой поразительно ясный признак высказал ты, Сократ! Буду от-

вечать тебе откровенно. Если я говорю что-нибудь жалостливое, то глаза мои наполняются слезами, а если грозное и ужасное, то от страха у меня волосы становятся дыбом и бьется сердце.

Сократ. Так что же скажем мы, Ион? В уме ли бывает тот человек, который, нарядившись в разноцветное платье и увенчавшись золотыми венками, плачет в дни жертвоприношений и праздников — плачет, ничего не потеряв, или поражается страхом, стоя среди многих тысяч дружественного себе народа, поражается страхом, когда никто не грабит и не обижает его?

Ион. Не слишком, Сократ, клянусь Зевсом, если сказать правду.

Сократ. А знаешь ли, что вы и многих из зрителей заставляете то же делать?

Ион. И весьма хорошо знаю, потому что с высоты своих подмостков всякий раз вижу, как они плачут либо бросают грозные взгляды и цепенеют, сочувствуя рассказываемым событиям. Мне-таки и очень нужно обращать на них внимание, потому что если оставлю их плачущими, то, получая деньги, сам буду смеяться, а когда — смеющимися, то, лишившись денег, сам заплачу.

Сократ. Так тебе известно, что последнее из колец, которые, как я говорил, преемственно заимствуют свою силу от камня-ираклия, есть этот зритель, среднее — ты, рапсодист и комедиант, а первое — сам поэт? Бог, исходная точка силы, через все эти кольца влечет души людей, куда хочет, и от него, будто от того камня, тянется чрезвычайно сложная цепь хоревтов, их учителей и подучителей, прильнувших со стороны к кольцам, имеющим связь с музой. Притом один поэт зависит от этой музы, другой — от той, и это мы называем одержимостью — довольно близко, потому что он держится. От первых же колец, то есть поэтов, идут в зависимости уже и прочие, всякий от своего, и восторгаются — один Орфеем, другой — Мусеем, а бóльшая часть бывает одержима и покоряется Гомером. К числу последних относишься и ты, как одержимый Гомером, посему, когда кто воспевает иного поэта, ты спишь и не чувствуешь в себе способности говорить, а как скоро отзывается мелос, принадлежащий твоему поэту, тотчас пробуждаешься, душа твоя прыгает, и ты готов рассказывать, потому что не искусство и знание дают тебе слова, которые говоришь, а божественный жребий и одержимость. Как кориванты живо чувствуют только тот один мелос, через который становятся одержимыми богом и в отношении к которому богаты движениями и словами, а о прочих не заботятся, так и ты, Ион, при воспоминании о Гомере бываешь богат, а по отношению к другим — беден. Вот причина, о которой ты спрашивал меня, то есть почему касательно Гомера ты обилен, а касательно прочих — нет: это потому, что ты сильный хвалитель своего поэта под влиянием не искусства, а божественного жребия.

Ион. Хорошо говоришь ты, Сократ; однакож было бы удивительно, если б удалось тебе столь же хорошо доказать мне, что я прославляю Гомера, находясь в состоянии одержимости и исступления. Вероятно, я показался бы тебе не таким, если бы ты послушал, каков обыкновенно бывает у меня рассказ о Гомере.

Сократ. Мне и хочется таки послушать, только не прежде, как ты ответишь на следующий вопрос: о чем именно в Гомере ты говоришь хорошо? Ведь конечно не о всем же.

Ион. Знай, Сократ, что такого предмета у Гомера нет.

Сократ. Значит, и о том, чего иногда ты не знаешь, а Гомер говорит.

Ион. Да что же может быть, о чем Гомер говорит и чего я не знаю?

Сократ. Да хоть об искусствах — как часто и как много рассуждает он! Например, о кучерском. Если вспомню стихи, пожалуй скажу тебе.

Ион. Нет, я скажу; у меня это в памяти.

Сократ. Так скажи мне, что говорит Нестор сыну своему Антилоху, когда убеждает его быть осторожным при поворотах на ипподроме в память Патрокла.

Ион.

Сам же крепко держись в колеснице красивоплетеной,
Влево легко наклонись, а коня, что под правой рукою,
Криком гони и бичом, и бразды попусти совершенно;
Левый же конь твой пускай подле самой меты обогнется,
Так чтоб казалось, поверхность ее колесо очертило
Ступицей жаркою. Но берегись, не ударься о камень.

Сократ. Довольно. Вот эти стихи, Ион, — правильно ли в них говорит Гомер, или нет, кто лучше разберет, врач или кучер?

Ион. Конечно кучер.

Сократ. Потому ли, что он знает это искусство, или почему другому?

Ион. Ни почему, кроме этого.

Сократ. Каждому искусству не назначено ли богом какое-нибудь дело, которое ему может быть известно? Ведь, зная нечто через искусство кормчего, мы, вероятно, не узнаем того же через искусство врачебное.

Ион. Конечно нет.

Сократ. А что через врачебное, того через плотницкое.

Ион. Конечно нет.

Сократ. Тоже самое и в отношении ко всем искусствам. Что познаем через одно, того не узнаем через другое. Итак, отвечай мне сперва вот на что: признаешь ли ты одно искусство отличным от другого?

Ион. Да.

Сократ. Но я называю одно отличным от другого, основываясь на том, что одно есть знание об одних предметах, другое — о других. Так ли и ты?

Ион. Да.

Сократ. Ведь если бы существовало какое-нибудь знание о тех же предметах, то каким бы образом мы различали то и другое, когда из того и другого узнавали бы то же самое? Например, я знаю, что этих колец пять; знаешь и ты, как я, следовательно, знаешь об этом то же самое. И если бы я спросил тебя: из того же ли самого искусства, то есть из арифметики, оба мы узнали то же самое, или из другого? — ты, вероятно, отвечал бы, что из того же самого.

Ион. Да.

Сократ. Так отвечай же мне теперь на тот вопрос, который я недавно хотел предложить тебе: таково ли твое мнение по отношению ко всем искусствам, что из одного и того же искусства необходимо приобретаются одни и те же знания, а из различных не одни и те же, но как скоро искусство будет особое, то и знание должно быть отличное?

Ион. Мне кажется, так, Сократ.

Сократ. Стало быть, кто не знает какого-нибудь искусства, тот не будет в состоянии хорошо знать относящихся к тому искусству слов и дел.

Ион. Твоя правда.

Сократ. Возвратимся же к произнесенным тобою стихам: кто лучше узнает, хорошо ли говорит их Гомер, — ты, или возница?

Ион. Кучер.

Сократ. Вероятно потому, что ты рапсодист, а не возница?

Ион. Да.

Сократ. А искусство рапсодиста отлично от искусства возницы?

Ион. Да.

Сократ. Если же отлично, то и доставляемое им знание относится к отличным предметам.

Ион. Да.

Сократ. Что же теперь? Когда Гомер говорит, что Гекамида, наложница Нестора, предложила раненному Махаону принять лекарственный напиток, и когда дело описывается как-то так:

С этим прамнийским вином натерла козьего сыра.
Теркою медной, а возле питья был лук на закуску, —

тогда которому искусству лучше распознавать, правильно ли рассуждает Гомер, — врачебному, или рапсодическому?

Ион. Врачебному.

Сократ. Ну, а когда он говорит:

Быстро богиня, подобно свинцу, в глубину погрузилась,
Ежели он, прикрепленный под рогом вола степового,
Мчится коварный, рыбам прожорливым гибель несущий, —

лучше ли, скажем, судить об этом искусству рыболова, или рапсодическому, что значат и до какой степени справедливы слова его?

Ион. Очевидно, искусству рыболова, Сократ.

Сократ. Смотри еще, положим, ты спросишь меня: если у Гомера, Сократ, ты находишь нечто такое, о чем должны судить эти искусства порознь; то найди мне также у него рассказ, свойственный предсказателю и предсказанию, — такой рассказ, в котором только предсказание могло бы распознать, хорошо или плохо говорит поэт. — Смотри, как легко и верно я буду отвечать тебе. Этого предмета Гомер касается во многих местах Одиссеи. Вот что, например, предсказатель Феоклимен, из дома Меламподидов, говорит женихам:

Жалкие люди! какие страданья вы терпите? Ночью
Головы ваши, лица, все члены до пяток закрыты;
Тяжкие вздохи вас жгут, а ланиты от слез раскраснелись;
Призраков сени полны, да и двор ими также наполнен;
В мраке эреба они все идут погрузиться; и солнце
С неба ушло, неприязни враждебная тьма наступила.

Много подобных мест и в Илиаде, например, битва у стены, о чем Гомер говорит так:

Ров перейти хотели они, но явилась им птица,
В выси парящий орел, отсекавший войско налево;
Мчал он в когтях обагренного кровью огромного змея;
Змей еще жив был, крутился и брани с орлом не оставил;
Взвившись назад, своего похитителя близ самой шеи
В грудь уязвил он; и тот его бросил на землю, от боли
Сильно страдая; и змей очутился среди ополченья;
Сам же он, крикнувши громко, понесся по веянью ветра.

Это и подобное этому, скажу я, должен рассматривать и оценивать предсказатель.

Ион. Ты правду-таки говоришь, Сократ.

Сократ. Да и твои-то слова эти, Ион, справедливы. Выбери-ка и ты мне, как я выбрал тебе кое что, частью из Одиссеи, частью из Илиады, и показал, что́ относится к предсказателю, что́ к врачу, что́ к рыболову, — выбери и ты мне, так как в стихотворениях Гомера твоя опытность, Ион, выше мо-

ей, и укажи, что́ относится к рапсодисту и рапсодическому искусству, что рапсодист может рассматривать и различать лучше всех других людей.

Ион. Я рассказываю все, Сократ.

Сократ. Но прежде-то говорил, Ион, что не все: неужели ты так забывчив? Ведь рапсодисту верно не годилось бы иметь слабую память.

Ион. Да что же я забываю?

Сократ. Ты не помнишь, что искусство рапсодическое признано тобою отличным от искусства возницы?

Ион. Помню.

Сократ. И не согласился ли, что искусство, отличное от другого, сообщает и отличные от других познания?

Ион. Да.

Сократ. Стало быть, и рапсодическое, и рапсодист, пользуясь своими способами, не все будет знать.

Ион. Но, может быть, кроме таких только вещей, Сократ.

Сократ. Однакож, под такими у тебя разумеются предметы почти всех прочих искусств. Так что же он будет знать, если не все знает?

Ион. Я думаю, то, что прилично говорить мужчине, что женщине, что рабу, что свободному, что подчиненному, что начальнику.

Сократ. Неужели рапсодист, по твоему мнению, будет лучше знать, нежели кормчий, что прилично говорить на море начальнику корабля, обуреваемого волнами?

Ион. Нет, это-то кормчий.

Сократ. А что прилично говорить начальнику больного, неужели рапсодист будет знать лучше, нежели врач?

Ион. И это нет.

Сократ. Но что прилично рабу, утверждаешь ты?

Ион. Да.

Сократ. Например, не волопас, а рапсодист будет знать, что прилично сказать рабу-волопасу, когда он хочет укротить разъяренных волов?

Ион. Ну нет.

Сократ. Или что женщине, прядильщице шерсти, прилично сказать о пряже шерсти?

Ион. Нет.

Сократ. Или что мужчине-полководцу прилично сказать воинам, командуя ими?

Ион. Да, это будет знать рапсодист.

Сократ. Как? Стало быть, рапсодическое искусство есть искусство полководца?

Ион. Однакож, я знаю, что прилично сказать полководцу.

Сократ. Ведь может быть, Ион, ты и знаток в вождении войск; потому что если бы, быв искусен в верховой езде, ты вместе отличался и искусством играть на цитре, то это не помешало бы тебе знать, — хорошо или плохо объезжены лошади. Но положим, я спросил бы тебя: которым искусством, Ион, ты узнаешь хорошо объезженных лошадей? Как ездок, или как цитрист? Что отвечал бы ты мне?

Ион. Как ездок, сказал бы я.

Сократ. А если бы узнавал хорошо играющих на цитре, то согласился бы, что узнаешь их, как цитрист, а не как ездок?

Ион. Да.

Сократ. Когда же ты узнаешь дела, относящиеся к военачальнику, то узнаешь, как человек искусный в управлении войском, или как отличный рапсодист?

Ион. Мне кажется, это все равно.

Сократ. Как все равно? Одним ли считаешь ты искусство рапсодиста и искусство полководца, или двумя?

Ион. Мне кажется, они — одно.

Сократ. Стало быть, кто — хороший рапсодист, тот бывает и хорошим полководцем?

Ион. Непременно, Сократ.

Сократ. А кто бывает хорошим полководцем, тот и хороший рапсодист?

Ион. Этого-то не думаю.

Сократ. А то думаешь, что кто хороший рапсодист, тот и хороший полководец?

Ион. Конечно.

Сократ. Но из эллинов ты — самый отличный рапсодист?

Ион. И очень, Сократ.

Сократ. Неужели, Ион, ты и самый отличный между эллинами полководец?

Ион. Знай, Сократ, что этому-то я научился у Гомера.

Сократ. Что ж это значит, Ион, ради богов? Будучи отличнейшим из Эллинов в том и другом, — отличнейшим полководцем и рапсодистом, почему ты странствуешь по Греции и рапсодируешь, а не предводительствуешь войсками? Разве, думаешь, от рапсодиста, увенчанного золотым венком, эллинам много пользы, а от военачальника — никакой?

Ион. Мое отечество, Сократ, управляется и предводительствуется вами, а потому не имеет нужды в военачальнике: ваш же город и Лакедемон не изберут меня в военачальники, потому что вы считаете достаточными для этого самих себя.

Сократ. Не знаешь ли ты, почтеннейший Ион, Аполлодора Кизического?

Ион. Какого это?

Сократ. Которого Афиняне, не смотря на то что он иностранец, часто избирали себе военачальником; да и Фаносфена Андрийца и Гераклида Клазоменского, которых, хоть и иностранцев, этот же город почтил своим мнением, как людей, достойных внимания, и возлагает на них военачальническую и другие правительственные должности. Так Иона ли Ефесского не почтит он и не изберет в военачальники, если признает его достойным внимания? Да что еще? Разве ефисяне по происхождению не афиняне, и разве Ефес меньше других городов? Нет, ты, Ион, несправедлив, когда справедливо, что твоя способность прославлять Гомера зависит от искусства знания, ты уверял меня, что знаешь много прекрасного из Гомера и обещался показать это, а между тем обманываешь меня; ибо не только не показываешь, даже не хочешь сказать в чем именно ты силен, хоть я и давно докучаю тебе об этом. Ты просто, как Протей, принимаешь разные образы, бросаемые туда и сюда, и наконец, думая ускользнуть от меня, являешься полководцем, лишь бы только не показать, в чем состоит твоя гомеровская мудрость. Итак, если ты искусник, но, обещавшись, как я заметил, показать свое искусство в Гомере, обманываешь меня; то дело твое неправое: напротив, если ты водишься не искусством, а божественным жребием, поскольку будучи одержим Гомером и ничего не зная, говоришь из этого поэта много прекрасного, как я и прежде упоминал; то неправды тут нет. Выбирай же теперь любое: считать ли нам тебя человеком несправедливым, или божественным?

Ион. Какая разница, Сократ! Уж гораздо лучше называться божественным.

Сократ. Так это-то лучшее и достается тебе от нас, Ион, достается быть божественным, а не искусным хвалителем Гомера.

Менексен, или Надгробное слово

Разговаривающие лица:

СОКРАТ, МЕНЕКСЕН

Сократ. Откуда ты, Менексен? С городской площади или же из другого места?

Менексен. С площади, Сократ, из зала Совета.

Сократ. А что у тебя за дело в Совете? По-видимому, ты считаешь, будто покончил с учением и философией, и, полагая, что с тебя довольно, замыслил обратиться к более высоким занятиям; ты, уважаемый, хотя и очень юн, хочешь управлять нами, старшими, дабы твой род никогда не лишился права поставлять нам попечителя?

Менексен. С твоего позволения, Сократ, если ты посоветуешь мне быть правителем, я изо всех сил буду этого добиваться; если же нет — не буду. А сейчас я пришел в Совет, узнав, что там намерены избрать того, кто произнесет надгробную речь в честь павших: ты ведь знаешь, они готовят погребение.

Сократ. Да, конечно. Но кого же они избрали?

Менексен. Пока никого. Они отложили это на завтра. Думаю, однако, что будет избран Архин или Дион.

Сократ. Право, Менексен, мне кажется, прекрасный это удел — пасть на войне. На долю такого человека выпадают великолепные и пышные похороны, даже если умирает при этом бедняк, вдобавок ему — даже если он был никчемным человеком — воздается хвала мудрыми людьми, не бросающими слова на ветер, но заранее тщательно подготовившимися к своей речи. Они произносят свое похвальное слово очень красиво, добавляя к обычным речам и то, что подходит в каждом отдельном случае, и, украшая свою речь великолепными оборотами, чаруют наши души: ведь они превозносят на все лады и наш город, и тех, кто пал на поле сражения, и всех наших умерших предков и воздают хвалу нам самим. Так что я лично, Менексен, почел бы за великую честь удостоиться от них похвалы; всякий раз я стою и слушаю, околдованный, и мнится мне, что я становлюсь вдруг значительнее, благороднее и прекраснее. Как правило, ко мне в этих случаях присоединяются и слушают все это разные чужеземные гости, и я обретаю в их глазах неожиданное величие. При этом кажется, будто они испытывают в отношении меня и всего города те же чувства, что и я сам, и город наш представляется им более чудесным, чем раньше, — так убедительны речи ораторов. Подобное ощущение величия сохраняется во мне после того дня три, а то и более: столь проникновенно звучат в моих ушах речи оратора, что я едва лишь на четвертый или пятый день прихожу в себя и начинаю замечать под ногами землю, а до тех пор мне кажется, будто я обитаю на Островах блаженных. Вот до чего искусны наши ораторы!

Менексен. Всегда-то ты, мой Сократ, вышучиваешь ораторов! Однако, думаю я, на этот раз избранному придется туго, ведь избрание будет поспешным, так что придется ему просто импровизировать.

Сократ. Как это, мой милый? У любого из этих людей речи всегда наготове, да и вообще импровизация в этих случаях дело нетрудное. Если бы нужно было превознести афинян перед пелопоннесцами или же пелопоннесцев перед афинянами, требовался бы хороший оратор, умеющий убеждать и прославлять; когда же кто выступает перед теми самыми людьми, коим он воздает хвалу, недорого стоит складная речь.

Менексен. В самом деле ты думаешь так, Сократ?

Сократ. Да, клянусь Зевсом.

Менексен. И ты полагаешь, что сам сумел бы произнести речь, если бы была в том нужда и тебя избрал бы Совет?

Сократ. Но, Менексен, нет ничего удивительного, если бы я умел говорить: ведь моей учительницей была та, что совсем неплохо разбиралась в риторике и вдобавок обучила многих хороших ораторов, среди них — выдающегося оратора эллинов Перикла, сына Ксантиппа.

Менексен. О ком ты говоришь? Видимо, об Аспазии?

Сократ. Да, я имею в виду ее и еще Конна, сына Метробия. Оба они — мои учители, он обучал меня музыке, она — риторике. И нет ничего удивительного в том, что человек, воспитанный таким образом, искусен в речах. Но и любой обученный хуже меня, например тот, кто учился музыке у Лампра, а риторике — у Антифонта из Рамнунта, был бы вполне в состоянии превознести афинян перед афинянами.

Менексен. А что бы ты мог сказать, если бы должен был говорить?

Сократ. От себя, быть может, я бы ничего не сказал, но не далее как вчера я слушал Аспазию, произносившую надгробную речь по этому самому поводу. Ведь она тоже слыхала о том, что ты мне сообщил, а именно что афиняне собираются назначить оратора. Поэтому она частью импровизировала передо мною то, что следует говорить, частью же обдумала это прежде — тогда, полагаю я, когда составляла надгробную речь, произнесенную Периклом, — и составила теперешнюю свою речь из отрывков той прежней.

Менексен. И ты мог бы вспомнить, что говорила Аспазия?

Сократ. Если не ошибаюсь, да. Ведь я учился у нее и вполне мог заслужить от нее побои, если бы проявил забывчивость.

Менексен. За чем же дело стало?

Сократ. Я опасаюсь, как бы не рассердилась моя наставница, если я разглашу ее речь.

Менексен. Не беспокойся об этом, Сократ, и говори; ты доставишь мне величайшую радость, если произнесешь речь — принадлежит ли она Аспазии или кому другому. Говори же!

Сократ. Но, быть может, ты надо мной посмеешься, если тебе покажется, что я, старик, все еще склонен к забаве.

Менексен. Менее всего, Сократ; говори же, как тебе угодно.

Сократ. Ну что ж, я готов доставить тебе удовольствие, даже, верно, согласился бы, коли ты велишь, танцевать для тебя раздетым, лишь бы мы были одни. Но слушай; мне думается, она, начав с самих павших, говорила следующим образом:

«Мы отдали им положенный долг, и, приняв его, они следуют теперь дорогой судьбы, сопровождаемые как всем городом, так и своими близкими. Закон и наш долг повелевают нам воздать им в слове последнюю честь. Красиво сказанная речь о прекрасных деяниях остается в памяти слушающих, к чести и славе тех, кто эти дела свершил. Необходимо сказать такое слово, кое достаточно прославило бы погибших, а живых благожелательно убеждало подражать доблести павших; к этому следует призывать их потомков и братьев, отцам же и матерям, а также живым еще родичам старшего

поколения доставлять утешение. Какой же именно представляется нам подобная речь? И с чего будет правильным начать похвалу храбрым мужам, при жизни радовавшим своей доблестью близких и избравшим кончину вместо благополучной жизни? Мне представляется, что воздавать им хвалу естественно в соответствии с их природой: они родились людьми достойными. А родились они такими потому, что произошли от достойных. Итак, восславим прежде всего благородство их по рождению, а затем их воспитание и образованность. Вслед за этим мы покажем, как выполняли они свой долг, и это явит их доблестные дела во всем их великолепии.

В основе их благородства лежит происхождение их предков: они не были чужеземцами и потому их потомки не считались метеками в своей стране, детьми пришельцев издалека, но были подлинными жителями этой земли, по праву обитающими на своей родине и вскормленными не мачехой, как другие, а родимой страной, кою они населяли; и теперь они, пав, покоятся в родимых местах той, что их произвела на свет, вскормила и приняла в свое лоно. По справедливости прежде всего надо прославить эту их мать: вместе с тем будет прославлено и благородное их рождение.

Земля наша достойна хвалы от всех людей, не только от нас самих, по многим разнообразным причинам, но прежде и больше всего потому, что ее любят боги. Свидетельство этих наших слов — раздор и решение богов, оспаривавших ее друг у друга. Разве может земля, коей воздали хвалу сами боги, не заслужить по праву хвалы всех людей? Другой справедливой похвалой будет для нее то, что во времена, когда вся земля производила и взращивала всевозможных животных — зверье и скот, наша страна явила себя девственной и чистой от диких зверей: из всех живых существ она избрала для себя и породила человека, разумением своим превосходящего остальных и чтящего лишь богов и справедливость. Самым значительным свидетельством моих слов является то, что земля наша породила предков вот этих павших, а также и наших. Любое родящее существо располагает пищей, полезной тем, кого оно порождает, что и отличает истинную мать от мнимой, подставной, коль скоро эта последняя лишена источников, кои питали бы порожденное ею. Наша мать-земля являет достаточное свидетельство того, что она произвела на свет людей: она первая и единственная в те времена приносила пшеничные и ячменные злаки — лучшую и благороднейшую пищу для людей, и это значит, что она сама породила человеческое существо.

Подобное свидетельство еще более весомо в отношении земли, чем в отношении женщины: не земля подражает женщине в том, что она беременеет и рожает, но женщина — земле. При этом земля наша не пожадничала и уделила свой плод другим. После того она породила оливу — помощницу в трудах для своих детей. Вскормив и взрастив их до поры возмужалости, она призвала богов в качестве их наставников и учителей. Имена их не подобает здесь называть (ведь мы их знаем!); они благоустроили нашу жизнь, учредили каждодневный ее уклад, первыми обучили нас ремеслам и показали, как изготовлять оружие и пользоваться им для защиты нашей земли.

Рожденные и воспитанные таким образом, предки погибших жили, устроя свое государство, о котором надо здесь вкратце упомянуть. Ведь государство растит людей, прекрасное — хороших, противоположное — дурных. Поскольку наши предшественники воспитывались в прекрасном государстве, то с необходимостью становится ясным, что именно благодаря этому доблестны наши современники, к числу которых принадлежат и павшие. Само наше государственное устройство и тогда было и ныне является аристократией: эта форма правления почти всегда господствовала у нас, как и теперь. Одни называют ее демократией, другие еще как-ни-

будь — кто во что горазд, на самом же деле это правление лучших с одобрения народа. У нас ведь всегда есть басилевсы — иногда это цари по рождению, иногда же выборные; а власть в государстве преимущественно находится в руках большинства, которое неизменно передает должности и полномочия тем, кто кажутся лучшими, причем ни телесная слабость, ни бедность, ни безвестность предков не служат поводом для чьего-либо отвода, но и противоположные качества не являются предметом почитания, как в других городах, и существует только одно мерило: властью обладает и правит тот, кто слывет доблестным или мудрым. В основе такого общественного устройства лежит равенство по рождению. В других городах собраны самые различные люди, поэтому и их государственные устройства отклоняются от нормы — таковы тирании и олигархии; города эти населяют люди, считающие других либо своими господами, либо рабами. Мы же и все наши люди, будучи братьями, детьми одной матери, не признаем отношений господства и рабства между собою; равенство происхождения заставляет нас стремиться к равным правам для всех, основанным на законе, и повиноваться друг другу лишь в силу авторитета доблести и разума.

Поэтому, воспитанные в условиях полной свободы, отцы погибших и наши отцы, а также и сами эти люди явили всем нам множество прекрасных дел как в частной жизни, так и на общественном поприще, ибо они считали необходимым сражаться за свободу эллинов как с эллинами, так и с варварами — в защиту всех эллинов. Слишком мало у меня времени, чтобы достойным образом рассказать о том, как они сражались с Евмолпом и амазонками, напавшими на нашу землю, или как еще раньше они бились на стороне аргивян против кадмейцев и на стороне Гераклидов против аргивян: поэты уже воспели в прекрасных стихах их доблесть, сделав ее достоянием всех. И если мы попытаемся восхвалить те же деяния обыкновенным слогом, то скорее всего займем лишь второе место. Итак, мне представляется лучшим это оставить, ибо делам этим была уже отдана достойная дань. Но то достойное славы, по поводу чего еще ни один поэт не высказался достойным образом и что покоится пока в забвении, — о нем, думается мне, следует напомнить, почтив эти деяния хвалой, дабы побудить других изложить их в песнях и поэмах иного вида, подобающим для свершивших эти деяния образом. Я имею в виду прежде всего следующее: когда персы стали правителями Азии и вознамерились также поработить Европу, дети нашей земли — наши родители — преградили им путь; необходимо и справедливо в первую очередь вспомнить о них и восславить их доблесть. Но если кто хочет прославить ее достойно, пусть обратится мысленным взором к тем временам, когда вся Азия была рабыней третьего по счету царя: первым был Кир, который освободил персов и, обуянный гордыней, поработил как своих сограждан, так и прежних повелителей, мидян; он простер свою власть над всей Азией вплоть до Египта; сын его властвовал уже над Египтом и Ливией, насколько он мог в эти страны проникнуть; третий же царь, Дарий, расширил свои владения на суше вплоть до Скифии, а корабли его были хозяевами на море и островах, так что никто не мог и помыслить выступить против него. Сознание всех людей было подавлено: ведь Персидская держава подчинила себе столько великих и искусных в войне народов.

Дарий, выдвинув против нас и эретрийцев ложное обвинение в коварных замыслах против Сард, выслал под этим предлогом корабли и грузовые суда с пятисоттысячным войском; военных кораблей было триста, под командованием Датиса, и Дарий распорядился, чтобы тот, если ему дорога его голова, возвратился с пленными эретрийцами и афинянами. Датис направил свой флот к Эретрии, против воинов, более всех прослав-

ленных среди эллинов и немалых числом, в течение трех дней одолел их и обшарил всю эретрийскую землю, чтобы ни один эретриец от него не укрылся, причем сделал он это так: подступив к границам эретрийской земли, его воины, взявшись за руки, образовали цепочку от моря до моря и так прошли всю землю, дабы иметь возможность объявить царю, что никто не сумел от них убежать. Точно с таким же замыслом отправились они из Эретрии к Марафону, словно не вызывало сомнений, что им удастся подобным же образом запрячь в ярмо афинян и увести их в плен вместе с эретрийцами. Когда замысел этот отчасти был приведен в исполнение, но делались еще попытки полного его осуществления, никто из эллинов не пришел на помощь ни эретрийцам, ни афинянам, кроме лакедемонян (причем эти последние явились на помощь на другой день после битвы); все остальные, устрашенные, предпочли временную безопасность и не трогались с места. Если бы кто-нибудь из нас в это время там оказался, он бы познал, сколь велика была доблесть тех, кто у Марафона встретили полчища варваров и, обуздав всеазиатскую гордыню, первыми водрузили трофеи в честь победы над ними; они стали вождями и наставниками для всех остальных, показав, что могущество персов вполне сокрушимо и что никакая людская сила и никакое богатство не могут противостоять доблести. Я утверждаю, что эти мужи не только дали нам жизнь, но и породили нашу свободу, да и не только нашу, но свободу всех жителей этого материка. Оглядываясь на их деяние, эллины проявляли отвагу и в последующих битвах за свою жизнь, став навсегда учениками сражавшихся при Марафоне.

Итак, высшая награда в нашем слове должна быть отдана этим последним, вторая же — тем, кто сражался и победил на море — при Саламине и Артемисии. И об этих людях многое можно было бы рассказать — о том, как они выстояли перед надвигавшейся с суши и с моря опасностью, и о том, как они ее отразили. Но я напомню лишь то, что мне представляется самым прекрасным их подвигом: они довершили дело, начатое бойцами при Марафоне. Марафонцы лишь показали эллинам, что их небольшое число может на суше отразить полчища варваров; что же касается морских битв, это пока оставалось неясным: персы пользовались славой непобедимых моряков благодаря своей численности, богатому снаряжению, искусству и силе. И потому в особую заслугу мужам, сражавшимся в те времена на море, надо поставить то, что они рассеяли боязнь, существовавшую тогда среди эллинов, страшившихся огромного числа судов и людей.

Поэтому и те и другие — как сражавшиеся при Марафоне, так и те, что сражались в морском бою при Саламине, — научили остальных эллинов умению и привычке не страшиться варваров как на суше, так и на море.

На третьем месте и по числу сражавшихся за благополучие Греции, и по их доблести я назову дело при Платеях: оно было общим для афинян и лакедемонян. Все они отразили величайшую и тягостнейшую опасность, и эта их доблесть прославляется нами теперь и в последующие времена будет прославляться нашими потомками. После того многие эллинские города оставались еще союзниками варвара, он же объявил о своем намерении вновь пойти войною на эллинов. Справедливо поэтому будет, чтобы мы вспомнили о тех, кто завершил подвиги первых бойцов, очистив от варваров море и изгнав их оттуда всех до единого. Это те, кто сражался при Евримедонте, кто двинулся походом на Кипр и поплыл в Египет и другие земли: память их надо чтить и быть им признательными за то, что они заставили царя дрожать за свою жизнь и помышлять о ее спасении, вместо того чтобы уготовлять гибель эллинам.

Вот сколь трудную войну вынес на своих плечах весь город, подняв-

шийся против варваров на защиту свою и других родственных по языку народов. Когда же наступил мир и город пребывал в расцвете своей славы, случилась напасть, обычно выпадающая среди людей на долю тех, кто процветает, — соперничество, которое затем перешло в зависть. Таким образом, наш город был против воли втянут в войну с эллинами. В войне, вспыхнувшей вслед за тем, афиняне, защищавшие в Танагре свободу беотийцев, вступили в сражение с лакедемонянами; исход сражения остался неясен, и дело, решили последующие события: лакедемоняне отступили, бросив на произвол судьбы своих подопечных, наши же, победив в трехдневной битве при Энофитах, честно вернули несправедливо изгнанных беотийцев. Эти наши люди первыми после персидской войны защищали эллинскую свободу, противостоя самим же эллинам. Они проявили себя доблестными мужами: освободив тех, кого они защищали, они первыми легли в эту усыпальницу, прославляемые своими согражданами.

После того вспыхнула великая война, когда все эллины скопом двинулись на нашу землю, раздирая ее на части и проявляя недостойную неблагодарность по отношению к нашему городу. Наши победили их в морском сражении и захватили у острова Сфактерия в плен лакедемонских военачальников, которых вполне могли предать смерти, но отпустили, вернули на родину и заключили мир, полагая, что против соплеменников следует сражаться лишь до победы и что городу негоже, поддавшись гневу, губить общее дело всех эллинов; против варваров же, считали они, следует биться вплоть до полного их разгрома. Нам следует восславить этих мужей: завершив то сражение, они покоятся здесь, доказав всем, кто сомневался, — не проявили ли себя некоторые другие эллины в той первой войне против варваров более доблестными, чем афиняне, — что сомневались они напрасно: ведь афиняне показали в случае, когда на них поднялась вся Эллада, что они вышли победителями из этой войны и захватили в плен предводителей остальных эллинов; в ту войну они вместе с ними одолели варваров, теперь же победили в одиночку всех эллинов.

После этого мира разгорелась третья война, нежданная и опасная, и множество доблестных мужей, павших на этой войне, также покоятся здесь; многие из них водрузили большое число трофеев на побережье Сицилии, защищая свободу леонтинцев, они поплыли в те края, чтобы оказать им поддержку во исполнение данных им клятв, но из-за дальности морского пути город был не способен оказать им необходимую помощь, и они, утратив силы, познали невзгоды, — они, для кого у врагов и противников было в запасе больше похвал за их доблесть и рассудительность, чем для некоторых других у друзей. Многие же погибли при морских сражениях в Геллеспонте; при этом они в течение одного дня захватили все вражеские суда, а множество остальных разбили.

Говоря о том, что война эта была нежданной и страшной, я имею в виду ту великую зависть, что питали к нашему городу остальные эллины: зависть эта побудила их решиться на переговоры с персидским царем, которого они вместе с нами вытеснили из нашей страны; они задумали на свой страх вновь повести его на наш город — варвара на эллинов — и объединить против Афин всех эллинов и варваров. Вот тут-то и проявила себя во всем блеске мощь и доблесть нашего города. Когда они считали, что город повержен, когда суда наши были отрезаны у Митилены, наши сограждане на шестидесяти кораблях сами поспешили на помощь этим судам; проявив себя, согласно всеобщему мнению, доблестнейшими людьми, они разбили врагов, освободили друзей, но по несчастной случайности не были вынесены на сушу и потому не покоятся в этой могиле. Да пребудет их память и слава вечно, ибо

благодаря их доблести мы победили не только в этом морском сражении, но продолжали побеждать и в течение всей войны. Город благодаря им обрел славу непобедимого, даже если против него будет все человечество, и славу справедливую, ибо мы победили благодаря собственному превосходству, а не с чужой помощью. И по сей день мы остаемся неодолимыми для этих наших врагов: ведь не они, но мы сами себя повергли и победили.

Когда затем наступило спокойствие и был заключен мир с остальными эллинами, у нас началась гражданская война, причем шла она таким образом, что каждый (если только раздор — это неизбежный удел людей) должен молить богов, чтобы его родной город лихорадило не больше, чем наш. С какой радостью и как по-родственному объединились затем граждане Пирея с жителями столицы вопреки ожиданиям прочих эллинов, с каким чувством меры положили они конец войне против тех, кто был в Элевсине! И причиной всего этого было не что иное, как истинное родство, обеспечившее крепкую родственную дружбу не на словах, но на деле. Следует вспомнить здесь и тех, кто погиб в этой междоусобице, и умиротворить их, насколько лишь в наших силах, жертвоприношениями и молитвой, положенными в таких случаях; надо помолиться теперешним их владыкам, тогда и для нас самих наступит умиротворение. Ведь не из-за своей порочности или вражды подняли они друг на друга руку, но по велению тяжкой судьбы. Мы, живые, тому свидетели: будучи людьми той же крови, что и они, мы прощаем друг другу и наши дела, и наши страдания.

После этого у нас воцарилась полная тишина и город обрел спокойствие. Простив варварам то, что, потерпев от него, они отплатили ему за это той же монетой, город наш продолжал негодовать на эллинов, вспоминая их неблагодарность в ответ на благодеяние, их союз с варварами, захват кораблей, некогда спасших им жизнь, и разрушение стен — последнее как бы в благодарность за то, что ранее мы помешали падению их стен. Город продолжал жить, приняв решение впредь не оказывать помощи ни эллинам, пытающимся поработить других эллинов, ни варварам, питающим против эллинов те же замыслы. И в то время как мы находились в подобном расположении духа, лакедемоняне решили, что мы, покровители свободы, разбиты и теперь их задачей является покорение прочих эллинов. Этот свой замысел они и стали приводить в исполнение.

Но к чему здесь долго распространяться? То, что я сейчас скажу, относится к недавним временам и не к кому иному, как к нам самим: ведь мы знаем, что первые среди эллинов — аргивяне, беотийцы и коринфяне, пораженные ужасом, вынуждены были обратиться за помощью к нашему городу. Однако вот величайшее чудо: сам персидский царь оказался в таком затруднении, что ему оставалось искать спасения только у нашего города, против которого он столь рьяно злоумышлял погибель. И если бы кто пожелал выдвинуть справедливое обвинение против нашего города, он был бы прав, упрекнув его в излишней сострадательности и готовности защищать более слабых. Так вот и в то время он оказался не в силах проявить твердость и соблюсти свое решение не подчиняться никому из своих обидчиков: он подчинился и оказал помощь; один он поддержал всех эллинов, освободив их от рабства, так что они стали свободными вплоть до того времени, когда снова поработили друг друга; что касается царя, то город наш не осмелился прийти ему на помощь, стыдясь трофеев Марафона, Саламина и Платеи, и, лишь дав позволение перебежчикам и добровольцам помочь царю, выручил его из беды. Восстановив затем стены и построив флот, он принял вызов и, понуждаемый воевать, сразился с лакедемонянами в защиту паросцев.

Царь почувствовал страх перед нашим городом, видя, что лакедемоняне отказались от войны на море. Стремясь отступить, он потребовал признать его власть над эллинами, обитавшими на материке, которых ранее ему выдали лакедемоняне, и взамен обещал сражаться на нашей стороне и на стороне остальных наших союзников; он рассчитывал, что мы откажемся и тем самым дадим ему предлог для отступления. В остальных союзниках он ошибся: они пожелали ему подчиниться; коринфяне, аргивяне, беотийцы и другие союзники договорились с ним и поклялись выдать ему всех эллинов — обитателей материка с условием, что он заплатит им деньги. Одни лишь мы не дерзнули ни присягнуть, ни предать: настолько свойственно нашему городу свободолюбие и благородство, покоящиеся на здравой основе и природной нелюбви к варварам, ведь мы — подлинные эллины, без капли варварской крови. Среди нас нет ни Пелопов, ни Кадмов, ни Египтов, ни Данаев, ни многих других, рожденных варварами и являющихся афинскими гражданами лишь по закону, но все мы, живущие здесь, настоящие эллины, а не полукровки; отсюда городу присуща истинная ненависть к чужеземной природе. Как бы то ни было, мы снова остались в одиночестве с нашим нежеланием совершить позорное и нечестивое дело, выдав эллинов варварам. Вернувшись, таким образом, к тому самому положению, в каком прежде были побеждены, мы тем не менее с помощью бога завершили войну благополучнее, чем тогда. Ведь после войны у нас остались и корабли, и стены, и наши собственные поселения; сами враги не могли бы желать себе лучшего исхода. Но все же мы потеряли достойных мужей и в этой войне: противники наши воспользовались неудобствами местности в Коринфе и предательством в Лехее. Достойными людьми показали себя и те, кто освободили царя и выгнали с моря лакедемонян; я вам о них напомню, вы же, как подобает, превознесете и прославите этих мужей.

Итак, мы сказали о многих прекрасных и славных делах покоящихся здесь мужей и о других погибших защитниках нашего города; но есть еще больше прекрасных дел, о которых мы не сказали: ведь поистине многих дней и ночей не хватило бы тому, кто пожелал бы все это перечислить. Нам следует, помня об этих людях, передавать всем их потомкам наказ — не покидать строя своих предков, как на войне, и не отступать под влиянием малодушия. Я и сам хочу наказать вам, сыновья доблестных мужей, — и сейчас, и когда бы ни встретил вас в будущем — и буду напоминать вам и увещевать вас стремиться ко всевозможному совершенству. В настоящий момент правильным будет сказать вам то, чтó отцы наши поручили объявить тем, кого они оставляли; завещали они нам это перед лицом опасности на случай, если им не повезет. Я произнесу сейчас слова, слышанные мною из их собственных уст, кои они с радостью сказали бы вам сами, если были бы в состоянии; так, по крайней мере, заключаю я на основе того, чтó они тогда говорили. Надо представить себе, будто это их собственная речь; говорили же они так:

«Дети, свидетельством того, что вы родились от достойных отцов, является нынешнее событие. Мы могли жить бесславно, но предпочли этому славную смерть, дабы не ввергнуть вас и ваше потомство в позор, а вашим отцам и всему предыдущему поколению нашего рода не принести бесчестье: мы считали, что тем, кто приносит бесчестье своим сородичам, не стоит и жить и что подобное деяние не мило никому из богов и людей — ни тем, кто ходит еще по земле, ни тем, кто схоронен уже под землею. Вам надлежит, памятуя наши слова, выполнять доблестно все, что бы вы ни делали, зная, что там, где доблесть отсутствует, бесчестны и порочны любые приобретения и дела. Ведь ни богатство не красит того, кто приобрел его трусливым путем (такой человек скорее обогащает другого, чем себя), ни телесная красота и сила, если они присущи трусливому и порочному чело-

веку, не являют собой подобающего ему украшения. Наоборот, при этом бросается в глаза несоответствие, кое еще больше подчеркивает и выявляет трусость, а любое умение в отрыве от справедливости и других добродетелей оказывается хитростью, но не мудростью. Поэтому всю свою жизнь, и в начале ее, и в конце, всячески стремитесь к тому, чтобы принести как нам, так и нашим предкам по возможности больше доброй славы; если же нет, знайте, коли мы превзойдем вас в доблести, это принесет нам бесчестье; но если мы уступим вам, то испытаем блаженство. А ваша победа и наше поражение вернее всего в том случае, если вы сумеете не умалить и не уничтожить славу ваших предков: вы должны понимать, что для уважающего себя человека нет ничего постыднее, чем пользоваться почестями не за свои заслуги, но за заслуги своих отцов. Почести, заслуженные родителями, — прекрасное и величественное сокровище их детей; расточить же сокровище (и деньги, и честь) и не передать его потомкам — позорно и немужественно; это — свидетельство недостатка собственного достояния и славы. Так вот, если вы позаботитесь обо всем этом, вы, как друзья, примкнете к нам, вашим друзьям, когда положенный вам удел приведет вас сюда; если же вы пренебрежете нашим наказом и покроете себя позором, никто не примет вас благосклонно. Таково наше слово к нашим сыновьям.

Что касается наших отцов — у кого они еще есть — и наших матерей, то надо постоянно их убеждать как можно легче перенести несчастье, если оно надвинется, и не причитать вместе с ними, ибо не надо ничего добавлять к их печали (она и так будет у них достаточно велика из-за выпавшей на их долю судьбы), а, наоборот, следует ее исцелять и смягчать, напоминая им, что боги благосклонно вняли их мольбе и даровали самое великое ее исполнение. Ведь молили они богов не о том, чтобы дети их стали бессмертными, но о том, чтобы они были доблестными и славными, и они обрели эти блага — величайшие из всех. (А чтобы у смертного мужа все в его жизни получалось согласно его желанию — это нелегкая вещь.) Мужественно перенося свое несчастье, родители покажут себя истинными отцами своих мужественных сыновей, достойными их славы; если же они поддадутся горю, то возбудят подозрение в том, что либо они не наши отцы, либо наши хвалители были лжецами. Им следует избежать и того и другого и на деле стать нашими самыми большими хвалителями, ясно показав, что они истинные наши родители — сами мужи и отцы мужей.

Древняя пословица «ничего сверх меры» представляется прекрасной, ведь это в самом деле очень хорошо сказано. Муж, у которого всё приносящее счастье зависит полностью или почти полностью от него самого и который не перекладывает это на плечи других, удача или неудача коих делает неустойчивой и его собственную судьбу, тем самым уготавливает себе наилучший удел и оказывается мудрым, разумным и мужественным. Когда на его долю выпадают имущество или дети или когда он то и другое теряет, эта пословица в высшей степени обретает для него вес: он не радуется чрезмерно и не печалится слишком, ибо полагается на себя самого. Именно такими мы хотим видеть наших сородичей и утверждаем, что таковы они и на самом деле. Сами себя мы теперь тоже явили такими — не возмущающимися и не страшащимися чрезмерно, если ныне нам предстоит умереть. И мы умоляем наших отцов и матерей прожить остальную часть своей жизни в том же расположении духа, в уверенности, что ни слезами, ни скорбью о нас они не доставят нам ни малейшей радости, но, наоборот, если только есть у умерших какое-то чувство живых, они станут нам в этом случае весьма неприятны, сами же себе нанесут вред тем, что тяжко будут переносить свою недолю; но если они легко и умеренно к ней отнесутся, они нас весь-

ма обрадуют. Ведь жизнь наша получила прекраснейшее, как считается среди людей, завершение, так что следует ее прославлять, а не оплакивать.

Если же они обратят свои мысли на заботу о наших женах и детях и их пропитании, то скорее забудут свое несчастье и будут жить лучше, правильнее и милее для нас.

Для наших сородичей будет достаточно того, что мы им сейчас возвестили; город же наш мы просим позаботиться о наших отцах и сыновьях: пусть сыновья наши получат надлежащее воспитание, отцы же — содержание, подобающее им в старости. Впрочем, мы уверены, что и без нашей просьбы вы проявите достаточную заботу».

Вот что, сыновья и отцы погибших, поручили они нам для вас возвестить, и я выполняю это со всевозможным тщанием. В свою очередь я за них прошу: одних — брать пример с павших, других же — быть стойкими и уверенными в себе, ибо мы берем на себя и личную и общественную заботу о вашей старости, где бы мы ни встретились с кем бы то ни было из отцов погибших. Что же до города, то вы сами знаете, как он о вас печется: он издал законы, касающиеся заботы о детях и родителях тех, кто погиб на войне; эти граждане пользуются особенным покровительством наших законов, согласно которым охрана их поручена высшему должностному лицу, коему надлежит следить за тем, чтобы отцы и матери погибших не претерпели обиды; город следит за совместным воспитанием сыновей погибших, заботясь о том, чтобы сиротство было для них по возможности незаметным; он берет на себя роль отца, пока они еще дети, когда же они достигнут возмужалости, отправляет их, снабдив полным вооружением, домой; он указывает им на образ жизни их отцов и напоминает о нем, снабжая их орудиями отцовской доблести; вместе с тем это служит добрым предзнаменованием, когда они отправляются к отцовскому очагу отлично вооруженными, дабы во всеоружии осуществлять там свое управление. Город никогда не забывает оказывать почести тем, кто пал, и ежегодно совершает в общественном порядке обряды, какие положено совершать в честь каждого из них частным образом; кроме того, он учреждает гимнастические и конные, а также и всевозможные мусические состязания, полностью заменяя павшим сыновей и наследников, сыновьям — отцов, а родителям — опекунов: все они в течение всей своей жизни пользуются неизменной заботой. Вдумываясь в это, вы должны с большей кротостью переносить ваше несчастье; таким образом, вы будете более угодны как погибшим, так и живым и облегчите себе заботу о других, а им — заботу о вас. Теперь же и вы, и все остальные, оплакав, согласно обычаю, павших, ступайте».

Вот тебе, Менексен, речь Аспазии, уроженки Милета.

Менексен. Клянусь Зевсом, Сократ, если верить тебе, счастлива Аспазия: будучи женщиной, она способна составлять подобные речи!

Сократ. Но если ты мне не веришь, пойдем со мною, и ты услышишь ее самое.

Менексен. Сократ, я часто встречал Аспазию и знаю, какова она.

Сократ. Что же? Разве ты не восхищаешься ею и не благодарен ей за эту речь?

Менексен. Напротив, Сократ, весьма благодарен за эту речь ей или же тому — кем бы он ни был, — кто пересказал ее речь тебе. А вдобавок я испытываю великую благодарность к тому, кто ее сейчас произнес.

Сократ. Отлично. Только не выдавай меня, тогда я и впредь буду сообщать тебе многие ее прекрасные политические речи.

Менексен. Будь уверен, не выдам. Лишь бы ты мне их сообщал.

Сократ. Пусть будет так.

Клитофонт, или Вступление

Разговаривающие лица:

СОКРАТ, КЛИТОФОНТ

Сократ. Некто сказал нам, что Клитофонт, сын Аристонима, в своих беседах с Лисием порицал общение с Сократом и, наоборот, чрезмерно превозносил общество Фрасимаха.

Клитофонт. Тот, кто это сказал, Сократ, неверно передал тебе мои слова, касающиеся тебя и обращенные к Лисию. Ибо некоторые твои свойства я не одобрял, другим же, наоборот, воздавал хвалу. Но так как ясно, что ты бросаешь мне упрек, делая в то же время вид, что это ничуть тебя не заботит, я бы охотно объяснился с тобой сам, благо мы тут одни, дабы ты разуверился в моем дурном к тебе отношении. В данный момент ты, быть может, неверно все понимаешь и, кажется, более раздражен против меня, чем следует; но если ты дашь мне высказаться откровенно, я, взяв слово, объяснюсь с величайшей радостью.

Сократ. Было бы постыдно с моей стороны не принять твое предложение, коль скоро ты стремишься быть мне полезным. Ведь ясно, что, узнав, чем я плох и чем хорош, я стану по мере сил избегать одного и настойчиво развивать в себе другое.

Клитофонт. Так слушай же. Общаясь с тобой, мой Сократ, я часто бывал поражен, слушая тебя, и мне казалось, что в сравнении с прочими ты говоришь прекраснее всех, когда, порицая людей, как бы вещаешь, возвышая голос подобно богу из машины в трагедии: «Куда идете вы, люди? Вам неведомо, что вы не делаете ничего нужного, и единственная ваша забота о деньгах — чтобы иметь их как можно больше; а для своих сыновей, которым вы в будущем передадите свое имущество, вы даже не ищете учителей справедливости, кои научили бы их правильно им распорядиться, — если, конечно, справедливости можно выучиться; если же ее могут в себе упражнять и воспитывать те, кто тщательно тем и другим занимается, вы в этом отношении даже не позаботились прежде всего о себе самих. Видя, что сами вы и ваши дети достаточно обучились грамоте, а также мусическим и гимнастическим искусствам (вы ведь считаете это самым совершенным воспитанием), но что вы и они крайне невежественны во всем том, что касается имущества, как могли вы не презирать это нынешнее воспитание и не искать тех, кто освободили бы вас от такой неотесанности? Ведь именно из-за подобной небрежности и легкомыслия, а вовсе не из-за несоразмерности стихотворной стопы брат поднимает с полной безудержностью руку на брата, государство — на государство, и, воюя друг с другом, они доходят до крайности в своих действиях и страданиях. Вы же утверждаете, что несправедливые люди несправедливы не по невежеству и невоспитанности, но в силу произвола, а с другой стороны, осмеливаетесь говорить, что несправедливость позорна и ненавистна богам. Так почему же вы добровольно избираете себе подобное зло? Да потому, отве-

чаете вы, что все люди подчиняются наслаждениям. Но ведь это — невольное побуждение, в то время как победа над ним в нашей власти, не правда ли? Таким образом, наше рассуждение показывает, что несправедливость во всех отношениях бывает невольной, и каждому человеку, а также всем государствам без исключения следует и в частной жизни и в общественной обращать на нее больше внимания, чем доселе».

Нередко, мой Сократ, я слышу от тебя подобные речи и всегда тобою весьма восхищаюсь и хвалю тебя необычайно. То же самое бывает со мной, когда ты вслед за тем добавляешь, что те, кто упражняют тело, но пренебрегают своей душой, совершают нечто подобное вышесказанному, ибо усердствуют в отношении подчиненного [начала] и не заботятся о [начале] руководящем. Одобряю я тебя и тогда, когда ты говоришь, что, если кто не умеет пользоваться какой-либо вещью, надо оставить ее в покое; и если кто не умеет пользоваться своими глазами, ушами или же всем своим телом, такому человеку лучше не видеть и не слышать, да и вообще никак не пользоваться своим телом, чем искать для него хоть какое-то применение. То же самое ты говоришь и о мастерстве: тот, кто не умеет пользоваться своей лирой, наверняка не умеет пользоваться и лирой соседа, а тот, кто не знает, как пользоваться чужими лирами, не умеет пользоваться и своею; все это относится и к любым другим инструментам или вещам. И прекрасным завершением этой твоей речи бывают слова, гласящие, что тому, кто не умеет пользоваться своей душой, необходимо дать ей покой, да и гораздо лучше ему не жить, чем жить, делая все по-своему. Если же такому человеку суждено жить, то ему лучше пребывать всю жизнь рабом, чем свободным, передав кормило своего сознания, подобно кормилу судна, другому — тому, кто изучил искусство управления людьми, которое ты, мой Сократ, часто именуешь политикой, а также судебным искусством и справедливостью, каково оно и есть на самом деле. На эти и весьма многие им подобные слова, прекрасно тобою сказанные, — например, о том, что добродетель можно изучить и что более всего на свете следует обращать внимание на себя самого, — вряд ли я когда-либо тебе возражал и, думаю, никогда не буду возражать в будущем, ибо я считаю их необычайно убедительными и полезнейшими: ты ведь словно пробуждаешь нас, спящих. И внимательно следя за тем, чтó я мог бы услышать от тебя сверх этого, я стал расспрашивать — но сначала не тебя, мой Сократ, а твоих сверстников, единомышленников и друзей (уж не знаю, как еще полагается именовать ваши взаимоотношения). Среди них я первым долгом вопрошал тех, кто, по-видимому, пользовался у тебя определенным уважением, и выведывал, какое рассуждение должно следовать после тех твоих слов, предлагая рассмотрение в твоем духе:

«Достойнейшие мужи! — говорил я. — Как вы воспринимаете теперь обращенное к нам Сократово побуждение к добродетели? Является ли оно единственным в своем роде, не допускающим возражений и требующим для себя абсолютного признания, и должно ли стать делом всей нашей жизни обращение на путь добродетели тех, кто еще не обращен, а также и тех, кто к ней уже приобщился? Или нам надо спросить Сократа и самих себя: если мы согласимся, что человеку надлежит упражнять свою добродетель, — чтó же дальше? С какого конца должны мы, в лад с нашим словом, приняться за изучение справедливости? Иначе ведь выйдет подобно тому, как если бы кто-нибудь сперва побуждал нас упражнять свое тело (ибо видел бы, как мы, подобно детям, ничтоже сумняшеся, забыли о том, что существуют гимнастика и врачевание), а уж после стал бы нас порицать — стыдно, мол, изо всех сил радеть о винограде, пшенице и ячмене и

обо всем другом, что мы выращиваем и приобретаем ради здоровья тела, а в то же самое время не придумать никакого способа или искусства, помогающего телу стать по возможности крепким, хотя эти способы и существуют. И вот, если бы мы спросили того, кто бы нас подобным образом увещевал: «Ты утверждаешь, что существуют такого рода искусства?» — быть может, он ответил бы нам, что ими являются гимнастика и врачевание. «Ну а для добродетели души какое существует искусство? Скажи». Тот, кто слывет в этом самым сильным из них, сказал мне в ответ: «Искусство это — справедливость, как ты сам слышал от Сократа, и не что иное». На это я возразил: «Не называй мне пустое имя, но объясни следующее: врачевание правильно считается искусством, но у него есть два назначения: одно — создавать постоянно новых врачей, кроме уже существующих, другое — здоровье. Второе из них — то, что мы называем здоровьем, — уже не искусство, но плод поучающего и изучаемого искусства. Точно таким же образом в плотничьем искусстве дом — это произведение, а плотничество — наука. Подобно этому одной из задач искусства справедливости пусть будет создание честных людей, как все другие искусства создают мастеров; ну а второй его задачей — произведением, кое может создать для нас человек справедливый, — что мы назовем? Молви». Как я припоминаю, он ответил, что это — нечто плодотворное, другой сказал — должное, третий — полезное, четвертый — целесообразное. Но я, возвращаясь назад, возразил: «Ведь и в любом из перечисленных искусств существуют эти понятия — делать правильно, целесообразно, приносить пользу и так далее; но все эти искусства различают то особенное, к чему устремлено каждое из них. Например, плотничье искусство скажет, чтó надо, чтобы хорошо, прекрасно, должным образом создавались деревянные предметы, которые сами по себе вовсе не являются искусством. Вот и определи таким же образом предмет справедливости». В конце концов кто-то из твоих друзей, мой Сократ, слывший самым красноречивым, ответил мне, будто особый предмет справедливости — это установление дружбы в государствах. На следующий вопрос он отвечал, что дружба является благом и ни в коей мере не может считаться злом, в то время как любовь между детьми или животными, именуемую нами тем же словом, он в ответ на повторный вопрос не признал дружбой: по его мнению, такого рода отношения чаще приносят вред, чем пользу. Избегая возражения, он утверждал, что это вообще не дружба и те, кто дают таким отношениям это имя, лгут. По его мнению, ясно как день, что истинная и действительная дружба — это единомыслие. А в ответ на вопрос, считает ли он единомыслие единством мнений или знанием, он высказался пренебрежительно о первом: мол, доказано, что среди людей часто возникает вредоносное единство мнений, дружба же, как он признал, является во всех отношениях благом и проявлением справедливости; таким образом, он утверждал, что единомыслие — это знание, а не мнение. И так как после этого мы зашли с нашим рассуждением в тупик, присутствующие сумели его упрекнуть и сказали ему, что рассуждение, обежав круг, вернулось к тому, с чего оно было начато. «И врачевание, — говорили они, — это некое единомыслие и все остальные искусства, и можно вполне объяснить, какова их цель. А вот что касается справедливости, или единомыслия, как ты это именуешь, то от нас ускользнуло, к чему устремлено это искусство, и осталось неясным, что можно считать его произведением».

Вот об этом-то, мой Сократ, я спросил наконец тебя самого, и ты отвечал мне, что справедливость — это умение вредить врагам и делать добро друзьям. А потом выяснилось, что справедливые люди никогда никому не

наносят вреда: ведь все, что они делают, направлено к вящей пользе. И на этом-то я твердо стоял не единожды и не дважды, но в течение долгого времени, не желая больше донимать тебя расспросами. Я решил, что ты лучше всех из людей умеешь обращать других к заботе о добродетели, но при этом одно из двух: либо ты умеешь только это и более ничего, как случается и во всех остальных искусствах — например, когда человек, не будучи кормчим, тщится сочинить похвалу этому искусству и сказать, что оно в большом у людей почете, то же самое относится и к другим видам мастерства. Быть может, кто-нибудь сделает тебе такой же упрек в отношении справедливости — мол, не будучи особым знатоком справедливости, ты именно поэтому и поешь ей хвалу. Но я не такого мнения: я считаю, что либо ты не разбираешься в этом предмете, либо не хочешь меня к нему приобщить. Потому-то в своем затруднении я и думаю отправиться к Фрасимаху или еще к кому-либо — как сумею. Ведь даже коли бы ты пожелал, наконец, прекратить подобного рода увещевания (когда, к примеру, ты убеждал бы меня, имея в виду гимнастику, не заботиться о своем теле и тут же вслед за этим стал бы, увещевая, говорить, какого ухода по своей природе требует мое тело), — и в этом случае произошло бы то же самое. Допусти, что Клитофонт считает смехотворным, проявляя заботу обо всем остальном, пренебрегать душою, ради которой мы и прилагаем все остальные старания; считай, что то же самое я по порядку сказал тебе и обо всем том, что из этого вытекает и о чем я сейчас рассуждал. Я прошу тебя никогда и ни в коем случае не поступать иначе, дабы не случилось, как сейчас, что в одном отношении я хвалю тебя перед Лисием и перед прочими, а в другом — порицаю. Пусть я никогда не скажу, что для человека, еще не убежденного, тебе нет цены, но для того, кто уже убежден, ты едва ли не становишься камнем преткновения на его пути к счастью совершенной добродетели.

Государство, или О справедливости

Разговаривающие лица:

СОКРАТ, ГЛАВКОН, ПОЛЕМАРХ,
ФРАСИМАХ, АДИМАНТ, КЕФАЛ

Книга первая

[*Сократ*]. Вчера я ходил в Пирей вместе с Главконом, сыном Аристона, помолиться богине, а кроме того, мне хотелось посмотреть, каким образом справят там ее праздник, — ведь делается это теперь впервые. Прекрасно было, по-моему, торжественное шествие местных жителей, однако не менее удачным оказалось и шествие фракийцев. Мы помолились, насмотрелись и пошли обратно в город.

Увидев издали, что мы отправились домой, Полемарх, сын Кефала, велел своему слуге догнать нас и попросить, чтобы мы его подождали. Слуга, тронув меня сзади за плащ, сказал:

— Полемарх просит вас подождать его.

Я обернулся и спросил, где же он.

— А вон он идет сюда, вы уж, пожалуйста, подождите.

— Пожалуйста, мы подождем, — сказал Главкон.

Немного погодя подошел и Полемарх, а с ним Адимант, брат Главкона, и Никерат, сын Никия, и еще кое-кто, вероятно, с торжественного шествия.

Полемарх сказал:

— Мне кажется, Сократ, вы спешите вернуться в город.

— Твое предположение не лишено истины, — сказал я.

— А разве ты не видишь, сколько нас здесь?

— Как же не видеть!

— Так вам придется либо одолеть всех нас, либо остаться здесь.

— А разве нет еще и такого выхода: убедить вас, что надо нас отпустить?

— Как же можно убедить тех, кто и слушать-то не станет?

— Никак, — сказал Главкон.

— Вот вы и считайте, что мы вас не станем слушать.

Адимант добавил:

— Неужели вы не знаете, что под вечер будет конный пробег с факелами в честь богини?

— Конный? — спросил я. — Это нечто новое. Будут передавать из рук в руки факелы при конных ристаниях? Так я тебя понял?

— Да, так, — сказал Полемарх, — и вдобавок будут справляться ночные торжества, а их стоит посмотреть. После ужина мы пойдем смотреть празднество, и здесь можно будет встретить много молодых людей и побеседовать с ними. Пожалуйста, останьтесь, не раздумывайте.

Главкон отвечал:

— Видно, приходится остаться.

— Раз уж ты согласен, — сказал я, — то мы так и поступим.

Мы пошли к Полемарху в его дом и застали там Лисия и Евтидема, его братьев, а также халкедонца Фрасимаха, пэанийца Хармантида и Клитофонта, сына Аристонима. Дома был и отец Полемарха Кефал — он мне показался очень постаревшим: прошло ведь немало времени с тех пор, как я его видел. Он сидел на подушке в кресле, с венком на голове, так как только что совершал жертвоприношение во внутреннем дворике дома. Мы уселись возле него — там кругом были разные кресла.

Чуть только Кефал меня увидел, он приветствовал меня такими словами:

— Ты, Сократ, не частый гость у нас в Пирее. Это напрасно. Будь я еще в силах с прежней легкостью выбираться в город, тебе совсем не понадобилось бы ходить сюда — мы бы сами посещали тебя там; но теперь ты должен почаще бывать здесь: уверяю тебя, что, насколько во мне угасли всякие удовольствия, связанные с телом, настолько же возросла потребность в беседах и удовольствии от них. Не уклоняйся же от общения с этими молодыми людьми и посещай нас, мы ведь с тобой друзья и близкие знакомые.

— Право же, Кефал, — сказал я, — мне приятно беседовать с людьми преклонных лет. Они уже опередили нас на том пути, который, быть может, придется пройти и нам, так что, мне кажется, нам надо у них расспросить, каков этот путь — тернист ли он и тягостен, или удобен и легок. Особенно от тебя, раз уж ты в таких летах, когда стоишь, по словам поэтов, на пороге старости, мне хотелось бы узнать, в тягость ли тебе кажется жизнь или ты скажешь иначе?

— Тебе, Сократ, — отвечал Кефал, — я, клянусь Зевсом, скажу так, как мне кажется. Часто сходимся мы вместе, люди примерно тех же лет, что и я, оправдывая старинную поговорку. И вот, когда мы соберемся, большинство из нас с сокрушением вспоминает вожделенные удовольствия юности — любовные утехи, попойки, пирушки и тому подобное — и брюзжат, словно теперь это для нас великое лишение: вот тогда была жизнь, а это разве жизнь! А некоторые старики жалуются на родственников, помыкающих ими, и тянут все ту же песню, что старость причиняет им множество бед. А по мне, Сократ, они напрасно ее винят: если бы она была причиной, то и я испытывал бы то же самое, раз уж я состарился, да и все прочие, кто мне ровесник. Между тем я не раз встречал стариков, у которых все это не так; например, поэту Софоклу был при мне задан такой вопрос:

«Как ты, Софокл, насчет любовных утех? Можешь ли ты еще иметь дело с женщиной?». — «Помолчал бы ты, право, — отвечал тот, — я с величайшей радостью ушел от этого, как уходят от яростного и лютого повелителя».

Ответ Софокла мне и тогда показался удачным, да и теперь нравится не меньше. Ведь в старости возникает полнейший покой и освобождение ото всех этих вещей; утихает и прекращается напряженность влечений, полностью возникает такое самочувствие, как у Софокла, то есть чувство избавления от многих неистовствующих владык. А им и домашним неприятностям причина одна — не старость, Сократ, а самый склад человека. Кто вел жизнь упорядоченную и был человеком добродушным, тому и старость лишь в меру трудна. А кто не таков, тому, Сократ, и старость, и молодость бывает в тягость.

В восхищении от этих его слов и желая вызвать его на дальнейший разговор, я сказал:

— Мне думается, Кефал, что люди, скажи ты им это, не согласятся с тобой, — они решат, что ты легко переносишь свою старость не потому, что ты человек такого склада, а потому, что ты обладатель большого состояния. Они считают, что у богатых есть чем скрасить старость.

— Ты прав, — сказал Кефал, — они не согласятся и попытаются возражать, однако, что бы они там ни думали, хорош ответ Фемистокла одному серифийцу, который поносил его, утверждая, что своей славой Феми-

стокл обязан не самому себе, а своему городу: «Правда, я не стал бы знаменит, будь я серифийцем, зато тебе не прославиться, будь ты хоть афинянином». Точно так же можно ответить и тем небогатым людям, которым тягостна старость: да, и человеку кроткого нрава не очень-то легко переносить старость в бедности, но уж человеку дурного нрава, как бы богат он ни был, всегда будет в старости как-то не по себе.

— А то, чем ты владеешь, Кефал, — спросил я, — ты большей частью получил по наследству или сам приобрел?

— Куда уж мне приобрести, Сократ! Как делец я занимаю среднее положение между моим дедом и моим отцом. Мой дед — его звали так же, как и меня, — получил в наследство примерно столько, сколько теперь у меня, но во много раз увеличил свое состояние, а мой отец Лисаний довел его до меньших размеров, чем теперь у меня. Я буду доволен, если оставлю вот им в наследство не меньше, а немножко больше того, что мне досталось.

— Я потому спросил, — сказал я, — что не замечаю в тебе особой привязанности к деньгам: это обычно бывает у тех, кто не сам нажил состояние. А кто сам нажил, те ценят его вдвойне. Как поэты любят свои творения, а отцы — своих детей, так и разбогатевшие люди заботливо относятся к деньгам — не только в меру потребности, как другие люди, а так, словно это их произведение. Общаться с такими людьми трудно: ничто не вызывает их одобрения, кроме богатства.

— Ты прав.

— Конечно, но скажи мне еще следующее: при значительном состоянии что бы ты считал самым большим и достижимым для тебя благом?

Постановка вопроса о справедливости

— Пожалуй, — сказал Кефал, — большинство не поверит моим словам. Знаешь, Сократ, когда кому-нибудь близка мысль о смерти, на человека находит страх и охватывает его раздумье о том, что раньше и на ум ему не приходило. Сказания, передаваемые об Аиде, — а именно, что там придется подвергнуться наказанию, если кто здесь поступал несправедливо, — он до той поры осмеивал, а тут они переворачивают его душу: что если это правда? Да и сам он — от старческой ли немощи или оттого, что уже ближе стоит к тому миру, — как-то больше прозревает.

И вот он преисполняется мнительности и опасений, прикидывает и рассматривает, уж не обидел ли он кого чем. Кто находит в своей жизни много несправедливых поступков, тот подобно детям, внезапно разбуженным от сна, пугается и в дальнейшем ожидает лишь плохого. А кто не знает за собой никаких несправедливых поступков, тому всегда сопутствует отрадная надежда, добрая кормилица старости, как говорится и у Пиндара. Превосходно он это сказал, Сократ, что кто проводит жизнь праведно и благочестиво, тому

> Сладостная, сердце лелеющая, сопутствует надежда,
> Кормилица старости;
> Переменчивыми помыслами смертных
> Она всего более правит.

Хорошо он это говорит, удивительно сильно. К этому я добавлю, что обладание состоянием очень ценно, но, конечно, не для всякого, а лишь для порядочного человека. Отойти отсюда в тот мир, не опасаясь, что ты, пусть невольно, обманул кого-нибудь, соврал кому-нибудь или же что ты в долгу перед богом по части каких-либо жертвоприношений или перед человеком по части денег, — во всем этом большое значение имеет обла-

дание состоянием. Есть много и других надобностей, но, сравнивая одно с другим, я бы лично полагал, Сократ, что во всем этом для человека с умом богатство не последнее дело и очень ему пригодится.

— Прекрасно сказано, Кефал, но вот это самое — справедливость: считать ли нам ее попросту честностью и отдачей взятого в долг, или же одно и то же действие бывает подчас, справедливым, а подчас и несправедливым? Я приведу такой пример: если кто получит от своего друга оружие, когда тот был еще в здравом уме, а затем, когда тот сойдет с ума и потребует свое оружие обратно, его отдаст, в этом случае всякий сказал бы, что отдавать не следует и несправедлив тот, кто отдал бы или пожелал бы честно сказать всю правду человеку, впавшему в такое состояние.

— Это верно.

— Стало быть, не это определяет справедливость: говорить правду и отдавать то, что взял.

— Нет, именно это, Сократ, — возразил Полемарх, — если хоть сколько-нибудь верить Симониду.

— Однако, — сказал Кефал, — я препоручаю вам беседу, а мне уже пора заняться священнодействиями.

— Значит, — сказал я, — Полемарх будет твоим наследником?

— Разумеется, — отвечал Кефал, улыбнувшись, и тотчас ушел совершать обряды.

Справедливость как воздаяние должного каждому человеку

— Так скажи же ты, наследник Кефала в нашей беседе, — обратился я к Полемарху, — какие слова Симонида о справедливости ты считаешь правильными?

— Да то, что справедливо отдавать каждому должное. Мне по крайней мере кажется, что это он прекрасно сказал.

— Конечно, нелегкое дело не верить Симониду — это такой мудрый и божественный человек! Смысл его слов тебе, Полемарх, вероятно, понятен, а я вот не могу его постичь. Ясно, что у Симонида говорится не о том, о чем мы только что вспомнили, а именно, будто все, что бы нам ни дали во временное пользование, надо отдавать по требованию владельца, даже когда тот и не в здравом уме, хотя, конечно, он-то и одолжил нам то, чем мы пользовались. Не так ли?

— Да.

— Но ведь ни в коем случае не надо давать, когда этого требует человек не в здравом уме?

— Правда.

— Значит, у Симонида, по-видимому, какой-то другой смысл в утверждении, что справедливо отдавать каждому должное.

— Конечно, другой, клянусь Зевсом. Он считает, что долг друзей делать что-нибудь хорошее своим друзьям и не причинять им никакого зла.

— Понимаю, — сказал я, — когда кто отдает вверенные ему деньги, он отдает не то, что дóлжно, если и отдача и прием наносят вред, а между тем дело происходит между друзьями. Не об этом ли, по-твоему, говорит Симонид?

— Конечно, об этом.

— Ну а врагам, если случится, надо воздавать должное?

— Непременно, как они того заслуживают. Враг должен, я полагаю, воздать своему врагу как надлежит, то есть каким-нибудь злом.

— Выходит, что Симонид дал лишь поэтическое, смутное определение

того, что такое справедливость, вложив в него, как кажется, тот смысл, что справедливо было бы воздавать каждому надлежащее, — а это он назвал должным.

— А по-твоему как?

— Клянусь Зевсом, если бы кто спросил его: «Симонид, что чему надо уметь назначать — конечно, должное и надлежащее, — чтобы оправдалось имя искусства врачевания?» Как бы он, по-твоему, нам ответил?

— Ясно, что телу — лекарства, пищу, питье.

— А что чему надо придать — должное и надлежащее, чтобы выказать поварское искусство?

— Вкус — приправам.

— Прекрасно. А что кому надо воздать, чтобы такое искусство заслужило название справедливости?

— Если следовать тому, Сократ, что было сказано ранее, то это будет искусство приносить друзьям пользу, а врагам причинять вред.

— Значит, творить добро друзьям и зло врагам — это Симонид считает справедливостью?

— По-моему, да.

— А что касается болезней и здорового состояния, кто всего более способен творить добро своим друзьям если они заболеют, и зло — своим врагам?

— Врач.

— А мореплавателям среди опасностей мореходства?

— Кормчий.

— Как же обстоит дело с тем, кто справедлив? Какими действиями и в какой области он всего способнее принести пользу друзьям и повредить врагам?

— На войне, помогая сражаться, мне кажется.

— Прекрасно. Но, дорогой мой Полемарх, тем, кто не болен, врач не нужен.

— Правда.

— А кто не на море, тому не нужен и кормчий.

— Да.

— Значит, кто не воюет, тем не нужен и справедливый человек?

— Это, по-моему, сомнительно.

— Так справедливость нужна и в мирное время?

— Нужна.

— А земледелие тоже? Или нет?

— Да, тоже.

— Чтобы обеспечить урожай?

— Да.

— И разумеется, нужно также сапожное дело?

— Да.

— Чтобы снабжать нас обувью, скажешь ты, как думаю.

— Конечно.

— Так что же? Для какой надобности и для приобретения чего, по-твоему, нужна в мирное время справедливость?

— Она нужна в делах, Сократ.

— Под делами ты понимаешь совместное участие в чем-нибудь или нет?

— Именно совместное участие.

— Будет ли хорошим и полезным участником в игре в шашки тот, кто справедлив, или же тот, кто умеет играть?

— Тот, кто умеет играть.

— А при кладке кирпича или камня справедливый человек как участник полезнее и лучше, чем строитель?

— Никоим образом.

— Например, для игры на кифаре кифарист предпочтительнее справедливого человека. А в чем же участие справедливого человека предпочтительнее участия кифариста?

— В денежных делах, как мне кажется.

— За исключением, может быть, расходования денег, Полемарх. Ведь когда понадобится сообща купить или продать коня, тогда, думается мне, полезнее будет наездник.

— Видимо.

— А при приобретении судна — кораблестроитель или кормчий.

— Естественно.

— Когда надо сообща распорядиться серебром или золотом, бывают ли случаи, чтобы справедливый человек был полезнее других?

— Бывают, Сократ. Это когда надо отдать их на хранение или сбережение.

— То есть, по твоим словам, когда они лежат без употребления?

— Конечно.

— Значит, когда деньги бесполезны, тогда-то и полезна справедливость?

— Похоже, что это так.

— И чтобы хранить садовый нож, полезна справедливость в общественном и в частном быту, а для пользования им требуется уменье виноградаря?

— Видимо, так.

— Пожалуй, ты скажешь, что когда нужно хранить щит и лиру и в то же время ими не пользоваться, справедливость полезна, а когда нужно пользоваться, тогда полезно уменье тяжело вооруженного пехотинца и музыканта.

— Непременно скажу.

— И во всем остальном так: справедливость при пользовании чем-нибудь не полезна, а при непользовании полезна?

— Видимо, так.

— Стало быть, друг мой, справедливость — это не слишком важное дело, раз она бывает полезной лишь при бесполезности. Давай рассмотрим вот что: кто мастер наносить удары в кулачном бою или в каком другом, тот, не правда ли, умеет и уберечься от них?

— Конечно.

— А кто способен уберечься и укрыться от болезни, тот еще гораздо более способен довести до болезненного состояния другого?

— Мне кажется, так.

— И воинский стан тот лучше оберегает, кто способен также проникнуть тайком в замыслы неприятеля и предвосхитить его действия?

— Конечно.

— Значит, тот горазд беречь, кто способен и плутовать.

— По-видимому.

— Значит, если справедливый человек способен сохранить деньги, то он способен и похитить их.

— По крайней мере к этому приводит наше рассуждение.

— Значит, справедливый человек оказывается каким-то вором. Это ты, должно быть, усвоил из Гомера: он высоко ставит Автолика, деда Одиссея по матери, и говорит, что Автолик превосходил всех людей вороватостью и заклинаньями. Так что и по-твоему, и по Гомеру, и по Симониду справедливость — это нечто воровское, однако направленное на пользу друзьям и во вред врагам. Разве ты не так говорил?

— Нет, клянусь Зевсом. Впрочем, я уж и не знаю, что говорил. Однако вот на чем я все еще настаиваю: приносить пользу друзьям и вредить врагам — это и будет справедливость.

— А кто, по-твоему, друзья: те ли, кто кажутся хорошими людьми, или

же только те, кто на самом деле таковы, хотя бы такими и не казались? То же и насчет врагов.

— Естественно быть другом тому, кого считаешь хорошим, и отворачиваться от плохих людей.

— Разве люди не ошибаются в этом? Многие кажутся им хорошими, хотя на деле не таковы, и наоборот.

— Да, они ошибаются.

— Значит, хорошие люди им враги, а негодные — друзья?

— Это бывает.

— Но тогда будет справедливым приносить пользу плохим людям, а хорошим вредить?

— Оказывается, что так.

— А между тем хорошие люди справедливы, они не способны на несправедливые поступки.

— Это правда.

— По твоим же словам, было бы справедливо причинять зло тем, кто не творит несправедливости.

— Ничего подобного, Сократ! Такой вывод, конечно, никуда не годится.

— Значит, справедливо было бы вредить несправедливым и приносить пользу справедливым людям.

— Этот вывод явно лучше.

— Значит, Полемарх, с теми из людей, кто ошибается, часто бывает, что они считают справедливым вредить своим друзьям — они их принимают за плохих людей — и приносить пользу своим врагам как хорошим людям. Таким образом, мы выскажем нечто прямо противоположное тому, что мы привели из Симонида.

— Да, это часто бывает. Но давай внесем поправку: ведь мы, пожалуй, неверно установили, кто нам друг, а кто враг.

— А как именно мы установили, Полемарх?

— Будто кто кажется хорошим, тот нам и друг.

— А теперь какую же мы внесем поправку?

— Тот нам друг, кто и кажется хорошим, и на самом деле хороший человек. А кто только кажется, а на деле не таков, это кажущийся, но не подлинный друг. То же самое нужно установить и насчет наших врагов.

— Согласно этому рассуждению, хороший человек будет нам другом, а плохой — врагом.

— Да.

— А как, по-твоему, прежнее определение справедливого, гласящее, что справедливо делать добро другу и зло врагу, нужно ли теперь дополнить тем, что справедливо делать добро другу, если он хороший человек, и зло — врагу, если он человек негодный?

— Конечно. Это, по-моему, прекрасное определение.

— Значит, справедливому человеку свойственно наносить вред кое-кому из людей?

— Да, конечно, надо вредить плохим людям и нашим врагам.

— А кони, если им нанести вред, становятся лучше или хуже?

— Хуже.

— В смысле достоинств собак или коней?

— Коней.

— И собаки, если им нанести вред, теряют достоинства собак, но не коней?

— Обязательно.

— А про людей, друг мой, не скажем ли мы, что и они, если им нанесен вред, теряют свои человеческие достоинства?

— Конечно.

— Но справедливость разве не достоинство человека?
— Это уж непременно.
— И те из людей, друг мой, кому нанесен вред, обязательно становятся несправедливыми?
— По-видимому.
— А разве могут музыканты посредством музыки сделать кого-либо немузыкальным?
— Это невозможно.
— А наездники посредством езды отучить ездить?
— Так не бывает.
— А справедливые люди посредством справедливости сделать кого-либо несправедливым? Или вообще: могут ли хорошие люди с помощью своих достоинств сделать других негодными?
— Но это невозможно!
— Ведь охлаждать, я думаю, свойство не теплоты, а того, что ей противоположно.
— Да.
— И увлажнять — свойство не сухости, а противоположного.
— Конечно.
— И вредить — свойство не хорошего человека, а наоборот.
— Очевидно.
— Между тем справедливый — это хороший человек.
— Конечно.
— Значит, Полемарх, не дело справедливого человека вредить — ни другу, ни кому-либо иному; это дело того, кто ему противоположен, то есть человека несправедливого.
— По-моему, Сократ, ты совершенно прав.
— Значит, если кто станет утверждать, что воздавать каждому должное — справедливо, и будет понимать это так, что справедливый человек должен причинять врагам вред, а друзьям приносить пользу, то говорящий это вовсе не мудрец, потому что он сказал неправду, — ведь мы выяснили, что справедливо никому ни в чем не вредить.
— Я согласен с этим, — отвечал Полемарх.
— Стало быть, — сказал я, — мы с тобой сообща пойдем войной на тех, кто станет утверждать, что это было сказано Симонидом, или Биантом, или Питтаком, или кем-нибудь другим из мудрых и славных людей.
— Я готов, — сказал Полемарх, — принять участие в такой битве.
— А знаешь, — сказал я, — чье это, по-моему, изречение, утверждающее, что справедливость состоит в том, чтобы приносить пользу друзьям и причинять вред врагам?
— Чье? — спросил Полемарх.
— Я думаю, оно принадлежит Периандру или Пердикке, а может быть, Ксерксу, или фиванцу Исмению, или кому другому из богачей, воображающих себя могущественными людьми.
— Ты совершенно прав.
— Прекрасно. Но раз выяснилось, что справедливость, то есть [самое понятие] справедливого, состоит не в этом, то какое же другое определение можно было бы предложить?

Фрасимах во время нашей беседы неоднократно порывался вмешаться в разговор, но его удерживали сидевшие с ним рядом — так им хотелось выслушать вас до конца. Однако чуть только мы приостановились, когда я задал свой вопрос, Фрасимах уже не мог более стерпеть: весь напрягшись, как зверь, он ринулся на вас, словно готов был нас растерзать.

Мы с Полемархом шарахнулись в испуге, а он закричал, бросив нам:

— Что за чепуху вы несете, Сократ, уже с которых пор! Что вы строите из себя простачков, играя друг с другом в поддавки? Если ты в самом деле хочешь узнать, что такое справедливость, так не задавал вопросов и не кичись опровержениями — ты знаешь, что легче спрашивать, чем отвечать, — нет, ты сам отвечай и скажи, что ты считаешь справедливым. Да не вздумай мне говорить, что это — должное, или что это — полезное, или целесообразное, или прибыльное, или пригодное, — что бы ты ни говорил, ты мне говори ясно и точно, потому что я и слушать не стану, если ты будешь болтать такой вздор.

Ошеломленный словами Фрасимаха, я взглянул на него с испугом и мне кажется, что, не взгляни я на него прежде, чем он на меня, я бы прямо онемел; теперь же, когда наша беседа привела его в ярость, я взглянул первым, так что оказался в состоянии отвечать ему, и с трепетом сказал:

— Фрасимах, не сердись на нас. Если мы — я и вот он — и погрешили в рассмотрении этих доводов, то, смею тебя уверить, погрешили невольно. Неужели ты думаешь: если бы мы искали золото, мы стали бы друг другу поддаваться, так что это помешало бы нам его найти? Между тем мы разыскиваем справедливость, предмет драгоценнее всякого золота — ужели же мы так бессмысленно уступаем друг другу и не прилагаем всяческих стараний, чтобы его отыскать? Ты только подумай, мой друг! Нет, это, по-моему, просто оказалось выше наших сил, так что вам, кому это под силу, гораздо приличнее пожалеть нас, чем сердиться.

Услышав это, Фрасимах усмехнулся весьма сардонически и сказал:

— О Геракл! Вот она обычная ирония Сократа! Я уж и здесь всем заранее говорил, что ты не пожелаешь отвечать, прикинешься простачком и станешь делать все что угодно, только бы увернуться от ответа, если кто тебя спросит.

— Ты мудр, Фрасимах, — сказал я, — и прекрасно знаешь, что если ты спросишь, из каких чисел состоит двенадцать, но, задавая свой вопрос, заранее предупредишь: «Только ты мне не вздумай говорить, братец, что двенадцать — это дважды шесть, или трижды четыре, или шестью два, или четырежды три, иначе я и слушать не стану, если ты будешь молоть такой вздор», то тебе будет заранее ясно, думаю я, что никто не ответит на такой твой вопрос. Но если тебе скажут: «Как же так, Фрасимах? В моих ответах не должно быть ничего из того, о чем ты предупредил? А если выходит именно так, чудак ты, я все-таки должен говорить вопреки истине? Или как ты считаешь?» Что ты на это скажешь?

— Хватит, — сказал Фрасимах, — ты опять за прежнее.

— А почему бы нет? — сказал я. — Прежнее или не прежнее, но так может подумать тот, кому ты задал, свой вопрос. А считаешь ли ты, что человек станет отвечать вопреки своим взглядам, все равно, существует ли запрет или его нет?

— Значит, и ты так поступишь: в твоем ответе будет как раз что-нибудь из того, что я запретил?

— Я не удивлюсь, если у меня при рассмотрении так и получится.

— А что, если я укажу тебе на другой ответ насчет справедливости, совсем не такой, как все эти ответы, а куда лучше? Какое ты себе тогда назначишь наказание?

— Какое же другое, как не то, которому должен подвергнуться невежда! А должен он будет поучиться у человека сведущего. Вот этого наказания я и заслуживаю.

— Сладко ты поешь! Нет, ты внеси-ка денежки за обучение.

— Само собой, когда они у меня появятся.

— Но они уже есть, — воскликнул Главкон, — за деньгами дело не станет, Фрасимах, ты только продолжай — все мы внесем за Сократа.

— Чтобы, как я полагаю, Сократ мог вполне отдаться своей привычке: не отвечать самому, а придираться к чужим доводам и их опровергать?

— Но как же отвечать, многоуважаемый Фрасимах, — сказал я, — если, во-первых, и ничего не знаешь и не притязаешь на знание, а затем если и имеешь кое-какие соображения по этому поводу, так на них наложен запрет, да еще со стороны человека незаурядного, так что вообще нельзя сказать ничего из того, что думаешь? Скорее тебе следует говорить: ведь ты утверждаешь, что обладаешь знанием и тебе есть что сказать. Так не раздумывай, будь так любезен, отвечай мне и не откажи наставить уму-разуму Главкона да и всех остальных.

Вслед за мной и Главкон и все остальные стали просить его не раздумывать. У Фрасимаха явно было горячее желание говорить, чтобы блеснуть: он считал, что имеет наготове великолепный ответ, но все же делал вид, будто настаивает на том, чтобы отвечал я. Наконец он уступил и затем прибавил:

— Вот она, мудрость Сократа: сам не желает никого наставлять, а ходит повсюду, всему учится у других и даже не отплачивает им за это благодарностью.

— Что я учусь у других, это ты правду сказал, Фрасимах, но что я, по-твоему, не плачу благодарностью, это — ложь. Я ведь плачу как могу. А могу я платить только похвалой — денег у меня нет. С какой охотой я это делаю, когда кто-нибудь, по моему мнению, хорошо говорит, ты сразу убедишься, чуть только примешься мне отвечать: я уверен, что ты будешь говорить хорошо.

О справедливости как выгоде сильнейшего

— Так слушай же. Справедливость, утверждаю я, это то, что пригодно сильнейшему. Ну что ж ты не похвалишь? Или нет у тебя желания?

— Сперва я должен понять, что ты говоришь. Пока еще я не знаю. Ты утверждаешь, что пригодное сильнейшему — это и есть справедливое. Если Полидамант у нас всех сильнее в борьбе и в кулачном бою и для здоровья его тела пригодна говядина, то будет полезно и вместе с тем справедливо назначить такое же питание и нам, хотя мы и слабее его?

— Отвратительно это с твоей стороны, Сократ, — придавать моей речи такой гадкий смысл.

— Ничуть, благороднейший Фрасимах, но поясни свои слова.

— Разве ты не знаешь, что в одних государствах строй тиранический, в других — демократический, в третьих — аристократический?

— Как же не знать?

— И что в каждом государстве силу имеет тот, кто у власти?

— Конечно.

— Устанавливает же законы всякая власть в свою пользу: демократия — демократические законы, тирания — тиранические, так же и в остальных случаях. Установив законы, объявляют их справедливыми для подвластных — это и есть как раз то, что полезно властям, а преступающего их карают как нарушителя законов и справедливости. Так вот я и говорю, почтеннейший Сократ: во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти. А ведь она — сила, вот и выходит если кто правильно рассуждает, что справедливость — везде одно и то же: то, что пригодно для сильнейшего.

— Теперь я понял, чтó ты говоришь. Попытаюсь также понять, верно это или нет. В своем ответе ты назвал пригодное справедливым, хотя мне-то ты запретил отвечать так. У тебя только прибавлено: «для сильнейшего».

— Ничтожная, вероятно, прибавка!

— Еще неясно, может быть, она и значительна. Но ясно, что надо рассмотреть, прав ли ты. Я тоже согласен, что справедливость есть нечто пригодное. Но ты добавляешь «для сильнейшего», а я этого не знаю, так что это нужно еще подвергнуть рассмотрению.

— Рассматривай же.

— Я так и сделаю. Скажи-ка мне, не считаешь ли ты справедливым повиноваться властям?

— Считаю.

— А власти в том или ином государстве непогрешимы или способны и ошибаться?

— Разумеется, способны и ошибаться.

— Следовательно, принимаясь за установление законов, они одни законы установят правильно, а другие неправильно? Так я по крайней мере думаю. Правильные установления властям на пользу, а неправильные — во вред. Или как по-твоему?

— Да, так.

— Чтó бы они ни установили, подвластные должны это выполнять, и это-то и будет справедливым?

— Как же иначе?

— Значит, справедливым будет, согласно твоему утверждению, выполнять не только пригодное сильнейшему, но и противоположное, то есть непригодное.

— Что это такое ты говоришь?

— То же самое, что и ты, как мне кажется. Давай, рассмотрим получше: разве мы не признали, что власти, обязывая подвластных выполнять свои предписания, иной раз ошибаются в выборе наилучшего для самих же властей, а между тем со стороны подвластных будет справедливым выполнять любые предписания властей? Разве мы это не признали?

— Да, я думаю, что признали.

— Так подумай и о том, что ты ведь признал справедливым выполнять также и то, что идет во вред властям и вообще тем, кто сильнее: когда власти неумышленно предписывают что-нибудь самим себе во вред, ты все-таки утверждаешь, что справедливым будет выполнять их предписания. В этом случае, премудрый Фрасимах, разве дело не обернется непременно таким образом, что справедливым будет выполнять как раз противоположное тому, что ты говоришь? Ведь здесь подчиненным предписывается выполнять то, что вредно сильнейшему.

— Да, клянусь Зевсом, Сократ, — воскликнул Полемарх, — это совершенно ясно.

— Особенно, если ты засвидетельствуешь это Сократу, — заметил ему Клитофонт.

— К чему тут свидетели? Признал же сам Фрасимах, что власти иной раз дают предписания во вред самим себе, между тем для подвластных считается справедливым эти предписания выполнять.

— Выполнять приказы властей, Полемарх, — вот что считал Фрасимах справедливым.

— Да ведь он считал, Клитофонт, справедливое тем, что пригодно сильнейшему. Установив эти два положения, он также согласился, что власть имущие иной раз приказывают то, что им самим идет во вред, однако слабейшие и подвластные все-таки должны это выполнять. Из этого допущения вытекает, что пригодное для сильнейшего нисколько не более справедливо, чем непригодное.

— Но под пригодным сильнейшему Фрасимах понимал то, что сам

сильнейший считает для себя пригодным, — возразил Клитофонт. — Это-то и должен выполнять слабейший — вот что он признал справедливым.

— Нет, Фрасимах не так говорил, — сказал Полемарх.

— Не все ли равно, Полемарх, — заметил я, — если теперь Фрасимах говорит так, то мы так и будем его понимать.

— Скажи-ка мне, Фрасимах, хотел ли ты сказать, что справедливо все, что кажется сильнейшему для него пригодным, независимо от того, пригодно ли оно на самом деле или нет? Так ли нам понимать то, что ты говоришь?

— Вовсе не так. Неужели ты думаешь, что я считаю сильнейшим того, кто ошибается и как раз тогда, когда он ошибается?

— Я по крайней мере думал, что таков смысл твоих слов, раз ты согласился, что власти небезгрешны, но, напротив, кое в чем и ошибаются.

— И крючкотвор же ты, Сократ, в твоих рассуждениях! Того, например, кто ошибочно лечит больных, назовешь ли ты врачом за эти его ошибки? Или мастером счета того, кто ошибается в счете именно тогда, когда он ошибается, и именно за эту его ошибку? Думаю, мы только в просторечье так выражаемся: «ошибся врач», «ошибся мастер счета» или «учитель грамматики»; если же он действительно то, чем мы его называем, он, я думаю, никогда не совершает ошибок. По точному смыслу слова, раз уж ты так любишь точность, никто из мастеров своего дела в этом деле не ошибается. Ведь ошибаются от нехватки знания, то есть от недостатка мастерства. Так что, будь он художник, или мудрец, или правитель, никто не ошибается, когда владеет своим мастерством, хотя часто и говорят: «врач ошибся», «правитель ошибся». В этом смысле ты и понимай мой ответ. Вот он с полнейшей точностью: правитель, поскольку он действительно настоящий правитель, ошибок не совершает, он безошибочно устанавливает то, что для него всего лучше, и это должны выполнять те, кто ему подвластен. Так что, как я и говорил с самого начала, я называю справедливостью выполнение того, что пригодно сильнейшему.

— Вот как, Фрасимах, по-твоему, я крючкотвор?

— И даже очень.

— Ты считаешь, что в моих рассуждениях я со злым умыслом задавал свои вопросы?

— Я в этом уверен. Только ничего у тебя не выйдет: от меня тебе не скрыть своей злонамеренности, а раз тебе ее не скрыть, то и не удастся тебе пересилить меня в нашей беседе.

— Да я не стал бы и пытаться, дорогой мой. Но чтобы у нас не получилось чего-нибудь опять в этом роде, определи, в обычном ли понимании или в точном смысле употребляешь ты слова «правитель» и «сильнейший», когда говоришь, что будет справедливым, чтобы слабейший творил пригодное сильнейшему.

— Я имею в виду правителя в самом точном смысле этого слова. Искажай теперь злостно и клевещи, сколько можешь, — я тебе не уступлю. Впрочем, тебе с этим не справиться.

— По-твоему, я до того безумен, что решусь стричь льва и клеветать на Фрасимаха?

— Однако ты только что пытался, хотя тебе это и не под силу.

— Довольно об этом. Скажи-ка мне лучше: вот тот, о котором ты недавно говорил, что он в точном смысле слова врач, — думает ли он только о деньгах, или он печется о больных?

— Печется о больных.

— А кормчий? Подлинный кормчий — это начальник над гребцами или и сам он гребец?

— Начальник над гребцами.

— Ведь нельзя, я думаю, принимать в расчет только то, что он тоже плывет на корабле — гребцом его не назовешь. Его называют кормчим не потому, что он на корабле, а за его уменье и потому, что он начальствует над гребцами.

— Это верно.

— Стало быть, каждый из них, то есть и врач и кормчий, обладает какими-нибудь полезными сведениями?

— Конечно.

— Не для того ли вообще и существует искусство, чтобы отыскивать и изобретать, что кому пригодно?

— Да, для этого.

— А для любого искусства пригодно ли что-нибудь иное, кроме своего собственного наивысшего совершенства?

— Что ты имеешь в виду?

— Вот что: если бы меня спросили, довлеет ли наше тело само себе или же оно нуждается еще в чем-нибудь, я бы ответил: «Непременно нуждается». Потому-то и найдены теперь способы врачевания, что тело у нас несовершенно, а раз оно таково, оно само себе не довлеет. Для придачи телу того, что ему пригодно, потребовалось искусство. Как, по-твоему, верно я говорю или нет?

— Верно.

— Так что же? Разве несовершенно само искусство врачевания? Бывает ли вообще нужно дополнять любое искусство еще каким-нибудь положительным качеством, как глаза — зрением, а уши — слухом? Нужно ли поэтому к любому искусству добавлять еще какое-нибудь другое искусство, которое решало бы, что пригодно для первого и чем его надо восполнить? Разве в самом искусстве скрыто какое-то несовершенство и любое искусство нуждается еще в другом искусстве, которое обсуждало бы, чтó полезно тому, первому? А для этого обсуждающего искусства необходимо в свою очередь еще другое подобного же рода искусство и так до бесконечности? Или же всякое искусство само по себе решает, чтó для него пригодно? Или же для обсуждения того, чтó исправит его недостатки, ему не требуется ни самого себя, ни другого искусства? Ведь у искусства не бывает никакого несовершенства или погрешности и ему не годится изыскивать пригодное за пределами себя самого. Раз оно правильно, в нем нет ущерба и искажений, пока оно сохраняет свою безупречность и целостность. Рассмотри это в точном, установленном тобой смысле слова — так это будет или по-другому?

— Видимо, так.

— Значит, врачевание рассматривает не то, что пригодно врачеванию, а то, что пригодно телу.

— Да.

— И верховая езда — то, что пригодно не для езды, а для коней. И любое другое искусство — не то, что ему самому пригодно (в этом ведь оно не нуждайся), а то, что пригодно его предмету.

— Видимо, так.

— Но ведь всякое искусство, Фрасимах, это власть и сила в той области, где оно применяется.

Фрасимах согласился с этим, хотя и крайне неохотно.

— Следовательно, любое искусство имеет в виду пригодное не сильнейшему, а слабейшему, которым оно и руководит.

В конце концов Фрасимах согласился с этим, хотя и пытался сопротивляться, и, когда он согласился, я сказал:

— Значит, врач — поскольку он врач — вовсе не имеет в виду и не предписывает того, что пригодно врачу, а только лишь то, что пригодно боль-

ному. Ведь мы согласились, что в точном смысле этого слова врач не стяжатель денег, а управитель телами. Или мы в этом не согласились?

Фрасимах ответил утвердительно.

— Следовательно, и кормчий в подлинном смысле слова — это управитель гребцов, но не гребец?

— Да, так было признано.

— Значит, такой кормчий, он же и управитель, будет иметь в виду и предписывать не то, что пригодно кормчему, а то, что полезно гребцу, то есть тому, кто его слушает.

Фрасимах с трудом подтвердил это.

— Следовательно, Фрасимах, и всякий, кто чем-либо управляет, никогда, поскольку он управитель, не имеет в виду и не предписывает того, что пригодно ему самому, но только то, что пригодно его подчиненному, для которого он и творит. Что бы он ни говорил и что бы ни делал, всегда он смотрит, чтó пригодно подчиненному и что тому подходит.

Когда мы пришли к этому в нашем споре и всем присутствующим стало ясно, что прежнее объяснение справедливости обратилось в свою противоположность, Фрасимах вместо того, чтобы отвечать, вдруг спросил:

— Скажи-ка мне, Сократ, у тебя есть нянька?

— Что с тобой? — сказал я. — Ты лучше бы отвечал, чем задавать такие вопросы.

— Да ведь твоя нянька забывает даже утирать тебе нос — ты не отличаешь у нее овец от пастуха.

— С чего ты это взял? — сказал я.

— Потому что ты думаешь, будто пастухи либо волопасы заботятся о благе овец или волов, когда откармливают их и холят, и что делают они это с какой-то иной целью, а не ради блага владельцев и своего собственного. Ты полагаешь, будто и в государствах правители — те, которые по-настоящему правят, — относятся к своим подданным как-то иначе, чем пастухи к овцам, и будто они днем и ночью только и думают о чем-то ином, а не о том, откуда бы извлечь для себя пользу. «Справедливое», «справедливость», «несправедливое», «несправедливость» — ты так далек от всего этого, что даже не знаешь: справедливость и справедливое — в сущности это чужое благо, это нечто, устраивающее сильнейшего, правителя, а для подневольного исполнителя это чистый вред, тогда как несправедливость — наоборот: она правит, честно говоря, простоватыми, а потому и справедливыми людьми. Подданные осуществляют то, что пригодно правителю, так как в его руках сила. Вследствие их исполнительности он преуспевает, а сами они — ничуть.

Надо обратить внимание, Сократ, величайший ты простак, на то, что справедливый человек везде проигрывает сравнительно с несправедливым. Прежде всего во взаимных обязательствах между людьми: когда тот и другой ведут какое-нибудь общее дело, ты нигде не найдешь, чтобы при окончательном расчете справедливый человек получил больше, чем несправедливый, — наоборот, он всегда получает меньше. Затем во взаимоотношениях с государством, когда надо делать какие-нибудь взносы: при равном имущественном положении справедливый вносит больше, а несправедливый меньше, и, когда надо получать, справедливому не достается ничего, а несправедливый много выгадывает. Да и когда они занимают какую-нибудь государственную должность, то у справедливого, если даже его не постигнет какая-нибудь другая беда, приходят в упадок его домашние дела, так как он не может уделять им достаточно внимания, из общественных же дел он не извлекает никакой пользы именно потому, что он человек справедливый. Вдобавок он вызывает недовольство своих родственников и знакомых

тем, что не хочет покровительствовать им, если это противоречит справедливости. А у человека несправедливого все это обстоит как раз наоборот.

Я повторяю то, что недавно говорил: обладание властью дает большие преимущества. Это ты и должен учитывать, если хочешь судить, насколько всякому для себя лично полезнее быть несправедливым, чем справедливым. Всего проще тебе будет это понять, если ты возьмешь несправедливость в ее наиболее завершенном виде, когда преуспевает как раз тот, кто нарушил справедливость, и в высшей степени жалок тот, кто на себе испытал несправедливость и все же не решился пойти против справедливости. Такова тирания: она то исподтишка, то насильственно захватывает то, что ей не принадлежит, — храмовое и государственное имущество, личное и общественное — и не постепенно, а единым махом. Частичное нарушение справедливости, когда его обнаружат, наказывается и покрывается величайшим позором. Такие частичные нарушители называются, смотря по виду своих злодеяний, то святотатцами, то похитителями рабов, то взломщиками, то грабителями, то ворами. Если же кто, мало того что лишит граждан имущества, еще и самих их поработит, обратив в невольников, — его вместо этих позорных наименований называют преуспевающим и благоденствующим, и не только его соотечественники, но и чужеземцы, именно потому, что знают: такой человек сполна осуществил несправедливость. Ведь те, кто порицает несправедливость, не порицают совершение несправедливых поступков, они просто боятся за себя, как бы им самим не пострадать. Так-то вот, Сократ: несправедливость, достаточно обширная, сильнее справедливости, в ней больше силы, свободы и властности, а справедливость, как я с самого начала и говорил, — это то, что пригодно сильнейшему, несправедливость же целесообразна и пригодна сама по себе.

Сказав это, Фрасимах намеревался было уйти — своим сплошным многословием он, словно банщик, окатил нас и залил нам уши, — однако присутствующие не пустили его и заставили остаться, чтобы он привел доводы в подтверждение своих слов. Да я и сам очень нуждался в этом и потому сказал:

— Удивительный ты человек, Фрасимах. Набросившись на нас с такой речью, ты собираешься уйти, между тем ты и нас не наставил в достаточной мере, да и сам не разобрался, так ли обстоит дело либо по-другому. Или, по-твоему, это мелочь — попытаться определить такой предмет? Разве это не было бы руководством в жизни, следуя которому каждый из нас стал бы жить с наибольшей для себя целесообразностью?

— Я думаю, — сказал Фрасимах, — что это-то обстоит иначе.

— По-видимому, — сказал я, — тебе нет никакого дела до нас, тебе все равно, станем ли мы жить хуже или лучше в неведении того, что́ ты, по твоим словам, знаешь. Но, дорогой мой, дай себе труд открыть это и нам. Нас здесь собралось так много, что, если ты нас облагодетельствуешь, это будет неплохим для тебя вкладом. Что касается моего мнения, то я говорю тебе, что я все-таки не верю и не думаю, будто несправедливость выгоднее справедливости, даже когда несправедливости предоставлена полная свобода действия. Допустим, дорогой мой, что кто-нибудь несправедлив, допустим, что он может совершать несправедливые поступки либо тайно, либо в борьбе, — все же это меня не убеждает, будто несправедливость выгоднее справедливости. Возможно, что и кто-нибудь другой из нас, а не только я, вынес такое же впечатление. Так убеди же нас как следует, уважаемый Фрасимах, что наше решение неправильно, когда мы ставим справедливость значительно выше несправедливости.

— Как же тебя убедить? — сказал Фрасимах. — Раз тебя не убедило то, что я сейчас говорил, как же мне еще с тобой быть? Не впихнуть же мои взгляды в твою душу!

— Ради Зевса, только не это! Ты прежде всего держись тех же взглядов, которые ты уже высказал, а если они у тебя изменились, скажи об этом открыто и не обманывай нас. Ты видишь теперь, Фрасимах (давай-ка еще раз рассмотрим прежнее): дав сперва определение подлинного врача, ты не подумал, что ту же точность надо потом сохранить, говоря и о подлинном пастухе. Ты думаешь, что он пасет овец, поскольку он пастух, не имея в виду высшего для них блага, а так, словно какой-то нахлебник, собирающийся хорошенько угоститься за столом; или, что касается доходов, — так, словно он стяжатель, а не пастух. Между тем для этого искусства важно, конечно, чтобы оно отвечало не чему-нибудь иному, а своему прямому назначению, и притом наилучшим образом, — тогда овцы и будут в наилучшем состоянии; такое искусство будет достаточным для этой цели, пока в нем нет никаких недочетов. Потому-то, думал я, мы теперь непременно согласимся, что всякая власть, поскольку она власть, имеет в виду благо не кого иного, как тех, кто ей подвластен и ею опекаем — в общественном и в частном порядке. И неужели ты думаешь, будто те, кто правит государствами, — подлинные правители — правят по доброй воле?

— Клянусь Зевсом, не только думаю, но знаю наверняка.

— Правда, Фрасимах? Разве ты не замечаешь, что никто из других правителей не желает править добровольно, но все требуют вознаграждения, потому что от их правления будет польза не им самим, а их подчиненным? Скажи-ка мне вот что: не потому ли мы отличаем одно искусство от другого, что каждое из них имеет свое назначение? Только не высказывай, дорогой мой, чего-нибудь неожиданно странного — иначе мы никогда не кончим.

— Да, мы отличаем их именно поэтому.

— Следовательно, каждое приносит нам какую-то особую пользу, а не пользу вообще: например, врачевание — здоровье, кораблевождение — безопасность во время плавания и так далее.

— Конечно.

— А искусство оплачивать труд касается вознаграждения, ведь для этого оно и предназначено. Или врачевание и кораблевождение для тебя одно и то же? Согласно твоему предложению, ты хочешь все точно определить: так вот, если кто-нибудь, занимаясь кораблевождением, поздоровеет, так как ему пойдет на пользу морское плавание, будешь ли ты склонен из-за этого назвать кораблевождение врачеванием?

— Конечно, нет.

— И я думаю, ты не назовешь это оплатой труда, если кто, работая по найму, поздоровеет?

— Конечно, нет.

— Так что же? И врачевание ты не назовешь искусством работать по найму, когда врачующий так работает?

— Не назову.

— Стало быть, мы с тобой согласны в том, что каждое искусство полезно по-своему?

— Пусть будет так.

— Значит, какую бы пользу ни извлекали сообща те или иные мастера, ясно, что они сообща участвуют в том деле, которое приносит им пользу.

— По-видимому.

— Мы говорим, что мастерам, получающим плату, полезно то, что они получают выгоду от искусства оплаты труда.

Фрасимах с трудом согласился.

— Значит, у каждого из них эта самая польза, то есть получение платы, проистекает не от их собственного искусства. Если рассмотреть это точнее, то врачевание ведет к здоровью, а способ оплаты — к вознаграждению;

строительное искусство создает дом, а искусство найма сопровождает это вознаграждением. Так и во всем остальном: каждое искусство делает свое дело и приносит пользу соответственно своему назначению. Если же к этому искусству не присоединится оплата, будет ли от него польза мастеру?

— Видимо, нет.

— Значит, ему нет никакой пользы, когда он работает даром?

— Я так думаю.

— Следовательно, Фрасимах, теперь это уже ясно: никакое искусство и никакое правление не обеспечивает пользы для мастера, но, как мы тогда и говорили, оно обеспечивает ее и предписывает своему подчиненному, имея в виду то, что пригодно слабейшему, а не сильнейшему. Поэтому-то я и говорил не так давно, дорогой Фрасимах, что никто не захочет добровольно быть правителем и заниматься исправлением чужих пороков, но всякий, напротив, требует вознаграждения, потому что кто намерен ладно применять свое искусство, тот никогда не действует и не повелевает ради собственного блага, но повелевает только ради высшего блага для своих подчиненных. Вот почему для приступающих к правлению должно существовать вознаграждение — деньги либо почет или же наказание для отказывающихся управлять.

— Как так, Сократ? — сказал Главкон. — Первые два вида вознаграждения я знаю, но ты и наказание отнес к своего рода вознаграждению: этого я уже не понимаю.

— Значит, ты не понимаешь вознаграждения самых лучших, благодаря которому и правят наиболее порядочные люди — в тех случаях, когда они соглашаются управлять. Разве ты не знаешь, что честолюбие и сребролюбие считается позорным, — да и на самом деле это так?

— Я знаю.

— Так вот, хорошие люди потому и не соглашаются управлять — ни за деньги, ни ради почета: они не хотят прозываться ни наемниками, открыто получая вознаграждение за управление, ни ворами, тайно пользуясь его выгодами; в свою очередь и почет их с не привлекает — ведь они не честолюбивы. Чтобы они согласились управлять, надо обязать их к этому и применять наказания. Вот, пожалуй, причина, почему считается постыдным добровольно домогаться власти, не дожидаясь необходимости. А самое великое наказание — это быть под властью человека худшего, чем ты, когда сам ты не согласился управлять. Мне кажется, именно из опасения такого наказания порядочные люди и управляют, когда стоят у власти: они приступают тогда к управлению не потому, что идут на что-то хорошее и находят в этом удовлетворение, но по необходимости, не имея возможности поручить это дело кому-нибудь, кто лучше их или им подобен.

Если бы государство состояло из одних только хороших людей, все бы, пожалуй, оспаривали друг у друга возможность устраниться от правления, как теперь оспаривают власть. Отсюда стало бы ясно, что по существу подлинный правитель имеет в виду не то, что пригодно ему, а то, что пригодно подвластному, так что всякий понимающий это человек вместо того, чтобы хлопотать о пользе другого, предпочел бы, чтобы другие позаботились о его пользе. Я ни в коем случае не уступлю Фрасимаху, будто справедливость — это то, что пригодно сильнейшему. Но мы еще обсудим это потом.

Справедливость и несправедливость

Для меня сейчас гораздо важнее недавнее утверждение Фрасимаха, будто жизнь человека несправедливого лучше жизни человека справедливого. А ты, Главкон, что выбираешь? Какое из этих двух утверждений, по-твоему, более верно?

— По-моему, — сказал Главкон, — целесообразнее жизнь человека справедливого.

— А ты слышал, сколько разных благ приписал Фрасимах жизни человека несправедливого?

— Слышал, да не верю.

— Так хочешь, мы его переубедим, если нам как-нибудь удастся обнаружить, что он не прав?

— Как не хотеть! — сказал Главкон.

— Однако если мы станем возражать ему, слово за словом перечисляя блага справедливости, а затем снова будет говорить он и опять мы, то понадобится вести счет указанным благам и измерять их, а чтобы решить, сколько их привел каждый из нас в каждом своем ответе, нам понадобятся судьи. Если же мы будем вести исследование, как мы делали это только что, когда сходились во мнениях, тогда мы одновременно будем и судьями, и защитниками.

— Конечно.

— Какой же из этих двух способов тебе нравится?

— Второй.

— Ну-ка, Фрасимах, — сказал я, — отвечай нам с самого начала. Ты утверждаешь, что совершенная несправедливость полезнее совершенной справедливости?

— Конечно, я это утверждаю, а почему — я уже сказал.

— Ну а как ты скажешь вот насчет чего: называешь ли ты одно из этих свойств добродетелью, а другое — порочностью?

— А почему бы нет?

— Значит, добродетелью ты назовешь справедливость, а порочностью — несправедливость?

— Не иначе, дражайший! То-то я и говорю, что несправедливость целесообразна, а справедливость — нет!

— Но как же надо сказать?

— Да как раз наоборот.

— Неужели, что справедливость порочна?

— Нет, но она — весьма благородная тупость.

— Но называешь ли ты несправедливость злоумышленностью?

— Нет, это здравомыслие.

— Разве несправедливые кажутся тебе разумными и хорошими?

— По крайней мере те, кто способен довести несправедливость до совершенства и в состоянии подчинить себе целые государства и народы. А ты, вероятно, думал, что я говорю о тех, кто отрезает кошельки? Впрочем, и это целесообразно, пока не будет обнаружено. Но о них не стоит упоминать; иное дело то, о чем я сейчас говорил.

— Мне прекрасно известно, чтó ты этим хочешь сказать, но меня удивляет, что несправедливость ты относишь к добродетели и мудрости, а справедливость — к противоположному.

— Конечно, именно так.

— Это уж слишком резко, мой друг, и не всякий найдется, чтó тебе сказать. Если бы ты утверждал, что несправедливость целесообразна, но при этом подобно другим признал бы ее порочной и позорной [безобразной], мы нашлись бы, чтó сказать, согласно общепринятым взглядам. А теперь ясно, что ты станешь утверждать, будто несправедливость — прекрасна и сильна и так далее, то есть припишешь ей все то, что мы приписываем справедливости, раз уж ты дерзнул отнести несправедливость к добродетели и мудрости.

— Ты догадался в высшей степени верно.

— В таком случае, правда ведь, не надо отступаться от подробного рассмот-

рения всего этого в нашей беседе, пока ты, насколько я замечаю, говоришь действительно то, что думаешь. Мне кажется, Фрасимах, ты сейчас нисколько не шутишь, а высказываешь то, что представляется тебе истинным.

— Не все ли тебе равно, представляется это мне или нет? Ведь мое утверждение ты не опровергнешь.

— Оно, конечно, хоть и все равно, но попытайся вдобавок ответить еще на это: представляется ли тебе, что справедливый человек желал бы иметь какое-либо преимущество перед другим, тоже справедливым?

— Ничуть, иначе он не был бы таким вежливым и простоватым, как это теперь наблюдается.

— Ну а в делах справедливости?

— Даже и там нет.

— А притязал бы он на то, что ему следует обладать преимуществом сравнительно с человеком несправедливым и что это было бы справедливо? Или он не считал бы это справедливым?

— Считал бы и притязал бы, да только это ему не под силу.

— Но я не об этом спрашиваю, а о том, считает ли нужным и хочет ли справедливый иметь больше, чем несправедливый?

— Да, именно так.

— А несправедливый человек? Неужели он будет притязать на обладание преимуществом сравнительно со справедливым человеком, и также в делах справедливости?

— А почему бы и нет? Ведь он притязает на то, чтобы иметь больше всех.

— Значит, несправедливый человек будет притязать на обладание преимуществом перед другим несправедливым человеком и его деятельностью и будет с ним бороться за то, чтобы захватить самому как можно больше?

— Да, это так.

— Значит, мы скажем следующим образом: справедливый человек хочет обладать преимуществом сравнительно не с подобным ему человеком, а с тем, кто на него не похож, между тем как несправедливый хочет им обладать сравнительно с обоими — и с тем, кто подобен ему, и с тем, кто на него не похож.

— Это ты сказал как нельзя лучше.

— А ведь несправедливый человек все же бывает разумным и значительным, а справедливый — ни тем ни другим.

— Это тоже хорошо сказано.

— Значит, несправедливый человек бывает похож на человека разумного и значительного, а справедливый, напротив, не похож?

— Как же человеку не быть похожим на себе подобных, раз он сам таков? А если он не таков, то и не похож.

— Прекрасно. Значит, каждый из них таков, как те, на кого он похож.

— А почему бы и нет?

— Пусть так. А скажи, Фрасимах, называешь ли ты одного человека знатоком музыки, а другого — нет?

— Конечно.

— Какой же из них разумен, а какой — нет?

— Знаток музыки, конечно, разумен, а незнаток — неразумен.

— И раз он разумен, значит, это человек выдающийся, а кто неразумен — ничтожен?

— Да.

— Ну а врач? Не так же ли точно?

— Так же.

— А как, по-твоему, уважаемый Фрасимах, знаток музыки, настраивая лиру, этим натягиванием и отпусканием струн притязает ли на что-нибудь большее, чем быть знатоком?

— По-моему, нет.
— Ну а на что-то большее в сравнении с незнатоком?
— Это уж непременно.
— А врач? Назначая ту или иную пищу и питье, притязает ли он этим на что-то большее, чем быть врачом и знать врачебное дело?
— Нет, нисколько.
— А притязает ли он на что-то большее, чем неврач?
— Да.
— Примени же это к любой области знания и незнания. Считаешь ли ты, что знаток любого дела притязает на большее в своих действиях и высказываниях, чем другой знаток того же дела, или на то же самое (в той же области), что и тот, кто ему подобен?
— Пожалуй, я должен согласиться с последним.
— А невежда? Разве он не притязал бы на большее одинаково в сравнении со знатоком и с другим невеждой?
— Возможно.
— А знаток ведь человек мудрый?
— Я полагаю.
— А мудрый человек обладает достоинствами?
— Полагаю.
— Значит, человек, обладающий достоинствами, и к тому же мудрый, не станет притязать на большее сравнительно с ему подобным, а только с тем, кто на него не похож, то есть ему противоположен.
— По-видимому.
— Человек же низких свойств и невежда станет притязать на большее и сравнительно с ему подобным и сравнительно с тем, кто ему противоположен.
— Очевидно.
— Стало быть, Фрасимах, несправедливый человек будет у нас притязать на большее сравнительно и с тем, кто на него не похож, и с тем, кто похож. Или ты не так говорил?
— Да, так.
— А справедливый человек не станет притязать на большее сравнительно с ему подобным, а только с тем кто на него не похож.
— Да.
— Следовательно, справедливый человек схож с человеком мудрым и достойным, а несправедливый — с человеком плохим и невеждой.
— Пожалуй, что так.
— Но ведь мы уже признали, что кто на кого похож, тот и сам таков.
— Признали.
— Следовательно, у нас оказалось, что справедливый — это человек достойный и мудрый, а несправедливый — невежда и недостойный.

Хотя Фрасимах и согласился со всем этим, но далеко не с той легкостью, как я это вам сейчас передаю, а еле-еле, через силу. Попотел он при этом изрядно, тем более что дело происходило летом. Тут и узрел я впервые, что даже Фрасимах может покраснеть.

После того как мы оба признали, что справедливость — это добродетель и мудрость, а несправедливость — порочность и невежество, я сказал:
— Пусть так. Будем считать это у нас уже установленным. Но мы еще утверждали, что несправедливость могущественна. Или ты не помнишь, Фрасимах?
— Помню. Но я недоволен тем, что ты сейчас утверждаешь, и должен по этому поводу сказать кое-что. Впрочем, если я стану говорить, я уверен, ты назовешь это разглагольствованием. Так что либо предоставь мне говорить, что́ я хочу, либо, если тебе угодно спрашивать, спрашивай, а я

тебе буду вторить, словно старухам, рассказывающим сказки, и то одобрительно, то отрицательно кивать головой.

— Только ни в коем случае не вопреки собственному мнению.

— Постараюсь, чтобы ты остался доволен мной, раз уж ты не даешь мне говорить. Чего ты от меня еще хочешь?

— Ничего, клянусь Зевсом. Если ты будешь так поступать — дело твое, я же тебе задам вопрос.

— Задавай.

— Я спрашиваю о том же, что и недавно, чтобы наше рассуждение шло по порядку: а именно, как относится справедливость к несправедливости? Ведь раньше было сказано, что несправедливость и могущественнее, и сильнее справедливости. Теперь же, раз справедливость — это мудрость и добродетель, легко, думаю я, обнаружится, что она и сильнее несправедливости, раз та не что иное, как невежество. Это уж всякий поймет.

Но я не хочу, Фрасимах, рассматривать это так плоско, а скорее вот в каком роде: признаёшь ли ты, что государство может быть несправедливым и может пытаться несправедливым образом поработить другие государства и держать их в порабощении, причем многие государства бывают порабощены им?

— А почему бы нет? Это в особенности может быть осуществлено самым превосходным из государств, наиболее совершенным в своей несправедливости.

— Я понимаю, что таково было твое утверждение. Но я вот как его рассматриваю: государство, становясь сильнее другого государства, приобретает свою мощь независимо от справедливости или же обязательно в сочетании с нею?

— Если, как ты недавно говорил, справедливость — это мудрость, тогда — в сочетании со справедливостью. Если же дело обстоит, как говорил я, то — с несправедливостью.

— Меня очень радует, Фрасимах, что ты не говоришь просто «да» или «нет», но отвечаешь мне, да еще так превосходно.

— Это я тебе в угоду.

— И хорошо делаешь. Угоди же мне еще вот чем: скажи, как, по-твоему, государство, или войско, или разбойники, или воры, или еще какой-либо народ, несправедливо приступающий сообща к какому-нибудь делу, может ли что-нибудь сделать, если эти люди будут несправедливо относиться друг к другу?

— Конечно, нет.

— А если не будут относиться несправедливо, тогда скорей?

— Еще бы!

— Ведь несправедливость, Фрасимах, вызывает раздоры, ненависть, междоусобицы, а справедливость — единодушие и дружбу. Не так ли?

— Пусть будет так, чтобы не спорить с тобой.

— Это хорошо с твоей стороны, почтеннейший. Скажи-ка мне вот что: если несправедливости, где бы она ни была, свойственно внедрять ненависть повсюду, то, возникши в людях, все равно, свободные ли они или рабы, разве она не заставит их возненавидеть друг друга, не приведет к распрям, так что им станет невозможно действовать сообща?

— Конечно.

— Да хотя бы их было только двое, но раз уж она в них возникла, разве они не разойдутся во взглядах, не возненавидят, как враги, друг друга, да притом и людей справедливых?

— Да, они будут врагами.

— Если даже, Фрасимах — удивительный ты человек! — несправедли-

вость возникнет только у одного, разве потеряет она тогда свойственную ей силу? Или же, наоборот, она будет иметь ее нисколько не меньше?

— Пускай себе имеет ничуть не меньше.

— А силу она имеет, как видно, какую-то такую, что, где бы несправедливость ни возникла — в государстве ли, в племени, в войске или в чем-либо ином, — она прежде всего делает невозможным действия этих групп, поскольку эти действия сопряжены с ней самой, — ведь она ведет к раздорам, к разногласиям, внутренней и внешней вражде, в том числе и к справедливому противнику. Разве не так?

— Конечно, так.

— Даже возникая в одном человеке, она производит все то, что ей свойственно совершать. Прежде всего она делает его бездейственным, так как он в раздоре и разладе с самим собой, он враг и самому себе, и людям справедливым. Не так ли?

— Да.

— Но справедливы-то, друг мой, и боги?

— Пусть так.

— А богам, Фрасимах, несправедливый враждебен, а справедливый им — друг.

— Угощайся этим рассуждением сам, да смелее. Я тебе не стану перечить, чтобы не нажить врагов среди присутствующих.

— Ну так дополни это мое угощение еще и остальными ответами, подобно тому как ты это делал сейчас. Обнаружилось, что справедливые люди мудрее, лучше и способнее к действию, несправедливые же не способны действовать вместе. Хотя мы и говорим, что когда-то кое-что было совершено благодаря энергичным совместным действиям тех, кто несправедлив, однако в этом случае мы выражаемся не совсем верно. Ведь они не пощадили бы друг друга, будь они вполне несправедливы, стало быть ясно, что было в них что-то и справедливое, мешавшее им обижать как друг друга, так и тех, против кого они шли. Благодаря этому они и совершили то, что совершили. На несправедливое их подстрекала присущая им несправедливость, но были они лишь наполовину порочными, потому что люди совсем плохие и совершенно несправедливые совершенно не способны и действовать. Вот как я это понимаю, а не так, как ты сперва утверждал.

Нам остается еще исследовать то, что мы вслед за тем решили подвергнуть рассмотрению, то есть лучше ли живется людям справедливым, чем несправедливым, и счастливее ли они. Хотя, по-моему, это уже и теперь видно из сказанного, все же надо рассмотреть это основательнее — ведь речь идет не о чем попало, а о том, каким образом надо жить.

— Так рассмотри же это.

— Я это и делаю. Ну, вот скажи мне, есть, по-твоему, у коня какое-нибудь назначение?

— По-моему, да.

— Не то ли ты считал бы назначением коня или чего угодно другого, что может быть выполнено только с его помощью или лучше всего с ней?

— Не понимаю.

— Да вот как: можешь ли ты видеть чем-нибудь иным, кроме глаз?

— Нет, конечно.

— Ну а слышать чем-нибудь иным, кроме ушей?

— Ни в коем случае.

— Ну а ветви виноградной лозы можешь ты обрезать садовым и простым ножом и многими другими орудиями?

— Конечно.

— Но ничем не обрежешь их так хорошо, как особым серпом, который для того-то и сделан.

— Это правда.

— Так не считать ли нам это назначением серпа?

— Будем считать.

— Теперь, я думаю, ты лучше поймешь мой недавний вопрос: не будет ли назначением каждой вещи то, что кто-нибудь выполняет только с ее помощью или лучше всего пользуясь ею, чем любой иной вещью?

— Понимаю. По-моему, это и будет назначением каждой вещи.

— Хорошо. А находишь ли ты, что раз у каждой вещи есть свое назначение, то у нее должны быть и свои достоинства? Вернемся к нашим примерам: признаем ли мы, что глаза имеют свое назначение?

— Да, имеют.

— Значит, у глаз есть и свое достоинство?

— Есть и это.

— Ну, а уши имеют свое назначение?

— Да.

— Значит, и свое достоинство?

— Да, и достоинство.

— А в отношении всех остальных вещей разве дело обстоит не так же?

— Так.

— Погоди-ка. Могут ли глаза хорошо выполнять свое назначение, если у них нет свойственных им достоинств, а вместо этого — одни недостатки?

— Как можно! Вместо зрения ты, верно, говоришь о сплошной слепоте.

— Именно зрение и составляет достоинство глаз. Но я пока не об этом спрашиваю, а о том, не вследствие ли присущих им достоинств глаза хорошо выполняют свое назначение, а при недостатках — плохо.

— Это ты верно говоришь.

— И уши, лишенные свойственных им достоинств, плохо выполняют свое назначение?

— Конечно.

— Подведем ли мы и все остальное под это правило?

— По-моему, да.

— Тогда рассмотри после этого вот что: есть ли у души какое-либо назначение, которое нельзя выполнить решительно ничем другим из существующего, — например заботиться, управлять, советоваться и тому подобное? Есть ли что-нибудь другое, кроме души, к чему мы с полным правом могли бы все это отнести и сказать, что это его дело?

— Другого такого нет ничего.

— Опять-таки — жизнь: признаем ли мы, что это дело души?

— Безусловно.

— Стало быть, мы признаем, что у души есть какое-то присущее ей достоинство?

— Признаем.

— А лишившись этого присущего ей достоинства, может ли душа хорошо выполнять свое назначение или это невозможно?

— Невозможно.

— Стало быть, правление и попечение низкой души неизбежно будет плохим, а у возвышенной души все это выходит хорошо.

— Это необходимо.

— Но ведь мы согласились, что достоинство души — это справедливость, а недостаток — несправедливость.

— Да согласились.

— Значит, справедливая душа и справедливый человек будут жить хорошо, а несправедливый — плохо.

— Видно так, согласно твоему рассуждению.

— Но кто живет достойно, тот человек благоденствующий и счастливый, а кто живет недостойно — как раз наоборот.

— Да, не иначе.

— Следовательно, справедливый счастлив, а несправедливый — это жалкий человек.

— Пусть так.

— Но что за прок быть жалким? Иное дело — быть счастливым.

— Как же иначе?

— Следовательно, — чудак ты, Фрасимах! — несправедливость никогда не может быть целесообразнее справедливости.

— Ну, этим и угощайся, Сократ, на Бендидиях!

— Это ты меня угощаешь, Фрасимах, раз ты у меня стал таким кротким и перестал сердиться. Впрочем, я еще не вдоволь угостился — в этом моя вина, а не твоя. Как лакомки, сколько бы чего ни подали к столу, набрасываются на каждое блюдо, дабы отведать и его, хотя они еще недостаточно насладились предыдущим, так, по-моему, и я: не найдя ответа на то, что мы рассматривали сначала, а именно на вопрос, что такое справедливость, я бросил это и кинулся исследовать, будет ли она недостатком и невежеством, или же она — мудрость и добродетель; а затем, когда я столкнулся с утверждением, будто несправедливость целесообразнее справедливости, я не удержался, чтобы не перейти от того вопроса к этому. Так-то и вышло, что сейчас я ничего не вынес из этой беседы. Раз я не знаю, что такое справедливость, я вряд ли узнаю, есть ли у нее достоинства или нет, и несчастлив ли обладающий ею или, напротив, счастлив.

Книга вторая

Я думал, что после таких моих слов мне будет уже излишне продолжать беседу, но оказалось, что это было не более как вступление к ней.

Справедливость и несправедливость (продолжение)

Главкон, который никогда ни перед чем не отступает, и сейчас не стерпел отказа Фрасимаха от рассуждения и сказал:

— Сократ, желательно ли тебе, чтобы только казалось, будто ты нас переубедил, или чтобы мы подлинно убедились в том, что быть человеком справедливым в любом случае лучше, чем несправедливым?

— Подлинно убедить я бы, конечно, предпочел, если б это от меня зависело.

— Между тем ты не делаешь того, что тебе желательно. Скажи-ка мне, представляется ли тебе благом то, что для нас приемлемо не ради его последствий, но ценно само по себе? Вроде как, например, радость или какие-нибудь безобидные удовольствия — они в дальнейшем ни к чему, но они веселят человека.

— Мне лично оно представляется чем-то именно в таком роде.

— Далее. А то, что мы чтим и само по себе, и ради его последствий? Например, разумение, зрение, здоровье и все ценное для нас по обеим этим причинам считаешь ли ты благом?

— Да.

— А не замечаешь ли ты еще и какого-то третьего вида блага, к которому относятся упражнения тела, пользование больных, лечение и прочие прибыльные занятия? Мы признали бы, что они тягостны, хотя нам и полезны. Вряд ли мы стали бы ими заниматься ради них самих, но они оплачиваются и дают разные другие преимущества.

— Существует и такой третий вид благ. Но что из того?

— К какому же виду благ ты относишь справедливость?

— Я-то полагаю, что к самому прекрасному, который и сам по себе, и по своим последствиям должен быть ценен человеку, если тот стремится к счастью.

— А большинство держится иного взгляда и относит ее к виду тягостному, которому можно предаваться лишь за вознаграждение, ради уважения и славы, сама же она по себе будто бы настолько трудна, что лучше ее избегать.

— Я знаю такое мнение; недаром Фрасимах давно уже порицает этот вид блага и превозносит несправедливость. Но я, видно, непонятлив.

— Погоди, выслушай и меня — вдруг ты со мной согласишься. Фрасимах, по-моему, слишком скоро поддался, словно змея, твоему заговору, а я все еще не удовлетворен твоим доказательством как той, так и другой стороны вопроса. Я желаю услышать, что же такое справедливость и несправедливость и какое они имеют значение, когда сами по себе содержатся в душе человека; а что касается вознаграждения и последствий, это мы оставим в стороне.

Вот что я сделаю, если ты не возражаешь: я снова вернусь к рассуждению Фрасимаха. Скажу, во-первых, о том, как представляют себе такие люди справедливость и ее происхождение; во-вторых, упомяну, что все, кто ее придерживается, делают это против воли, словно это необходимость, а не благо; в-третьих, укажу, что так поступать уместно, потому что, как уверяют, жизнь человека несправедливого много лучше жизни справедливого. Мне-то лично, Сократ, все это представляется совсем не так, но я нахожусь в недоумении — мне все уши прожужжали и Фрасимах, и сотни других людей. А вот того, что мне хочется, — доказательства в защиту справедливости, то есть, что она лучше несправедливости, — я как-то ни от кого не слыхал. Мне хочется услыхать похвалу ей — самой по себе. Думаю, что в особенности от тебя я могу узнать об этом — вот почему я нарочно стану хвалить несправедливую жизнь, чтобы тем самым подсказать тебе, каким образом мне хотелось бы услышать от тебя порицание несправедливости и похвалу справедливости. Смотри, согласен ли ты с моим предложением?

— Вполне. Разве есть для разумного человека что-нибудь более приятное, чем возможность почаще беседовать о таком предмете?

— Прекрасно. Выслушай же то, о чем я упомянул сперва, а именно в чем состоит справедливость и откуда она берется.

Говорят, что творить несправедливость обычно бывает хорошо, а терпеть ее — плохо. Однако, когда терпишь несправедливость, в этом гораздо больше плохого, чем бывает хорошего, когда ее творишь. Поэтому, когда люди отведали и того и другого, то есть и поступали несправедливо, и страдали от несправедливости, тогда они, раз уж нет сил избежать одной и придерживаться другой, нашли целесообразным договориться друг с другом, чтобы и не творить несправедливости, и не страдать от нее. Отсюда взяло свое начало законодательство и взаимный договор. Установления закона и получили имя законных и справедливых — вот каково происхождение и сущность справедливости; она занимает среднее место: ведь творить несправедливость, оставаясь притом безнаказанным, это всего лучше, а терпеть несправедливость, когда ты не в силах отплатить, — всего хуже. Справедливость же лежит посреди между этими крайностями, и

этим приходится довольствоваться, но не потому, что она благо, а потому, что люди ценят ее из-за своей собственной неспособности творить несправедливость. Никому из тех, кто в силах творить несправедливость, то есть кто доподлинно муж, не придет в голову заключать договоры о недопустимости творить или испытывать несправедливость — разве что он сойдет с ума. Такова, Сократ, — или в таком роде — природа справедливости, и вот из-за чего она появилась, согласно этому рассуждению.

А что соблюдающие справедливость соблюдают ее из-за бессилия творить несправедливость, а не по доброй воле, это мы всего легче заметим, если мысленно сделаем вот что: дадим полную волю любому человеку, как справедливому, так и несправедливому, творить все что ему угодно, и затем понаблюдаем, куда его поведут его влечения. Мы поймаем справедливого человека с поличным: он готов пойти точно на то же самое что и несправедливый, — причина тут в своекорыстии, к которому, как к благу, стремится любая природа, и только с помощью закона, насильственно ее заставляют соблюдать надлежащую меру.

У людей была бы полнейшая возможность, как я говорю, творить все что угодно, если бы у них была та способность, которой, как говорят, обладал некогда Гиг сын Лида. Он был пастухом и батрачил у тогдашнего правителя Лидии; как-то раз, при проливном дожде и землетрясении, земля кое-где расселась и образовалась трещина в тех местах, где Гиг пас свое стадо. Заметив это, он из любопытства спустился в расселину и увидел там, как рассказывают, разные диковины, между прочим медного коня, полого и снабженного дверцами. Заглянув внутрь, он увидел мертвеца, с виду больше человеческого роста. На мертвеце ничего не было, только на руке — золотой перстень. Гиг снял его и взял себе, а затем вылез наружу. Когда пришла пора пастухам собраться на сходку, как они обычно делали каждый месяц, чтобы отчитаться перед царем о состоянии стада, Гиг тоже отправился туда, а на руке у него был перстень. Так вот, когда он сидел среди пастухов, случилось ему повернуть перстень камнем к ладони, и чуть только это произошло, Гиг стал невидимкой, и сидевшие рядом с ним говорили о нем уже как об отсутствующем. Он подивился, нащупал снова перстень и повернул его камнем наружу, а чуть повернул, снова стал видимым. Заметив это, он начал пробовать, действительно ли перстень обладает таким свойством, и всякий раз получалось, что стоило только повернуть перстень камнем к ладони, Гиг делался невидимым, когда же он поворачивал его камнем наружу — видимым.

Поняв это, он сразу повел дело так, чтобы попасть в число вестников, окружавших царя. А получив к царю доступ, Гиг совратил его жену, вместе с ней напал на него, убил и захватил власть.

Если бы было два таких перстня — один на руке у человека справедливого, а другой у несправедливого, тогда, надо полагать, ни один из них не оказался бы настолько твердым, чтобы остаться в пределах справедливости и решительно воздержаться от присвоения чужого имущества и не притрагиваться к нему, хотя каждый имел бы возможность без всякой опаски брать что угодно на рыночной площади, проникать в дома и сближаться с кем вздумается, убивать, освобождать из заключения кого захочет — вообще действовать среди людей так, словно он равен богу. Поступая таким образом, обладатели перстней нисколько не отличались бы друг от друга: оба они пришли бы к одному и тому же. Вот это и следует признать сильнейшим доказательством того, что никто не бывает справедливым по своей воле, но лишь по принуждению, раз каждый человек не считает справедливость самое по себе благом и, где только в состоянии поступать несправедливо, он так и поступает. Ведь всякий человек про себя считает несправедливость гораздо более целесообразной, чем справедли-

вость, и считает он это правильно, скажет тот, кто защищает такой взгляд. Если человек, овладевший такою властью, не пожелает когда-либо поступить несправедливо и не притронется к чужому имуществу, он всем, кто это заметит, покажется в высшей степени жалким и неразумным, хотя люди и станут притворно хвалить его друг перед другом — из опасения, как бы самим не пострадать. Вот как обстоит дело.

Что же касается самой оценки образа жизни тех, о ком мы говорим, то об этом мы будем в состоянии правильно судить только тогда, когда сопоставим сáмого справедливого человека и сáмого несправедливого, в противном же случае — нет. В чем же состоит это сопоставление? А вот в чем: у несправедливого человека нами не будет изъято ни одной черты несправедливости, а у справедливого — ни одной черты справедливости, и тот и другой будет у нас доведен в своих привычках до совершенства. Так вот, прежде всего пусть человек несправедливый действует наподобие искусных мастеров: умелый кормчий или врат знает, чтó в его деле невозможно, а чтó возможно — за одно он принимается, за другое даже не берется; вдобавок он способен и исправить какой-нибудь свой случайный промах. У человека несправедливого — коль скоро он намерен именно таковым быть — верным приемом в его несправедливых делах должна быть скрытность. Если его поймают, значит, он слаб. Ведь крайняя степень несправедливости — это казаться справедливым, не будучи им на самом деле. Совершенно несправедливому человеку следует изображать совершеннейшую справедливость, не лишая ее ни одной черточки; надо допустить, что тот, кто творит величайшую несправедливость, уготовит себе величайшую славу в области справедливости: если он в чем и промахнется, он сумеет поправиться; он владеет даром слова, чтобы переубедить, если раскроется что-нибудь из его несправедливых дел; он способен также применить насилие, где это требуется, потому что он обладает и мужеством, и силой, да, кроме того, приобрел себе друзей и богатство.

Представив себе таким несправедливого человека, мы в этом нашем рассуждении противопоставим ему справедливого, то есть человека простого и благородного, желающего, как сказано у Эсхила, не казаться, а быть хорошим. Показное здесь надо откинуть. Ибо если он будет справедливым напоказ, ему будут воздаваться почести и преподноситься подарки; ведь всем будет казаться, что он именно таков, а ради ли справедливости он таков или ради подарков и почестей — будет неясно. Его следует обнажить ото всего, кроме справедливости, и сделать его полной противоположностью тому, первому человеку. Не совершая никаких несправедливостей, пусть прослывет он чрезвычайно несправедливым, чтобы тем самым подвергнуться испытанию на справедливость и доказать, что к нему не пристанет дурная молва и то, что за нею следует. Пусть он неизменно идет своим путем вплоть до смерти, считаясь несправедливым при жизни, хотя на самом деле он справедлив. И вот когда оба они дойдут до крайнего предела, один — справедливости, другой — несправедливости, можно будет судить, кто из них счастливее.

— Ох, дорогой Главкон, — сказал я, — крепко же ты отшлифовал для нашего суждения, словно статую, каждого из этих двоих людей!

— Постарался, как только мог, — отвечал Главкон, — а раз они таковы, то, думаю я, будет уже нетрудно разобрать путем рассуждения, какая жизнь ожидает каждого из них. Надо об этом сказать; если же выйдет несколько резко, то считай, Сократ, что это говорю не я, а те, кто вместо справедливости восхваляет несправедливость. Они скажут: так расположенный справедливый человек подвергнется бичеванию, пытке на дыбе, на него наложат оковы, выжгут ему глаза, а в конце концов, после всяче-

ских мучений, его посадят на кол и он узнает, что желательно не быть, а лишь казаться справедливым. Причем выражение Эсхила гораздо правильнее будет применить к человеку несправедливому. Ведь действительно скажут, что человек несправедливый занимается делом не чуждым истины, живет не ради молвы, желает не только казаться несправедливым, но на самом деле быть им:

Свой ум взрыхлил он бороздой глубокою,
Произрастают где решенья мудрые.

Прежде всего в его руках окажется государственная власть — поскольку он будет казаться справедливым, затем он возьмет себе жену из какой угодно семьи, станет выдавать замуж кого ему вздумается, будет вступать в связи и общаться с кем ему угодно, да еще вдобавок из всего этого извлекать выгоду, потому что он ничуть не брезгает несправедливостью. Случится ли ему вступить в частный или в общественный спор, он возьмет верх и одолеет своих врагов, а одолев их, разбогатеет, облагодетельствует своих друзей, разгромит врагов, станет приносить богам обильные и роскошные жертвы и дары, то есть будет чтить богов, да и кого захочет из людей, гораздо лучше, чем человек справедливый, так что, по всей вероятности, скорее ему, а не человеку справедливому пристало быть угодным богам. Вот чем, Сократ, подкрепляется утверждение, что и со стороны богов, и со стороны людей человеку несправедливому уготована жизнь лучшая, чем справедливому.

Когда Главкон кончил, я собрался было с мыслями, чтобы как-то ему возразить, но его брат Адимант обратился ко мне:

— Ты, Сократ, конечно, не считаешь, что сказанное решает спорный вопрос?

— Конечно.

— Упущено самое главное из того, что надо было сказать.

— Значит, согласно поговорке: «брат выручай брата», если Главкон что упустил, твое дело помочь ему. А для меня и того, что он сказал, уже достаточно, чтобы оказаться побитым и лишиться возможности помочь справедливости.

— Ты говоришь пустое, — возразил Адимант, — а выслушай еще вот что: нам надо разобрать и те доводы, которые противоположны сказанному Главконом — они одобряют справедливость и порицают несправедливость, — тогда станет яснее, по-моему, намерение Главкона. И отцы, когда говорят и внушают своим сыновьям, что надо быть справедливыми, и все, кто о ком-либо имеет попечение, одобряют не самое справедливость, а зависящую от нее добрую славу, чтобы тому, кто считается справедливым, достались и государственные должности, и выгоды в браке, то есть все то, о чем сейчас упоминал Главкон, говоря о человеке, пользующемся доброй славой, хотя и несправедливом. Более того, эти люди ссылаются и на другие преимущества доброй славы: добавив также почет со стороны богов, они могут указать на обильные блага, которые, как они считают, боги даруют людям благочестивым. Об этом говорит такой возвышенный поэт, как Гесиод, да и Гомер тоже. По Гесиоду, боги сотворили для праведных дубы,

Желуди чтобы давать с верхушки и мед из средины;
Овцы отягчены густорунные шерстью богатой.

И много других благ сотворили они в дополнение к этому. Почти то же самое и у Гомера:

Ты уподобиться можешь царю беспорочному; страха
Божия полный [и многих людей повелитель могучий],

Правду творит он; в его областях изобильно родится
Рожь, и ячмень, и пшено, тяготеют плодами деревья,
Множится скот на полях и кипят многорыбием воды...

А Мусей и его сын уделяют праведникам от богов блáга увлекательнее этих: согласно этому учению, когда те сойдут в Аид, их укладывают на ложе, устраивают пирушку для этих благочестивых людей и делают так, что они проводят все остальное время уже в опьянении, с венками на голове; Мусей считает, что самая прекрасная награда за добродетель — это вечное опьянение.

А согласно другим учениям, награды, даруемые богами, распространяются еще дальше: после человека благочестивого и верного клятвам останутся дети его детей и все его потомство. Вот за что — и за другие вещи в этом же роде — восхваляют они справедливость. А людей нечестивых и неправедных они погружают в какую-то трясину в Аиде и заставляют носить решетом воду. Таким людям еще при их жизни приписывают дурную славу: то наказание, о котором упоминал Главкон, говоря о людях справедливых, но прослывших несправедливыми, и постигает, как уверяют, людей несправедливых. Больше о них сказать ничего нельзя. Вот какова похвала и порицание тем и другим.

Кроме того, относительно справедливости и несправедливости рассмотри, Сократ, еще и другой вид высказываний, встречающихся и в обыденной речи, и у поэтов. Все в один голос твердят, что рассудительность и справедливость — нечто прекрасное, однако в то же время тягостное и трудное, отличаться же разнузданностью и несправедливостью приятно и легко и только из-за общего мнения и закона считается постыдным. Большей частью говорят, что несправедливые поступки целесообразнее справедливых: люди легко склоняются к тому, чтобы и в общественной жизни, и в частном быту считать счастливыми и уважать негодяев, если те богаты и вообще влиятельны, и ни во что не ставить и презирать каких-нибудь немощных бедняков, пусть даже и признавая, что они лучше богачей.

Из всего этого наиболее удивительны те взгляды, которые высказывают относительно богов и добродетели — будто бы и боги уделяют несчастье и плохую жизнь многим хорошим людям, а противоположным — противоположную участь. Нищенствующие прорицатели околачиваются у дверей богачей, уверяя, будто обладают полученной от богов способностью жертвоприношениями и заклинаниями загладить тяготеющий на ком-либо или на его предках проступок, причем это будет сделано приятным образом, посреди празднеств. Если же кто пожелает нанести вред своему врагу, то при незначительных издержках он справедливому человеку может навредить в такой же степени как и несправедливому: они уверяют, что с помощью каких-то заклятий и узелков они склоняют богов им помочь. А в подтверждение всего этого приводят свидетельства поэтов, говорящих о доступности зла:

Выбор зла в изобилии предоставляется людям
Очень легко: ровен путь и обитель его совсем близко,
А преддверием доблести пот установлен богами,

да и путь к ней какой-то долгий и крутой. В подтверждение же того, что люди способны склонить богов, ссылаются на Гомера, так как и он сказал, что боги, и те умолимы.

Хоть добродетелью, честью, и силой намного нас выше,
Но и бессмертных богов благовоньями, кроткой молитвой,
Вин возлияньем и жиром сжигаемой жертвы смягчает
Смертный просящий, когда он пред ними виновен и грешен.

У жрецов под рукой куча книг Мусея и Орфея, потомков, как говорят, Селены и Муз, и по этим книгам они совершают свои обряды, уверяя не только отдельных лиц, но даже целые народы, будто и для тех, кто еще в живых, и для тех, кто уже скончался, есть избавление и очищение от зла: оно состоит в жертвоприношениях и в приятных забавах, которые они называют посвящением в таинства; это будто бы избавляет нас от загробных мучений, а кто не совершал жертвоприношений, тех ожидают ужасы.

И сколько же такой всякой всячины, дорогой Сократ, утверждается относительно добродетели и порочности, и о том, как они расцениваются у людей и у богов! Что же под этим впечатлением делать, скажем мы, душам юношей? Несмотря на свои хорошие природные задатки, они словно слетаются на приманку таких рассказов и способны по ним делать вывод, каким надо быть человеку и какого ему направления придерживаться, чтобы как можно лучше пройти свой жизненный путь. По всей вероятности, юноша задаст самому себе вопрос наподобие Пиндара:

Правдой ли взойти мне на вышнюю крепость
Или обманом и кривдой

и под их защитой провести жизнь? Судя по этим рассказам, если я справедлив, а меня таким не считают, пользы от этого для меня, как уверяют, не будет никакой, одни только тяготы и явный ущерб. А для человека несправедливого, но снискавшего себе славу справедливости, жизнь, как утверждают, чудесна. Следовательно, раз видимость, как объясняют мне люди мудрые, пересиливает даже истину и служит главным условием благополучия, мне именно на это и следует обратить все свое внимание: в качестве преддверия, для видимости мне надо начертать вокруг себя живописное изображение добродетели и под этим прикрытием протащить лисицу премудрого Архилоха, ловкую и изворотливую. Но, скажет кто-нибудь, нелегко все время скрывать свою порочность. Да ведь и все великое без труда не дается, ответим мы ему. Тем не менее, если мы стремимся к благополучию, приходится идти по тому пути, которым ведут нас следы этих рассуждений. Чтобы утаиться, мы составим союзы и сообщества; существуют и наставники в искусстве убеждать, от них можно заимствовать судейскую премудрость и умение действовать в народных собраниях: таким образом, мы будем прибегать то к убеждению, то к насилию, так, чтобы всегда брать верх и не подвергаться наказанию.

Но от богов-то невозможно ни утаиться, ни применить к ним насилие. Тогда, если боги не существуют или если они нисколько не заботятся о человеческих делах, то и нам нечего заботиться о том, чтобы от них утаиться. Если же боги существуют и заботятся о нас, так ведь мы знаем о богах или слышали о них не иначе как из сказаний и от поэтов, изложивших их родословную. Те же самые источники утверждают, что можно богов переубедить, привлекая их на свою сторону жертвами, кроткими молитвами и приношениями. Тут приходится либо верить и в то и в другое, либо не верить вовсе. Если уж верить, то следует сначала поступить несправедливо, а затем принести жертвы богам от своих несправедливых стяжаний. Ведь, придерживаясь справедливости, мы, правда, не будем наказаны богами, но зато лишимся выгоды, которую несправедливость могла бы нам принести. Придерживаться же несправедливости нам выгодно, а что касается наших преступлений и ошибок, так мы настойчивой мольбой переубедим богов и избавимся от наказания. Но ведь в Аиде либо нас самих, либо детей наших детей ждет кара за наши здешние несправедливые поступки. Однако, друг мой, скажет расчетливый человек, здесь-то и имеют великую силу посвящения в таинства и боги-избавители, и именно этого придерживаются как крупнейшие государства, так и дети богов, ставшие

поэтами и божьими пророками: они указывают, что дело обстоит именно таким образом.

На каком же еще основании выбрали бы мы себе справедливость вместо крайней несправедливости? Если мы овладеем несправедливостью в сочетании с притворной благопристойностью, наши действия будут согласны с разумом пред лицом как богов, так и людей, — и при нашей жизни и после кончины: вот взгляд, выражаемый большинством высокопоставленных лиц. После всего сказанного есть ли какая-нибудь возможность, Сократ, чтобы человек, одаренный душевной и телесной силой, обладающий богатством и родовитый, пожелал уважать справедливость, а не рассмеялся бы, слыша, как ее превозносят? Да и тот, кто может опровергнуть всё, что мы теперь сказали, и кто вполне убежден, что самое лучшее — это справедливость, даже он будет очень склонен извинить людей несправедливых и отнестись к ним без гнева, сознавая, что человек бывает возмущен несправедливостью разве лишь, если он божествен по природе, и воздерживается от нее только тогда, когда обладает знанием, а вообще-то никто не придерживается справедливости по доброй воле: всякий осуждает несправедливость из-за своей робости, старости или какой-либо иной немощи, то есть потому, что он просто не в состоянии ее совершить. Ясно, что это так. Ведь из таких людей первый, кто только войдет в силу, первым же и поступает несправедливо, насколько он способен.

Причина всему этому не что иное, как то, из чего и исходило все это наше рассуждение. И вот как он, так и я, мы оба скажем тебе, Сократ, следующее: Поразительный ты человек! Сколько бы всех вас ни было, признающих себя почитателями справедливости, никто, начиная от первых героев — ведь высказывания многих из них сохранились — и вплоть до наших современников, никогда не порицал несправедливость и не восхвалял справедливость иначе как за вытекающие из них славу, почести и дары. А самое справедливость или несправедливость, своей собственной силой содержащуюся в душе того, кто ею обладает, хотя бы это таилось и от богов, и от людей, еще никто никогда не подвергал достаточному разбору ни в стихах, ни в прозе, и никто не говорил, что несправедливость — это величайшее зло, какое только может в себе содержать душа, а справедливость — величайшее благо. Если бы вы все с самого начала так говорили и убедили бы нас в этом с юных лет, нам не пришлось бы остерегать друг друга от несправедливых поступков, каждый был бы своим собственным стражем из опасения, как бы не стать сподвижником величайшего зла, творя несправедливость.

Вот что, а быть может и более того, сказал бы Фрасимах — или кто другой — о справедливости и несправедливости, как мне кажется, грубо извращая их значение. Но я — мне нечего от тебя таить — горячо желаю услышать от тебя опровержение, оттого-то я и говорю, напрягаясь изо всех сил. Так вот ты в своем ответе и покажи нам не только, что справедливость лучше несправедливости, но и какое действие производит в человеке присутствие той или другой самой по себе — зло или благо. Мнений же о справедливости и несправедливости не касайся, как это и советовал Главкон. Ведь если ты сохранишь в обоих случаях истинные мнения, а также присовокупишь к ним ложные, то мы скажем, что ты хвалишь не справедливость, но ее видимость, а порицание твое относится не к несправедливости, а к мнению о ней: получится, что ты советуешь несправедливому человеку таиться и соглашаешься с Фрасимахом, что справедливость — это благо другого, что она пригодна сильнейшему, для которого пригодна и целесообразна собственная несправедливость, слабейшему же справедливость не нужна. Раз ты признал, что справедливость относится к величайшим бла́гам, которыми стоит обладать и ради проистекаю-

щих отсюда последствий, и еще более ради них самих, — таковы зрение, слух, разум, здоровье и разные другие блáга, подлинные по самой своей природе, а не по мнению людей, — то вот эту сторону справедливости ты и отметь похвалой: скажи, что она сама по себе помогает человеку, если он ее придерживается, несправедливость же, напротив, вредит. А хвалить то, что справедливость вознаграждается деньгами и славой, ты предоставь другим. Когда именно за это восхваляют справедливость и осуждают несправедливость, превознося славу и награды или же их порицая, то от остальных людей я это еще могу вынести, но от тебя нет — разве что ты этого потребуешь, — потому что ты всю свою жизнь не исследовал ничего другого, кроме этого. Так вот, в своем ответе ты покажи нам не только, что справедливость лучше несправедливости, но и какое действие производит в человеке присутствие той или другой самой по себе — все равно, утаилось ли это от богов и людей, или нет, — и почему одна из них — благо, а другая — зло.

Эти слова Адиманта меня тогда особенно порадовали, хотя я и всегда-то восхищался природными задатками его и Главкона.

— Вы и впрямь сыновья своего славного родителя, — сказал я, — и неплохо начало элегии, с которой обратился к вам поклонник Главкона, когда вы отличились в сражении под Мегарой:

Славного Аристона божественный род — его дети.

Это, друзья, по-моему, хорошо. Испытываемое вами состояние вполне божественно, раз вы не держитесь взгляда, будто несправедливость лучше справедливости, и уже способны именно так говорить об этом. Мне кажется, что вы и в самом деле не держитесь такого взгляда. Заключаю так по всему вашему поведению, потому что одним вашим словам я бы не поверил. Но чем больше я вам верю, тем больше недоумеваю, как мне быть, не знаю, чем вам помочь, и признаю свое бессилие. Знáком этого служит мне следующее: мои доводы против Фрасимаха, которые, как я полагал, уже показали, что справедливость лучше несправедливости, не были вами восприняты. С другой стороны, я не могу не защищать свои взгляды. Ведь я боюсь, что будет нечестиво, присутствуя при поношении справедливости, уклоняться от помощи ей, пока ты еще дышишь и в силах подать голос. Самое лучшее — вступиться за нее в меру сил. Ведь Главкон и остальные просили меня помочь любым способом и не бросать рассуждения, но, напротив, тщательно исследовать, что такое справедливость и несправедливость и как обстоит с истинной их полезностью. Я уже высказывал свое мнение, что предпринимаемое нами исследование — дело немаловажное, оно под силу, как мне кажется, лишь человеку с острым зрением. Мы недостаточно искусны, по-моему, чтобы произвести подобное разыскание — это вроде того как заставлять человека с не слишком острым зрением читать издали мелко написанные буквы. И вдруг кто-то сообразит, что те же самые буквы бывают и крупнее, где-нибудь в надписи большего размера! Я думаю, прямо находкой была бы возможность прочесть сперва крупное, а затем разобрать и мелкое, если только это одно и то же.

— Конечно, — сказал Адимант, — но какое же сходство усматриваешь ты здесь, Сократ, с разысканиями, касающимися справедливости?

— Я тебе скажу. Справедливость, считаем мы, бывает свойственна отдельному человеку, но бывает, что и целому государству.

— Конечно.

— А ведь государство больше отдельного человека?

— Больше.

Использование государственного опыта для познания частной справедливости

— Так в том, что́ больше, вероятно, и справедливость принимает бо́льшие размеры и ее легче там изучать. Поэтому, если хотите, мы сперва исследуем, что такое справедливость в государствах, а затем точно так же рассмотрим ее и в отдельном человеке, то есть подметим в идее меньшего подобие большего.

— По-моему, это хорошее предложение.

— Если мы мысленно представим себе возникающее государство, мы, не правда ли, увидим там зачатки справедливости и несправедливости?

— Пожалуй, что так.

— Есть надежда, что в этих условиях легче будет заметить то, что мы ищем.

— Конечно.

— Так надо, по-моему, попытаться этого достичь. Думаю, что де́ла у нас тут будет более чем достаточно. Решайте сами.

Разделение труда в идеальном государстве соответственно потребностям и природным задаткам

— Уже решено, — сказал Адимант. — Приступай же.

— Государство, — сказал я, — возникает, как я полагаю, когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но нуждается еще во многом. Или ты приписываешь начало общества чему-либо иному?

— Нет, ничему иному.

— Таким образом, каждый человек привлекает то одного, то другого для удовлетворения той или иной, потребности. Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства, не правда ли?

— Конечно.

— Таким образом, они кое-что уделяют друг другу и кое-что получают, и каждый считает, что так ему будет лучше.

— Конечно.

— Так давай же, — сказал я, — займемся мысленно построением государства с самого начала. Как видно, его создают наши потребности.

— Несомненно.

— А первая и самая большая потребность — это добыча пищи для существования и жизни.

— Безусловно.

— Вторая потребность — жилье, третья — одежда и так далее.

— Это верно.

— Смотри же, — сказал я, — каким образом государство может обеспечить себя всем этим: не так ли, что кто-нибудь будет земледельцем, другой — строителем, третий — ткачом? И не добавить ли нам к этому сапожника и еще кого-нибудь из тех, кто обслуживает телесные наши нужды?

— Да, надо добавить.

— Самое меньшее, государству необходимо состоять из четырех или пяти человек.

— По-видимому.

— Так что же? Должен ли каждый из них выполнять свою работу с расчетом на всех вообще? Например, земледелец, хотя он один, должен ли выра-

щивать хлеб на четверых, тратить вчетверо больше времени и трудов и уделять другим от того, что он произвел, или же, не заботясь о них, он должен производить лишь четвертую долю этого хлеба только для самого себя и тратить на это всего лишь четвертую часть своего времени, а остальные три его части употребить на постройку дома, изготовление одежды, обуви и не хлопотать о других, а производить все своими силами и лишь для себя?

— Пожалуй, Сократ, — сказал Адимант, — первое будет легче, чем это.

— Здесь нет ничего странного, клянусь Зевсом. Я еще раньше обратил внимание на твои слова, что сначала люди рождаются не слишком похожими друг на друга, их природа бывает различна, да и способности к тому или иному делу также. Разве не таково твое мнение?

— Да, таково.

— Так что же? Кто лучше работает — тот, кто владеет многими искусствами или же только одним?

— Тот, кто владеет одним.

— Ясно, по-моему, и то, что стоит упустить время для какой-нибудь работы, и ничего не выйдет.

— Конечно, ясно.

— И по-моему, никакая работа не захочет ждать, когда у работника появится досуг; наоборот, он непременно должен следить за работой, а не заниматься ею так, между прочим.

— Непременно.

— Поэтому можно сделать все в большем количестве, лучше и легче, если выполнять одну какую-нибудь работу соответственно своим природным задаткам, и притом вовремя, не отвлекаясь на другие работы.

— Несомненно.

— Так вот, Адимант, для обеспечения того, о чем мы говорили, потребуется больше, чем четыре члена государства. Ведь земледелец, вероятно, если нужна хорошая соха, не сам будет изготовлять ее для себя, или мотыгу и прочие земледельческие орудия. В свою очередь и домостроитель — ему тоже требуется многое. Подобным же образом и ткач, и сапожник.

— Это правда.

— Плотники, кузнецы и разные такие мастера, если их включить в наше маленькое государство, сделают его многолюдным.

— И даже очень.

— Но оно все же не будет слишком большим, даже если мы к ним добавим волопасов, овчаров и прочих пастухов, чтобы у земледельцев были волы для пахоты, у домостроителей вместе с земледельцами — подъяремные животные для перевозки грузов, а у ткачей и сапожников — кожа и шерсть.

— Но и немалым будет государство, где все это есть.

— Но разместить такое государство в местности, где не понадобится ввоза, почти что невозможно.

— Невозможно.

— Значит, вдобавок понадобятся еще и люди для доставки того, что требуется, из другой страны.

— Понадобятся.

— Но такой посредник уедет порожняком, если он приехал порожняком, то есть не привез сюда ничего из того, что требовалось, оттуда. Не правда ли?

— По-моему, да.

— Здесь нужно будет производить не только то, что достаточно для самих себя, но и все то, что требуется там, сколько бы этого ни требовалось.

— Да, это необходимо.

— Нашей общине понадобится побольше земледельцев и разных ремесленников.

— Да, побольше.
— И посредников для всякого рода ввоза и вывоза. А ведь это — купцы. Разве нет?
— Да.
— Значит, нам потребуются и купцы.
— Конечно.
— А если это будет морская торговля, то вдобавок потребуется еще и немало людей, знающих морское дело.
— Да, немало.
— Так что же? Внутри самого государства как будут они передавать друг другу все то, что каждый производит? Ведь ради того мы и основали государство, чтобы люди вступили в общение.
— Очевидно, они будут продавать и покупать.
— Из этого у нас возникнет и рынок, и монета — знак обмена.
— Конечно.
— Если земледелец или кто другой из ремесленников, доставив на рынок то, что он производит, придет не в одно и то же время с теми, кому нужно произвести с ним обмен, неужели же он, сидя на рынке, будет терять время, нужное ему для работы?
— Вовсе нет, найдутся ведь люди, которые, видя это, предложат ему свои услуги. В благоустроенных городах это, пожалуй, самые слабые телом и непригодные ни к какой другой работе. Они там, на рынке, только того и дожидаются, чтобы за деньги приобрести что-нибудь у тех, кому нужно сбыть свое, и опять-таки обменять это на деньги с теми, кому нужно что-то купить.
— Из-за этой потребности появляются у нас в городе мелкие торговцы. Разве не назовем мы так посредников по купле и продаже, которые засели на рынке? А тех, кто странствует по городам, мы назовем купцами.
— Конечно.
— Бывают, я думаю, еще и какие-то иные посредники: духовный их склад таков, что с ними не очень-то стоит общаться, но они обладают телесной силой, достаточной для тяжелых работ. Они продают внаем свою силу и называют жалованьем цену за этот найм: потому-то, я думаю, их и зовут наемниками. Не так ли?
— Конечно, так.
— Для полноты государства, видимо, нужны и наемники.
— По-моему, да.
— Так разве не разрослось у нас, Адимант, государство уже настолько, что можно его считать совершенным?
— Пожалуй.
— Где же в нем место справедливости и несправедливости? В чем из того, что мы разбирали, они проявляются?
— Я лично этого не вижу, Сократ, разве что в какой-то взаимной связи этих самых занятий.
— Возможно, что ты прав. Надо это исследовать и не отступаться. Прежде всего рассмотрим образ жизни людей, так подготовленных. Они будут производить хлеб, вино, одежду, обувь, будут строить дома, летом большей частью работать обнаженными и без обуви, а зимой достаточно одетыми и обутыми. Питаться они будут, изготовляя себе крупу из ячменя и пшеничную муку; крупу будут варить, тесто месить и выпекать из него великолепные булки и хлеб, раскладывая их в ряд на тростнике или на чистых листьях. Возлежа на подстилках, усеянных листьями тиса и миртами, они будут пировать, и сами и их дети, попивая вино, будут украшать себя венками и воспевать богов, радостно общаясь друг с другом; при этом, остерегаясь бедности и войны, они будут иметь детей не свыше того, что позволяет им их состояние.

Тут Главкон прервал меня:

— Ты заставляешь этих людей угощаться, видимо, без всяких кушаний!

— Твоя правда, — сказал я, — совсем забыл, что у них будут и кушанья. Ясно, что у них будет и соль, и маслины, и сыр, и лук-порей, и овощи, и они будут варить какую-нибудь деревенскую похлебку. Мы добавим им и лакомства: смоквы, горошек, бобы; плоды мирты и буковые орехи они будут жарить на огне и в меру запивать вином. Так проведут они жизнь в мире и здоровье и, достигнув, по всей вероятности, глубокой старости, скончаются, завещав своим потомкам такой же образ жизни.

— Если бы, Сократ, — возразил Главкон, — устраиваемое тобой государство состояло из свиней, какого, как не этого, задал бы ты им корму?

— Но что же иное требуется, Главкон?

— То, что обычно принято: возлежать на ложах, обедать за столом, есть те кушанья и лакомства, которые имеют нынешние люди — вот что, по-моему, нужно, чтобы не страдать от лишений.

— Хорошо, — сказал я, — понимаю. Мы, вероятно, рассматриваем не только возникающее государство, но и государство, живущее в изобилии. Может быть, это и неплохо. Ведь, рассматривая и такое государство, мы, вполне возможно, заметим, каким образом в государствах возникает справедливость и несправедливость. То государство, которое мы разобрали, представляется мне подлинным, то есть здоровым. Если вы хотите, ничто не мешает нам присмотреться и к государству, которое лихорадит. В самом деле, иных, по-видимому, не удовлетворит все это и такой простой образ жизни — им подавай и ложа, и столы, и разную утварь, и кушанья, мази и благовония, а также гетер, вкусные пироги, да чтобы всего этого было побольше. Выходит, что необходимым надо считать уже не то, о чем мы говорили вначале, — дома, обувь, одежду, нет, подавай нам картины и украшения, золото и слоновую кость: все это нам нужно. Не правда ли?

— Да.

— Так не придется ли увеличить это государство? То, здоровое, государство уже недостаточно, его надо заполнить кучей такого народа, присутствие которого в государстве не вызвано никакой необходимостью: таковы, например, всевозможные охотники, а также подражатели — их много по части рисунков и красок, много и в мусическом искусстве: поэты и их исполнители, рапсоды, актеры, хоревты, подрядчики, мастера различной утвари, изделий всякого рода и женских уборов. Понадобится побольше и посредников: разве, по-твоему, не нужны будут там наставники детей, кормилицы, воспитатели, служанки, цирюльники, а также кулинары и повара? Понадобятся нам и свинопасы. Этого не было у нас в том, первоначальном государстве, потому что ничего такого не требовалось. А в этом государстве понадобится и это, да и множество всякого скота, раз идет в пищу мясо. Не так ли?

— Конечно.

— Потребность во врачах будет у нас при таком образе жизни гораздо больше, чем прежде.

— Много больше.

— Да и страна, тогда достаточная, чтобы прокормить население, теперь станет мала. Или как мы скажем?

— Именно так.

— Значит, нам придется отрезать часть от соседней страны, если мы намерены иметь достаточно пастбищ и пашен, а нашим соседям в свою очередь захочется отхватить часть от нашей страны, если они тоже пустятся в бесконечное стяжательство, перейдя границы необходимого.

— Это совершенно неизбежно, Сократ.

— В результате мы будем воевать, Главкон, или как с этим будет?

— Да, придется воевать.

— Пока мы еще ничего не станем говорить о том, втечет ли за собой война зло или благо, скажем только, что мы открыли происхождение войны — главный источник частных и общественных бед, когда она ведется.

— Конечно.

— Вдобавок, друг мой, придется увеличить наше государство не на какой-то пустяк, а на целое войско: оно выступит на защиту всего достояния, на защиту того, о чем мы теперь говорили, и будет отражать нападение.

— Как так? Разве мы сами к этому не способны?

— Не способны, если ты и все мы правильно решили этот вопрос, когда строили наше воображаемое государство. Решили же мы, если ты помнишь, что невозможно одному человеку с успехом владеть многими искусствами.

— Ты прав.

— Что же? Разве, по-твоему, военные действия не требуют искусства?

— И даже очень.

— Разве надо больше беспокоиться о сапожном, чем о военном, искусстве?

— Ни в коем случае.

— Чтобы у нас успешнее шло сапожное дело, мы запретили сапожнику даже пытаться стать земледельцем, или ткачом, или домостроителем; так же точно и всякому другому мы поручили только одно дело, к которому он годится по своим природным задаткам: этим он и будет заниматься всю жизнь, не отвлекаясь ни на что другое, и достигнет успеха, если не упустит время. А разве не важно хорошее выполнение всего, что относится к военному делу? Или оно настолько легко, что земледелец, сапожник, любой другой ремесленник может быть вместе с тем и воином? Прилично играть в шашки или в кости никто не научится, если не занимался этим с детства, а играл так, между прочим. Неужели же стоит только взять щит или другое оружие и запастись военным снаряжением — и сразу станешь способен сражаться, будь то в битве тяжело вооруженных или в какой-либо иной? Никакое орудие только оттого, что оно очутилось в чьих-либо руках, никого не сделает сразу мастером или атлетом и будет бесполезно, если человек не умеет с ним обращаться и недостаточно упражнялся.

— Иначе этим орудиям и цены бы не было!

Роль сословия стражей в идеальном государстве

— Значит, чем более важно дело стражей, тем более оно несовместимо с другими занятиями, — ведь оно требует мастерства и величайшего старания.

— Думаю, что это так.

— Для этого занятия требуется иметь соответствующие природные задатки.

— Конечно.

— Пожалуй, если только мы в состоянии, нашим делом было бы отобрать тех, кто по своим природным свойствам годен для охраны государства.

— Конечно, это наше дело.

— Клянусь Зевсом, нелегкий предмет мы себе облюбовали! Все же, насколько хватит сил, не надо поддаваться робости.

— Разумеется, не надо.

— Как, по-твоему, в деле охраны есть ли разница между природными свойствами породистого щенка и юноши хорошего происхождения?

— О каких свойствах ты говоришь?

— И тот и другой должны остро воспринимать, живо преследовать то, что заметят, и, если настигнут, с силой сражаться.

— Все это действительно нужно.

— И чтобы хорошо сражаться, надо быть мужественным.

— Как же иначе?

— А захочет ли быть мужественным тот, в ком нет яростного духа — будь то конь, собака или другое какое животное? Разве ты не заметил, как неодолим и непобедим яростный дух: когда он есть, любая душа ничего не страшится и ни перед чем не отступает?

— Заметил.

— Итак, ясно, какими должны быть телесные свойства такого стража.

— Да.

— Тоже и душевные свойства, то есть яростный дух.

— И это ясно.

— Однако, Главкон, если стражи таковы по своей природе, не будут ли они свирепыми и друг с другом, и с остальными согражданами?

— Клянусь Зевсом, на это нелегко ответить.

— А между тем они должны быть кроткими к своим людям и грозными для неприятеля. В противном случае им не придется ждать, чтобы их истребил кто-нибудь другой: они сами это сделают и погубят себя.

— Правда.

— Как же нам быть? Где мы найдем нрав и кроткий, и вместе с тем отважный? Ведь кроткий нрав противоположен ярости духа.

— Это очевидно.

— Если же у кого-нибудь нет ни того ни другого, он не может стать хорошим стражем. Похоже, что это требование невыполнимо, и, таким образом, выходит, что хорошим стражем стать невозможно.

— Пожалуй, что так, — сказал Главкон.

Я находился в затруднении и мысленно перебирал сказанное ранее.

— Мы, друг мой, — заметил я, — справедливо недоумеваем, потому что мы отклонились от того образа, который сами предложили.

— Что ты имеешь в виду?

— Мы не сообразили, что бывают характеры, о которых мы и не подумали, а между тем в них имеются эти противоположные свойства.

— В каких же характерах?

— Это замечается и в других животных, но всего лучше в том из них, которое мы сравнили с нашим стражем. Ты ведь знаешь насчет породистых собак, что их свойство — быть как нельзя более кроткими с теми, к кому они привыкли и кого знают, но с незнакомыми — как раз наоборот.

— Знаю, конечно.

— Стало быть, это возможно, и поиски таких свойств в страже не противоречат природе.

— По-видимому, нет.

— Не кажется ли тебе, что будущий страж нуждается еще вот в чем: мало того, что он яростен — он должен по своей природе еще и стремиться к мудрости.

— Как это? Мне непонятно.

— И эту черту ты тоже заметишь в собаках, что очень удивительно в животном.

— Что именно?

— Увидав незнакомого, собака злится, хотя он ее ничем еще не обидел, а увидав знакомого — ласкается, хотя он никогда не сделал ей ничего хорошего. Тебя это не поражало?

— Я до сих пор не слишком обращал на это внимание, но ясно, что собака ведет себя именно так.

— Это свойство ее природы представляется замечательным и даже подлинно философским.

— Как так?

— Да так, что о дружественности или враждебности человека, которого она видит, собака заключает по тому, знает ли она его или нет. Разве в этом нет стремления познавать, когда определение близкого или, напротив, чужого делается на основе понимания либо, наоборот, непонимания?

— Этого нельзя отрицать.

— А ведь стремление познавать и стремление к мудрости — это одно и то же.

— Да, одно и то же.

— Значит, мы смело можем допустить то же самое и у человека: если он будет кротким со своими близкими и знакомыми, значит, он по своей природе должен иметь стремление к мудрости и познанию.

— Допустим это.

— Итак, безупречный страж государства будет у нас по своей природе обладать и стремлением к мудрости, и стремлением познавать, а также будет проворным и сильным.

— Совершенно верно.

— Таким пусть и будет. Но как нам выращивать и воспитывать стражей? Рассмотрение этого будет ли у нас способствовать тому, ради чего мы всё и рассматриваем, то есть заметим ли мы, каким образом возникают в обществе справедливость и несправедливость? Как бы нам не упустить цели нашей беседы и не сделать ее слишком пространной.

На это брат Главкона сказал:

— Я по крайней мере ожидаю, что это рассмотрение будет очень кстати для нашей задачи.

— Клянусь Зевсом, милый Адимант, — сказал я, — значит, не стоит бросать это рассмотрение, даже если оно окажется длинным.

— Да, не стоит.

— Так давай, не торопясь, как делают это повествователи, займемся — пусть на словах — воспитанием этих людей.

— Это необходимо сделать.

Двоякое воспитание стражей: мусическое и гимнастическое

— Каким же будет воспитание? Впрочем, трудно найти лучше того, которое найдено с самых давнишних времен. Для тела — это гимнастическое воспитание, а для души — мусическое.

— Да, это так.

— И воспитание мусическое будет у нас предшествовать гимнастическому.

— Почему бы и нет?

— Говоря о мусическом воспитании, ты включаешь в него словесность, не правда ли?

— Я — да.

Два вида словесности: истинный и ложный. Роль мифов в воспитании стражей

— В словесности же есть два вида: один — истинный, а другой — ложный.

— Да.

— И воспитывать надо в обоих видах, но сперва — в ложном?

— Вовсе не понимаю, о чем это ты говоришь.

— Ты не понимаешь, что малым детям мы сперва рассказываем мифы? Это, вообще говоря, ложь, но есть в них и истина. Имея дело с детьми, мы к мифам прибегаем раньше, чем к гимнастическим упражнениям.

— Да, это так.

— Потому-то я и говорил, что сперва надо приниматься за мусическое искусство, а затем за гимнастическое.

— Правильно.

— Разве ты не знаешь, что во всяком деле самое главное — это начало, в особенности если это касается чего-то юного и нежного. Тогда всего более образуются и укореняются те черты, которые кто-либо желает там запечатлеть.

— Совершенно верно.

— Разве можем мы так легко допустить, чтобы дети слушали и воспринимали душой какие попало мифы, выдуманные кем попало и большей частью противоречащие тем мнениям, которые, как мы считаем, должны быть у них, когда они повзрослеют?

— Мы этого ни в коем случае не допустим.

— Прежде всего нам, вероятно, надо смотреть за творцами мифов: если их произведение хорошо, мы допустим его, если же нет — отвергнем. Мы уговорим воспитательниц и матерей рассказывать детям лишь признанные мифы, чтобы с их помощью формировать души детей скорее, чем их тела — руками. А большинство мифов, которые они теперь рассказывают, надо отбросить.

— Какие именно?

— По более значительным мифам мы сможем судить и о мелких: ведь и крупные, и мелкие должны иметь одинаковые черты и одинаковую силу воздействия. Или ты не согласен?

— Согласен, но я не понимаю, о каких более значительных мифах ты говоришь?

— О тех, которые рассказывали Гесиод, Гомер и остальные поэты. Составив для людей лживые сказания, они стали им их рассказывать, да и до сих пор рассказывают.

— Какие же? И что ты им ставишь в упрек?

— То, за что прежде всего и главным образом следует упрекнуть, в особенности если чей-либо вымысел неудачен.

— Как это?

— Когда кто-нибудь, говоря о богах и героях, отрицательно изобразит их свойства, это вроде того, как если бы художник нарисовал нисколько не похожими тех, чье подобие он хотел изобразить.

— Такого рода упрек правилен, но что мы под этим донимаем?

— Прежде всего величайшую ложь и о самом великом неудачно выдумал тот, кто сказал, будто Уран совершил поступок, упоминаемый Гесиодом, и будто Кронос ему отомстил. О делах же Кроноса и о мучениях, перенесенных им от сына, даже если бы это было верно, я не считал бы нужным с такой легкостью рассказывать тем, кто еще неразумен и молод, — гораздо лучше обходить это молчанием, а если уж и нужно почему-либо рассказать, так пусть лишь весьма немногие втайне выслушают это, принеся в жертву не поросенка, но великое и труднодоступное приношение, чтобы лишь совсем мало кому довелось услышать рассказ.

— В самом деле, рассказы об этом затруднительны.

— Да их и не следует рассказывать, Адимант, в нашем государстве. Нельзя рассказывать юному слушателю, что, поступая крайне несправедливо, он не совершает ничего особенного, даже если он любым образом

карает своего совершившего проступок отца, и что он просто делает то же самое, что и первые, величайшие боги.

— Клянусь Зевсом, мне и самому кажется, что не годится говорить об этом.

— И вообще о том, как боги воюют с богами, строят козни, сражаются — да это и неверно; ведь те, кому предстоит стоять у нас на страже государства, должны считать величайшим позором, если так легко возникает взаимная вражда. Вовсе не следует излагать и расписывать битвы гигантов и разные другие многочисленные раздоры богов и героев с их родственниками и близкими — напротив, если мы намерены внушить убеждение, что никогда никто из граждан не питал вражды к другому и что это было бы нечестиво, то об этом-то и должны сразу же и побольше рассказывать детям и старики, и старухи, да и потом, когда дети подрастут; и поэтов надо заставить не отклоняться от этого в своем творчестве. А о том, что на Геру наложил оковы ее сын, Гефест, который был сброшен с Олимпа своим отцом, хотевшим заступиться за избиваемую жену, или о битвах богов, сочиненных Гомером, — такие рассказы недопустимы в нашем государстве, все равно сочинены ли они с намеком или без него. Ребенок не в состоянии судить, где содержится иносказание, а где нет, и мнения, воспринятые им в таком раннем возрасте, обычно становятся неизгладимыми и неизменными. Вот почему, пожалуй, всего более надо добиваться, чтобы первые мифы, услышанные детьми, самым заботливым образом были направлены к добродетели.

— Это имеет свое основание. Но если кто и об этом спросит нас, что это за мифы и о чем они, какие мифы могли бы мы назвать?

— Адимант, — сказал я, — мы с тобой сейчас не поэты, а основатели государства. Не дело основателей самим творить мифы — им достаточно знать, какими должны быть основные черты поэтического творчества, и не допускать их искажения.

— Верно. Но вот это — основные черты, каковы они в учении о богах?

— Да хотя бы так: каков бог, таким его всегда и надо изображать, выведен ли он в эпической поэзии, в мелической или в трагедии.

— Да, так и надо поступать.

— Разве бог не благ по существу и разве не это нужно о нем утверждать?

— Как же иначе?

— Но ведь никакое благо не вредоносно, не так ли?

— По-моему, так.

— А то, что не вредоносно, разве вредит?

— Никоим образом.

— А то, что не вредит, творит разве какое-нибудь зло?

— Тоже нет.

— А то, что не творит никакого зла, не может быть и причиной какого-либо зла?

— Но как же могло бы это быть?

— Так что же? Благо — полезно?

— Да.

— Значит, оно — причина правильного образа действий?

— Да.

— Значит, благо — причина не всяких действии, а только правильных? В зле оно неповинно.

— Безусловно.

— Значит, и бог, раз он благ, не может быть причиной всего вопреки утверждению большинства. Он причина лишь немногого для людей, а во многом он неповинен: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога.

— Ты, по-моему, совершенно прав.

— Значит, нельзя принять эти заблуждения Гомера или другого поэта относительно богов: Гомер безрассудно заблуждается, говоря, что два больших сосуда

в Зевсовом доме великом,
Полны даров счастливых — один, а другой — несчастливых,

и кому Зевс дает смешанно из обоих, тот

В жизни своей переменно то горе находит, то радость,

а кому несмешанно, только из второго сосуда, то

Бешеный голод его по земле божественной гонит.

Также неверно, будто Зевс у нас подателем

Благ, но также и зла оказался.

Мы не одобрим, если кто скажет, что Афина и Зевс побудили Пандара нарушить клятвы и договоры. То же самое и относительно битвы богов и их распри, вызванной Фемидой и Зевсом. Опять-таки нельзя позволить юношам слушать то, что говорит Эсхил:

Причину смертным бог родит,
Когда чей-либо дом желает истребить.

Если в каком-либо произведении встретятся такие ямбические стихи и будут описаны страдания Ниобы или Пелопидов, или события Троянской войны, или что-нибудь в этом роде, то надо либо не признавать все это делом божьим, либо, если это дело божье, вскрыть здесь примерно тот смысл, который мы сейчас отыскиваем, и утверждать, что бог вершит лишь справедливое и благое, а кара, постигающая этих людей, им же на пользу. Но нельзя позволить утверждать поэту, будто они бедствуют, подвергаясь наказанию, а тот, от кого это зависит, — бог. Однако, если бы поэты сказали, что люди эти нуждались в каре и что бедствуют только порочные, которые, подвергаясь наказанию, извлекают для себя пользу от бога, это можно допустить. Но когда говорят, что бог, будучи благим, становится для кого-нибудь источником зла, с этим всячески надо бороться: никто — ни юноша, ни взрослый, если он стремится к законности в своем государстве, — не должен ни говорить об этом, ни слушать ни в стихотворном, ни в прозаическом изложении, потому что такое утверждение нечестиво, не полезно нам и содержит в самом себе неувязку.

— Я голосую вместе с тобой за этот закон — он мне нравится.

— Это был бы один из законов и одно из предначертаний относительно богов: сообразно с ним и в речах, и в поэтических произведениях следует утверждать, что бог — причина не всего, а только блага.

— Это вполне удовлетворяет.

— А как насчет второго закона? Разве, по-твоему, бог — волшебник и словно нарочно является то в одних, то в других видах: то он сам меняется, принимая вместо своего облика различные другие формы, то лишь нас вводит в заблуждение, заставляя нас мнить о себе временами одно, временами другое? Или бог есть нечто простое и он всего менее выходит за пределы своей формы?

— Я не могу так сразу на это ответить.

— А на это: если что-нибудь выходит за пределы своей формы, необхо-

димо ли, чтобы оно изменялось либо само собой, либо под воздействием чего-либо другого?

— Необходимо.

— Но то, что находится в наилучшем состоянии, менее всего изменяется под воздействием другого. Разве, например, не меньше всего поддается изменениям отличающееся здоровьем и силой тело под воздействием пищи, питья, трудов? Или же любое растение — под воздействием солнечного тепла, ветра и т. д.?

— Конечно, меньше всего.

— И душу — по крайней мере наиболее мужественную и разумную — всего меньше расстроит и изменит какое-либо внешнее воздействие.

— Да.

— Даже и всякие составные вещи — утварь, постройки, одежда, если они хорошо сделаны и содержатся в порядке, на том же самом основании меньше всего изменяются под влиянием времени и других воздействий.

— Это так.

— Все, что хорошо от природы или благодаря искусству, а также благодаря тому и другому, меньше всею подвержено изменению под воздействием иного.

— По-видимому.

— Но ведь бог и то, что с ним сопряжено, это во всех отношениях наилучшее.

— Конечно.

— По этой причине бог всего менее должен принимать различные формы.

— Именно: всего менее.

— Разве что он сам себя превращает и изменяет?

— Очевидно, если только он изменяется.

— Превращает ли он себя в нечто лучшее и более прекрасное или в нечто худшее и безобразное?

— Неизбежно, что в худшее, если только он изменяется. Ведь мы не скажем, что бог испытывает недостаток и красоте и добродетели.

— Ты совершенно прав. Но раз это так, считаешь ли ты, Адимант, что кто-либо, будь это бог или человек, добровольно сделает себя худшим в каком-нибудь отношении?

— Это невозможно.

— Значит, невозможном! то, чтобы бог пожелал изменить самого себя; но, очевидно, каждый из богов, будучи в высшей степени прекрасным и превосходным — насколько лишь это возможно, — пребывает попросту всегда в своей собственной форме.

— По-моему, это совершенно необходимо.

— Так пусть никто из поэтов, друг мой, не рассказывает нам, будто

> Боги нередко, облекшися в образ людей чужестранных,
> Входят в чужие жилища...

и пусть никто не возводит напраслины на Протея и Фетиду, и в трагедиях и разных других сочинениях пусть не выводят Геру, превратившуюся в жрицу, собирающую подаяние для

> Инаха жизнедающих детей — сыновей Аргоссца речного,

и пусть вообще не выдумывают подобной лжи. В свою очередь и матери не должны, поверив им, пугать детей россказнями, будто какие-то боги бродят по ночам под видом разных чужестранцев — это хула на богов, да и дети делаются от этого боязливыми.

— Да, этого нельзя допускать.

— Значит, сами боги не изменяются. Но может быть, они колдовством вводят нас в обман, внушая нам представления о различных своих обличьях?

— Может быть.

— Что же? Пожелает ли бог лгать, выставляя перед нами — на словах ли или на деле — всего лишь призрак?

— Не знаю.

— Ты не знаешь, что подлинную ложь — если можно так выразиться — ненавидят все боги и люди?!

— Как, как ты говоришь?

— Так, что относительно самого для себя важного и о самых важных предметах никто не пожелает никого добровольно вводить в обман или обмануться сам — тут всякий всего более остерегается лжи.

— Я все еще не понимаю.

— Ты думаешь, я высказываю что-то особенное? Я говорю только, что вводить свою душу в обман относительно действительности, оставлять ее в заблуждении и самому быть невежественным и проникнутым ложью — это ни для кого не приемлемо: здесь всем крайне ненавистна ложь.

— И весьма даже.

— Так вот то, о чем я только что сказал, можно с полным правом назвать подлинной ложью: это укоренившееся в душе невежество, свойственное человеку, введенному в заблуждение. А словесная ложь — это уже воспроизведение душевного состояния, последующее его отображение, и это-то уж не будет беспримесной ложью в чистом виде. Разве не так?

— Конечно, так.

— Действительная ложь ненавистна не только богам, но и людям.

— По-моему, да.

— Так что же? Словесная ложь бывает ли иной раз для чего-нибудь и полезна, так что не стоит ее ненавидеть? Например, по отношению к неприятелю и так называемым друзьям? Если в исступлении или безумии они пытаются совершить что-нибудь плохое, не будет ли ложь полезным средством, чтобы удержать их? Да и в тех преданиях, о которых мы только что говорили, не делаем ли мы ложь полезной, когда как можно более уподобляем ее истине, раз уж мы не знаем, как это все было на самом деле в древности?

— Конечно, все это так.

— Но в каком же из этих отношений могла бы ложь быть полезной богу? Может быть, не имея сведений о древних временах, он обманывает с помощью уподобления?

— Это было бы просто смешно.

— Значит, в боге не живет лживый поэт.

— По-моему, так.

— А стал бы бог обманывать из страха перед врагами?

— Это никак не может быть.

— А из-за неразумия или помешательства своих близких?

— Никакой неразумный или помешанный не мил богу.

— Значит, нет ничего, ради чего бы он стал обманывать.

— Ничего.

— Значит, любому божественному началу ложь чужда.

— Совершенно чужда.

— Значит, бог — это, конечно, нечто простое и правдивое и на деле, и в слове; он и сам не изменяется и других не вводит в заблуждение ни на словах, ни посылая знамения — ни наяву, ни во сне.

— Мне и самому это становится ясным из твоих слов.

— Значит, ты соглашаешься, что обязательным и для рассуждений, и для творчества, если они касаются богов, будет у нас этот второй образец: боги не колдуны, чтобы изменять свой вид и вводить нас в обман словом ли или делом.

— Согласен.

— Значит, многое одобряя у Гомера, мы, однако, не одобрим того сновидения, которое Зевс послал Агамемнону; не одобрим мы и того места Эсхила, где Фетида говорит, что Аполлон пел на ее свадьбе, суля ей счастье в детях:

Болезни их минуют, долог будет век —
Твоя судьба, сказал он, дорога богам.
Такою песнью он меня приветствовал.
Надеялася я, что ложь чужда устам
Божественным и Феба прорицаниям.
Так пел он сам, на пире сам присутствовал,
Сам так предрек и сам же он убийцей стал
Мне сына моего.

Когда кто станет говорить подобные вещи о богах, он вызовет у нас негодование, мы не дадим ему хора, и не позволим учителям пользоваться такими сочинениями при воспитании юношества, так как стражи должны у нас быть благочестивыми и божественными, насколько это под силу человеку.

— Я вполне согласен с этими предначертаниями и готов пользоваться ими как законами.

Книга третья

Роль поэзии в воспитании стражей

— Итак, что касается богов, — сказал я, — то дело будет у нас обстоять примерно таким образом: ко всему этому должны сразу же, с малых лет прислушиваться — или, наоборот, не прислушиваться — то, кто намерен почитать богов и своих родителей и не будет умалять значения дружбы между людьми.

— И я думаю, — сказал Адимант, — что это у нас правильный взгляд.

— Так что же? Если они должны быть мужественными, разве не следует ознакомить их со всем этим — с тем, что позволит им нисколько не бояться смерти? Разве, по-твоему, может стать мужественным тот, кому свойствен подобный страх?

— Клянусь Зевсом, по-моему, нет.

— Что же? Кто считает Аид существующим, и притом ужасным, разве будет тот чужд страха смерти и разве предпочтет он поражению и рабству смерть в бою?

— Никогда.

— Нам надо, как видно, позаботиться и о таких мифах и требовать от тех, кто берется их излагать, чтобы они не порицали все то, что в Аиде, а скорее хвалили: ведь в своих порицаниях они не правы, да и не полезно это для будущих воинов.

— Да, этим надо заняться.

— Вычеркнем же начиная с первого же стиха все в таком роде:

Лучше б хотел я живой, как поденщик работая в поле,
Службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный,
Нежели здесь над бездушными мертвыми царствовать, мертвый;

а также:

И жилищ бы его не открыл и бессмертным и смертным,
Мрачных, ужасных, которых трепещут и самые боги;

или:

Боги! так подлинно есть и в Аидовом доме подземном
Дух человека и образ, но он совершенно бесплотный;

а также:

Он лишь с умом, все другие безумными тенями веют;

или:

Тихо душа, излетевши из тела, нисходит к Аиду,
Плачась на жребий печальный, бросая и крепость и юность;

а также:

душа [Менетида], как облако дыма, сквозь землю
С воем ушла...;

или:

как мыши летучие, в недрах глубокой пещеры
Цепью к стенам прикрепленные, — если одна, оторвавшись.
Свалится наземь с утеса, визжа, в беспорядке порхая:
Так, завизжав, полетели...

Мы извиняемся перед Гомером и остальными поэтами — пусть они не сердятся, если мы вычеркнем эти и подобные им стихи, и не потому, что они непоэтичны и неприятны большинству слушателей, нет, наоборот: чем более они поэтичны, тем менее следует их слушать и детям и взрослым, раз человеку надо быть свободным и больше смерти страшиться рабства.

— Совершенно верно.

— Кроме того, следует отбросить и все связанные с этим страшные, пугающие обозначения — «Кокит», «Стикс», «покойники», «усопшие» и так далее, отчего у всех слушателей волосы встают дыбом. Возможно, что все это пригодно для какой-нибудь другой цели, но мы опасаемся за наших стражей, как бы они не сделались у нас от таких потрясений чересчур возбудимыми и чувствительными.

— И правильно опасаемся.

— Значит, это надо отвергнуть.

— Да.

— И надо давать иной, противоположный образец для поэтического воспроизведения?

— Очевидно.

— Значит, мы исключим [из поэзии] сетования и жалобные вопли прославленных героев?

— Это необходимо, если следовать ранее сказанному.

— Посмотри, — сказал я, — правильно ли мы делаем, исключая подобные вещи, или нет. Мы утверждаем, что достойный человек не считает чем-то ужасным смерть другого, тоже достойного человека, хотя бы это и был его друг.

— Да, мы так утверждаем.

— Значит, он не станет сетовать, словно того постигло нечто ужасное.

— Конечно, не станет.

— Но мы говорим также, что такой человек больше кого бы то ни было довлеет сам себе, ведя достойную жизнь, и в отличие от всех остальных мало нуждается в ком-то другом.

— Это верно.

— Значит, для него совсем не страшно лишиться сына или брата, или имущества, или чего-либо другого, подобного этому.
— Совсем не страшно.
— Значит, он вовсе не будет сетовать и с величайшей кротостью перенесет постигшее его несчастье.
— С величайшей.
— Значит, мы правильно исключили бы для знаменитых героев плачи, предоставив их женщинам, и то несерьезным, да разве еще и никчемным мужчинам. Таким образом, возмутительным считали бы прибегать к этому те, кого мы, как было сказано, воспитываем для охраны страны.
— Правильно.
— И снова мы попросим Гомера и остальных поэтов не заставлять Ахилла, коль скоро он сын богини, «то на хребет... то на бок» ложиться, «то ниц обратяся», или чтобы он, «напоследок бросивши ложе, берегом моря бродил... тоскующий» и «быстро в обе... руки схвативши нечистого пепла, голову... им осыпал». Да и по другому поводу пусть он не плачет и не сетует, как это часто выдумывает Гомер;

и пусть бы Приам, раз он стал близок богам,
по грязи катаясь,
не умолял,
называя по имени каждого мужа.

А еще более мы попросим Гомера не заставлять богов скорбеть, произнося:

«Горе мне бедной, горе несчастной, героя родившей».

Если и вообще нельзя так изображать богов, то какую же надо иметь дерзость, чтобы вывести величайшего из богов настолько непохожим на себя, что он говорит:

«Горе! любезного мужа, гонимого около града.
Видят очи мои, и болезнь проходит мне сердце»;

или:

«Горе! Я зрю, Сарпедону, дражайшему мне между смертных,
Днесь суждено под рукою Патрокловой пасть побежденным!»

Если наши юноши, дорогой Адимант, всерьез примут такие россказни и не осмеют их как нечто недостойное, то вряд ли кто-нибудь, будучи лишь человеком, сочтет ниже своего достоинства и поставит себе в упрек, если ему придет в голову сказать или совершить что-нибудь подобное, — напротив, он без всякого стыда и по малейшему поводу станет распевать заплачки и причитать.
— Сущая правда.
— Этого не должно быть, как только что выяснилось в нашем рассуждении, на которое и надо полагаться, пока нам не приведут иных, лучших доводов.
— Согласен.
— Но наши юноши не должны также быть и чрезмерно смешливыми: почти всегда приступ сильного смеха сменяется потом совсем иным настроением.
— Да, мне так кажется.
— Значит, нельзя допускать, чтобы изображали, как смех одолевает достойных людей и уж всего менее богов.
— Да, это уж всего менее.
— Следовательно, мы не допустим и таких выражений Гомера о богах:

Смех несказанный воздвигли блаженные жители неба,
Видя, как с кубком Гефест по чертогу вокруг суетится.

Этого, по твоим словам, нельзя допускать.

— Да, если тебя интересует мое мнение, этого действительно нельзя допускать.

— Ведь надо высоко ставить истину. Если мы правильно недавно сказали, что богам ложь по существу бесполезна, людям же она полезна в виде лечебного средства, ясно, что такое средство надо предоставить врачам, а несведущие люди не должны к нему прикасаться.

— Да, это ясно.

— Уж кому-кому, а правителям государства надлежит применять ложь как против неприятеля, так и ради своих граждан — для пользы своего государства, но всем остальным к ней нельзя прибегать. Если частное лицо станет лгать подобным правителям, мы будем считать это таким же — и даже худшим — проступком, чем ложь больного врачу, или когда занимающийся гимнастическими упражнениями не говорит правды учителю о состоянии своего тела, или когда гребец сообщает кормчему о корабле и гребцах не то, что на самом деле происходит с ним и с другими гребцами.

— Совершенно верно.

— Значит, если правитель уличит во лжи какого-нибудь гражданина из числа тех,

кто нужен на дело:
Или гадателей, или врачей, иль искусников зодчих...

он подвергнет его наказанию за то, что тот вводит гибельный обычай, переворачивающий государство, как корабль.

— Особенно когда слова завершаются делами.

— Дальше. Рассудительность разве не нужна будет нашим юношам?

— Как не быть нужной?

— А сказывается рассудительность главным образом в том, чтобы не только повиноваться владыкам, но и самим быть владыками удовольствий, которые нам доставляют еда, питье и любовные утехи.

— По-моему, так.

— Я думаю, мы признае́м удачным то, что у Гомера говорит Диомед:

Молча стой, [Капанид], моему повинуясь совету,

а также и стихи, близкие по содержанию:

силой дыша, приближались ахейцы,
Молча шагали, вождей опасаясь своих...

Одобрим мы и все, что на это походит.

— Прекрасно.

— Ну, а вот это:

Пьяница жалкий с глазами собаки и сердцем оленя!

и следующие затем стихи — разве они хороши? Да и вообще хорошо ли, если кто-нибудь из простых людей позволит себе в речах или в стихах такое мальчишество по отношению к правителям?

— Нет, совсем нехорошо.

— Я думаю, рассудительности юношей не будет способствовать, если они станут об этом слушать. Впрочем, такие вещи могут доставить удовольствие, в этом нет ничего удивительного. Или как тебе кажется?

— Именно так.

— Ну, что ж? Выводить в своих стихах мудрейшего человека, который говорит, что ему кажется прекрасным, когда

> сидят за столами, и хлебом и мясом
> Пышно покрытыми ...из кратер животворный напиток
> Льет виночерпий и в кубках его опененных разносит...

Годится ли, по-твоему, для развития воздержности слушать об этом юноше? Или вот это:

> Но умереть нам голодною смертью всего ненавистней,

или изображать Зевса так, будто когда все остальные боги и люди спали и только один он бодрствовал, он из-за страстного любовного вожделения просто позабыл обо всем, что замыслил, и при виде Геры настолько был поражен страстью, что не пожелал даже взойти в опочивальню, но решился тут же, на земле, соединиться с ней, признаваясь, что страсть охватила его с такой силой, как никогда не бывало даже при первой их встрече «от милых родителей втайне». По такой же точно причине Арес и Афродита были скованы вместе Гефестом.

— Клянусь Зевсом, все это не кажется мне подобающим.

— Зато примеры стойкости во всем, показываемые и упоминаемые прославленными людьми, следует и видеть, и слышать, хотя бы вот это:

> В грудь он ударил себя и сказал [раздраженному] сердцу:
> Сердце, смирись: ты гнуснейшее вытерпеть силу имело.

— Совершенно верно.

— Нельзя также позволить нашим воспитанникам быть взяточниками и корыстолюбцами.

— Ни в коем случае.

— Нельзя, чтобы они слушали, как воспевается, что

> Всех ублажают дары — и богов и царей величайших.

Нельзя похвалить и Феникса, воспитателя Ахилла, который будто бы был прав, советуя Ахиллу принять дары и помочь ахейцам, если же не будет даров, не отступаться от своего гнева. Не согласимся мы также со всем тем, что недостойно Ахилла, — например, когда говорят, будто бы он был настолько корыстолюбив, что принял от Агамемнона дары, или, опять-таки за выкуп, отдал тело мертвеца, а иначе бы не захотел это сделать.

— Подобные поступки не заслуживают похвалы.

— Поскольку это Гомер, я не решаюсь сказать, что даже нечестиво изображать так Ахилла и верить, когда это утверждается и другими поэтами. Но опять-таки вот что Ахилл говорит Аполлону:

> Так, обманул ты меня, о зловреднейший между богами!
> . . . .
> Я отомстил бы тебе, когда б то возможно мне было!

Даже потоку — а ведь это бог — Ахилл не повиновался и готов был сразиться с ним. И опять-таки о своих кудрях, посвященных другому потоку, Сперхею, Ахилл сказал:

> Храбрый Патрокл унесет Ахиллесовы кудри с собою,

а Патрокл был тогда уже мертв. Нельзя поверить, чтобы Ахилл сделал это. Опять-таки рассказы, будто Ахилл волочил Гектора вокруг могилы Патрокла, будто он заклал пленников для погребального костра — все это,

скажем мы, ложь. Мы не допустим, чтобы наши юноши верили, будто Ахилл, сын богини и Пелея — весьма рассудительного человека и к тому же внука Зевса, — Ахилл, воспитанный премудрым Хироном, настолько был преисполнен смятения, что питал в себе две противоположные друг другу болезни, — низость одновременно с корыстолюбием, а с другой стороны, пренебрежение к богам и к людям.

— Ты прав.

— Мы ни в коем случае не поверим и не допустим рассказов, будто Тесей, сын Посейдона, и Пирифой, сын Зевса, пускались в предприимчивые и коварные грабежи, да и вообще будто кто-либо из сыновей бога или героев дерзал на ужасные, нечестивые дела, которые теперь им ложно приписывают. Мало того: мы заставим поэтов утверждать, что либо эти поступки были совершены другими лицами, либо, если и ими, то что они не дети богов; рассказывать же вопреки и тому и другому нельзя. Пусть и не пытаются у нас внушить юношам убеждение, будто боги порождают зло и будто герои ничуть не лучше людей. Как мы говорили и раньше, это нечестиво и неверно — ведь мы уже доказали, что боги не могут порождать зло.

— Несомненно.

— И даже слушать об этом вредно: всякий станет тогда извинять в себе зло, убежденный, что подобные дела совершают и совершали

те, кто родственны богам,
И те, кто к Зевсу близок; средь Идейских гор
Там жертвенник отца их, Зевса, высится.
Не истощилася в них гениев, их предков, кровь.

А потому нам пора перестать рассказывать эти мифы, чтобы они не породили в наших юношах склонности к пороку.

— Совершенно верно.

— Какой же еще вид сочинительства остался у нас для определения того, о чем следует говорить и о чем не следует? Что надо говорить о богах, а также о гениях, героях и о тех, кто в Аиде, уже сказано.

— Вполне.

— Не о людях ли осталось нам сказать?

— Очевидно.

— Однако, друг мой, пока что нам невозможно это установить.

— Почему?

— Да в этом случае, мне кажется, нам придется сказать, что и поэты, и те, кто пишет в прозе, большей частью превратно судят о людях; они считают, будто несправедливые люди чаще всего бывают счастливы, а справедливые — несчастны; будто поступать несправедливо — целесообразно, лишь бы это оставалось втайне, и что справедливость — это благо для другого человека, а для ее носителя она — наказание. Подобные высказывания мы запретим и предпишем и в песнях, и в сказаниях излагать как раз обратное. Или, по-твоему, не так?

— Нет, так, я в этом уверен.

— Если ты согласен с тем, что я прав, я буду считать, что ты согласен и с нашими прежними рассуждениями.

— Твое предположение верно.

— Что высказывания относительно людей и не должны быть такими, мы установим тогда, когда выясним, что такое справедливость и какая естественная польза происходит от нее для того, кто ее придерживается, все равно, считают ли люди его справедливым или нет.

— Сущая правда.

Способы выражения, или стили поэтического искусства

— Покончим на этом с сочинительством. Теперь, как я думаю, надо присмотреться к способам выражения — тогда у нас получится полное рассмотрение и того, о чем, и того, как следует говорить.

Тут Адимант сказал:

— Не понимаю я твоих слов.

— Однако ты должен, — сказал я. — Пожалуй, вот как поймешь ты скорее: все, о чем бы ни говорили сказители и поэты, бывает, не правда ли, повествованием о прошлом, о настоящем либо о будущем?

— Как же иначе?

— И не правда ли, это делают или путем простого повествования, или посредством подражания, либо того и другого вместе?

— Мне надо это еще яснее понять.

— Видно, я потешный и бестолковый учитель. Так вот, подобно тем, кто не умеет излагать, я возьму не всё в целом, а какой-нибудь частный случай и на нем попытаюсь объяснить, чего я хочу. Скажи-ка мне, ты знаешь начало «Илиады», где поэт говорит о том, как Хрис просил Агамемнона отпустить его дочь, как тот разгневался и как Хрис, не добившись своего, молил бога отомстить ахейцам?

— Да, я знаю.

— Так ты знаешь, что, кончая стихами:

умолял убедительно всех он ахеян
Паче ж Атридов могучих, строителей рати ахейской,

говорит лишь сам поэт и не старается направить нашу мысль в иную сторону, изображая, будто здесь говорит кто-то другой, а не он сам. А после этого он говорит так, будто он и есть сам Хрис, и старается по возможности заставить нас вообразить, что это говорит не Гомер, а старик-жрец. И все остальное повествование он ведет, пожалуй, таким же образом, будь то событие в Илионе, на Итаке или в других описанных в «Одиссее» местах.

— Конечно.

— Стало быть, и когда он приводит чужие речи, и когда в промежутках между ними выступает от своего лица, это все равно будет повествование?

— Как же иначе?

— Но когда он приводит какую-либо речь от чужого лица, разве мы не говорим, что он делает свою речь как можно более похожей на речь того, о чьем выступлении он нас предупредил?

— Да, мы говорим так.

— А уподобиться другому человеку — голосом или обличьем — разве не означает подражать тому, кому ты уподобляешься?

— Ну и что же?

— В подобном случае, видимо, и Гомер, и остальные поэты повествуют с помощью подражания.

— Конечно.

— Если бы поэт нигде не скрывал себя, все его творчество и повествование оказалось бы чуждым подражанию. А чтобы ты не сказал, что снова не понимаешь, я объясню, как это может получиться. Если бы, сказавши, что пришел Хрис, принес выкуп за дочь и умолял ахейцев, а особенно царей, Гомер продолжал бы затем свой рассказ все еще как Гомер, а не говорил бы так, словно он стал Хрисом, ты понимаешь, что это было бы не подражание, а простое повествование. И было бы оно в таком роде (я передам не в стихах, ведь я далек от поэзии): «Пришел жрец и стал молиться, чтобы боги

дали им, взяв Трою, остаться самим невредимыми и чтобы ахейцы, устыдившись бога, вернули ему дочь за выкуп; когда он это сказал, все прочие почтили его и дали согласие, но Агамемнон разгневался и приказал ему немедленно уйти и никогда больше не приходить, а не то не защитит жреца ни жезл, ни божий венец. А о его дочери сказал, что, прежде чем отпустит ее, она состарится вместе с ним в Аргосе. Он велел жрецу уйти и не раздражать его, если тот хочет вернуться домой невредимым. Услышав это, старик испугался и молча удалился, а выйдя из лагеря, стал усердно молиться Аполлону, призывая его всеми его именами и требовательно напоминая ему о своих некогда сделанных ему в угоду дарах — и для построения храмов, и для священных жертвоприношений. В оплату за это он просил, чтобы Аполлон отомстил за эти слезы ахейцам своими стрелами». Вот каким, друг мой, бывает простое повествование, без подражания.

— Понимаю.

— Теперь тебе понятно, что может быть и противоположное этому: стоит только изъять то, что говорит поэт от себя в промежутках между речами, и оставить лишь обмен речами.

— И это понимаю — так бывает в трагедиях.

— Ты очень верно схватил мою мысль, и я думаю, что теперь я уже разъяснил тебе то, что раньше не мог, а именно: один род поэзии и мифотворчества весь целиком складывается из подражания — это, как ты говоришь, трагедия и комедия; другой род состоит из высказываний самого поэта — это ты найдешь преимущественно в дифирамбах; а в эпической поэзии и во многих других видах — оба этих приема, если ты меня понял.

— Соображаю, о чем ты тогда хотел говорить.

— И припомни, о чем мы беседовали перед тем: что говорится в поэзии — уже было указано, но надо рассмотреть еще и как об этом говорится.

— Я помню.

— Об этом-то я как раз и сказал, что нам надо условиться, позволять ли нам подражание в поэтических повествованиях или лишь в некоторых позволять, а в других — нет, и в каких именно, или же совсем исключить подражание.

— Догадываюсь, что ты про себя думаешь о том, допускать ли нам трагедию и комедию в наше государство или нет.

— Может быть, — сказал я, — но, может быть, я не ограничусь этим, я пока не знаю: куда слово понесет нас, как дуновение, туда и надо идти.

— Прекрасно сказано!

— Ты вот что реши, Адимант: должны ли стражи быть у нас подражателями или нет? Впрочем, и это вытекает из предшествовавшего обсуждения — ведь каждый может хорошо заниматься лишь одним делом, а не многими: если он попытается взяться за многое, ему ничего не удастся и ни в чем он не отличится.

— Да, так и будет.

— Не таков ли довод и относительно подражания? Не может один и тот же человек с успехом подражать одновременно многим вещам, будто это всё — одно и то же.

— Да, не может.

— Вряд ли кто сумеет так совместить занятия чем-нибудь достойным упоминания со всевозможным подражанием, чтобы действительно стать подражателем. Ведь даже в случае, когда, казалось бы, два вида подражания близки друг другу, и то одним и тем же лицам это не удается — например, тем, кто пишет и комедии, и трагедии. Разве ты не назвал только что то и другое подражанием?

— Да, конечно, и ты прав, что одни и те же лица не способны одновременно к тому и другому.

— И рапсоды не могут быть одновременно актерами.

— Верно.

— И одни и те же актеры не годятся для комических и трагических поэтов, хотя и то и это — подражание. Разве нет?

— Да, это подражания.

— Вдобавок, Адимант, в человеческой природе, мне кажется, есть столько мелких черточек, что во многом не удастся воспроизвести или выполнить все то, подобием чего служит подражание.

— Это в высшей степени верно.

— Значит, если мы сохраним в силе наше первое рассуждение, наши стражи должны отбросить все остальные занятия и заниматься лишь охраной свободы государства — самым тщательным образом и не отвлекаясь ничем посторонним. Им не надо будет делать ничего другого или чему-либо другому подражать. Если уж подражать, так только тому, чтó надлежит, то есть сразу же, с малых лет подражать людям мужественным, рассудительным, свободным и так далее. А того, что несвойственно свободному человеку и что вообще постыдно, они и делать не должны (и будут даже не в состоянии этому подражать), чтобы из-за подражания не появилось у них склонности быть и в самом деле такими. Или ты не замечал, что подражание, если им продолжительно заниматься начиная с детских лет, входит в привычку и в природу человека — меняется и наружность, и голос, и духовный склад.

— Да, очень даже замечал.

— Так вот мы не допустим, чтобы те, о ком, повторяю, мы заботимся и кто должен стать добродетельным, подражали бы женщине, хотя сами они мужчины, — все равно, молода ли женщина или уже пожилая, бранится ли она с мужем или спорит с богами, заносчиво воображая себя счастливой, либо, напротив, бедствует и изливает свое горе в жалобных песнях — да всего и не предусмотришь.

— Конечно.

— Не годится и подражание рабыням и рабам — ведь они выполняют лишь то, что рабам положено.

— Да, и это не годится.

— Или подражание дурным людям: ведь они, как водится, трусливы и действуют вопреки тому, о чем мы только что говорили, — злословят, осмеивают друг друга, сквернословят и в пьяном виде, и трезвые, да и вообще, каких только промахов не бывает у них к отношениях между собой и с другими людьми как на словах, так и на деле! Также недопустимо, считаю я, чтобы наши стражи привыкали уподобляться — и словом и делом — людям безумным. Надо уметь распознавать помешанных и испорченных, будь то мужчины или женщины, и ни совершать что-либо подобное, ни подражать им не следует.

— Сущая правда.

— Дальше. Следует ли подражать кузнецам, различным ремесленникам, гребцам на триерах и их начальникам, вообще тем, кто занят чем-нибудь в этом роде?

— Как можно! Ведь нашим стражам не позволено даже ничему этому уделять внимание.

— Дальше. Станут ли они подражать ржанию коней, мычанию быков, журчанию потоков, гулу морей, грому и прочему в том же роде?

— Но ведь им запрещено впадать в помешательство и уподобляться безумцам.

— Если я правильно понимаю твои слова, существует такой вид изложения

и повествования, которым мог бы пользоваться действительно безупречный человек, когда ему нужно что-нибудь сообщить; существует, однако, и другой вид, нисколько с этим не схожий, к которому мог бы прибегнуть в своем повествовании человек противоположных природных задатков и воспитания.

— Какие это виды?

— Мне кажется, что умеренному человеку, когда он дойдет в своем повествовании до какого-либо высказывания или действия человека добродетельного, захочется подать это так, словно он сам и есть тот человек; такое подражание не вызывает стыда. Лучше всего, когда подражают надежным и разумным действиям, но гораздо хуже и слабее бывает подражание человеку с расшатанным здоровьем или нестойкому из-за влюбчивости, пьянства, либо каких-нибудь иных невзгод. Когда же повествователь столкнется с кем-нибудь, кто его недостоин, ему не захочется всерьез уподобляться худшему, чем он сам, разве лишь ненадолго, если этот худший совершает все-таки нечто дельное. Повествователь не упражнялся в подражании таким людям, и ему будет стыдно и вместе с тем противно отречься от себя и принять облик людей худших, чем он, которых он по своему духовному складу не может уважать — разве что лишь в шутку.

— Это естественно.

— Значит, он в своем повествовании воспользуется теми замечаниями, которые мы только что сделали по поводу стихов Гомера: изложение будет у него вестись и тем и другим способом, то есть и посредством подражания, и посредством повествования, но доля подражания будет незначительна, если взять его произведение в целом. Или я не прав?

— Конечно, у этого рассказчика непременно будут такие приемы.

— Значит, у того, кто хуже и на него не похож, тем больше будет всевозможных подражаний: этот-то ничем уже не побрезгает, всему постарается подражать всерьез, в присутствии многочисленных слушателей, то есть, как мы говорили, и грому, и шуму ветра и града, и скрипу осей и колес, и звуку труб, флейт и свирелей — любых инструментов — и вдобавок даже лаю собак, блеянию овец и голосам птиц. Все его изложение сведется к подражанию звукам и внешнему облику, а если и будет в нем повествование, то уж совсем мало.

— И это неизбежно.

— Так вот это и есть те два вида изложения, о которых я говорил.

— В самом деле, именно так и бывает.

— Один из этих видов допускает лишь незначительные отклонения, и, если придать этому изложению подобающую гармонию и ритм, у всех правильно его применяющих получится чуть ли не один и тот же слог с единообразной стройностью — ведь отклонения здесь невелики; так же приблизительно обстоит дело и с ритмом.

— Конечно, это так.

— А как обстоит дело с другим видом? Разве он не требует прямо противоположного, то есть совсем различных и ритмов и строя, чтобы подходящим образом воздействовать на слушателей? Ведь здесь возможны разные формы изменений.

— Да, это его отличительная особенность.

— А ведь все поэты или вообще люди, выступающие с чем-нибудь перед слушателями, имеют дело либо с тем, либо с другим из этих способов изложения, либо, наконец, с каким-нибудь их сочетанием.

— Это неизбежно.

— Так что ж нам делать? Допустить ли в нашем государстве все эти виды, или же один который-нибудь из несмешанных, либо, напротив, смешанный вид?

— Если бы мое мнение взяло верх, это был бы несмешанный вид, в котором поэт подражал бы человеку порядочному.

— Однако, Адимант, приятен и смешанный вид. Детям и их воспитателям несравненно приятнее вид, противоположный тому, который ты выбираешь; так и подавляющей части толпы.

— Да, им он много приятнее.

— Но возможно, ты скажешь, что он не согласуется с нашим государственным устройством, потому что у нас человек не может быть ни двойственным, ни множественным, раз каждый делает что-то одно.

— Да, скажу, что не согласуется.

— Поэтому только в нашем государстве мы обнаружим, что сапожник — это сапожник, а не кормчий вдобавок к своему сапожному делу; что земледелец — это земледелец, а не судья вдобавок к своему земледельческому труду и военный человек — это военный, а не делец вдобавок к своим военным занятиям; и так далее.

— Это верно.

— Если же человек, обладающий умением перевоплощаться и подражать чему угодно, сам прибудет в наше государство, желая показать нам свои творения, мы преклонимся перед ним как перед чем-то священным, удивительным и приятным, но скажем, что такого человека у нас в государстве не существует и что недозволено здесь таким становиться, да и отошлем его в другое государство, умастив ему главу благовониями и увенчав шерстяной повязкой, а сами удовольствуемся, по соображениям пользы, более суровым, хотя бы и менее приятным поэтом и творцом сказаний, который подражал бы у нас способу выражения человека порядочного и то, о чем он говорит, излагал бы согласно образцам, установленным нами вначале, когда мы разбирали воспитание воинов.

— Мы, конечно, поступили бы так, если бы это от нас зависело.

— Теперь, друг мой, у нас, пожалуй, уже полностью завершено обсуждение той части мусического искусства, которая касается сочинительства и сказаний: выяснено, о чем надо говорить и как надо говорить.

— Мне тоже так кажется.

— Значит, — сказал я, — остается рассмотреть свойства песнопений и мелической поэзии.

— Очевидно.

— Какими они должны быть и что нам надо о них сказать — это уж всякий выведет из сказанного ранее, если только мы будем последовательны.

Главкон улыбнулся.

— Я лично, Сократ, — сказал он, — пожалуй, не из этих всяких, потому что недостаточно схватываю сейчас, что именно должны мы утверждать. Впрочем, я догадываюсь.

— Во всяком случае, — сказал я, — ты прежде всего смело можешь утверждать, что в мелосе есть три части: слова, гармония и ритм.

— Да, это-то я могу утверждать.

— Поскольку там есть слова, мелос здесь нисколько не отличается от слов без пения, то есть он тоже должен согласоваться с теми образчиками изложения, о которых мы только что говорили.

— Это верно.

— И слова должны сопровождаться гармонией и ритмом.

— Как же иначе?

— Но мы признали, что в поэзии не должно быть причитаний и жалоб.

— Да, не должно.

— А какие же лады свойственны причитаниям? Скажи мне — ты ведь сведущ в музыке.

— Смешанный лидийский, строгий лидийский и некоторые другие в таком же роде.

— Значит, их надо изъять, — сказал я, — они не годятся даже для женщин, раз те должны быть пристойными, не то что уж для мужчин.

— Конечно.

— Стражам совершенно не подходит опьянение, изнеженность и праздность.

— Разумеется.

— А какие же лады разнеживают и свойственны застольным песням?

— Ионийский и лидийский — их называют расслабляющими.

— Так допустимо ли, мой друг, чтобы ими пользовались люди воинственные?

— Никоим образом. Но у тебя остается еще, пожалуй, дорийский лад и фригийский.

— Не разбираюсь я в музыкальных ладах, но ты оставь мне тот, который подобающим образом подражал бы голосу и напевам человека мужественного, находящегося в гуще военных действий и вынужденного преодолевать всевозможные трудности; когда он терпит неудачи, ранен или идет на смерть, или его постигло какое-либо иное несчастье, он стойко, как в строю, переносит свою участь.

Оставь еще и другой музыкальный лад для того, кто в мирное время занят не вынужденной, а добровольной деятельностью, когда он либо в чем-нибудь убеждает — бога ли своими молитвами, человека ли своими наставлениями и увещаниями, или о чем-то просит, или, наоборот, сам внимательно слушает просьбы, наставления и доводы другого человека и потому поступает разумно, не зазнается, но во всем действует рассудительно, с чувством меры и учитывая последствия.

Вот эти оба лада — «вынужденный» и «добровольный» ты и оставь мне: они превосходно подражают голосам людей несчастных, счастливых, рассудительные, мужественных.

— Но ты просишь оставить не что иное, как те лады, о которых я и говорил сейчас.

— Таким образом, в пении и мелической поэзии не потребуется ни многоголосия, ни смешения всех ладов.

— Мне кажется, что нет.

— Значит, мы не будем готовить мастеров, делающих тригоны, пектиды и всякие другие инструменты со множеством струн и ладов.

— По-видимому, нет.

— Ну, а мастеров по изготовлению флейт и флейтистов допустишь ты в наше государство? Разве это не самый многоголосый инструмент, так что даже смешение всех ладов — это лишь подражание игре на флейте?

— Ясно, что это так.

— У тебя остаются лира и кифара — они распространены в городе, в сельских же местностях, у пастухов, были бы в ходу какие-нибудь свирели.

— Так показывает наше рассуждение.

— Мы не совершаем, — сказал я, — ничего необычного, когда Аполлона и его инструменты ставим выше Марсия и его инструментов.

— Клянусь Зевсом, — отвечал он, — это, по-моему, так.

— И клянусь собакой, — воскликнул я, — мы и сами не заметили, каким чистым снова сделали государство, которое мы недавно называли изнеженным.

— Да ведь мы действуем рассудительно, — сказал он.

— Давай же очистим и все остальное. Вслед за гармониями возник бы у нас вопрос о ритмах — о том, что не следует гнаться за их разнообразием и за всевозможными размерами, но, напротив, надо установить, какие ритмы соответствуют скромной и мужественной жизни. А установив это, надо обязательно сделать так, чтобы ритм и напев следовали за соответствующими словами, а не слова — за ритмом и напевом. Твоим делом будет указать, что это за ритмы, как ты сделал раньше относительно музыкальных ладов.

— Но клянусь Зевсом, я не умею объяснить. Я еще, приглядевшись, сказал бы, что имеется три вида стоп, из которых складываются стихотворные размеры, вроде как все лады образуются из четырех звучаний, но какой жизни какие из них подражают — этого я не могу сказать.

— Об этом, — сказал я, — мы посоветуемся с Дамоном, а именно какие размеры подходят для выражения низости, наглости, безумия и других дурных свойств, а какие ритмы надо оставить для выражения противоположных состояний. Я смутно припоминаю, что слышал, как Дамон называл и какой-то составной плясовой военный размер, одновременно дактилический и героический, но не знаю, как он его строил и как достигал равномерности повышений и понижении в стихе, складывающемся из краткостей и долгот. Помнится, Дамон называл и ямб, и какую-то другую стопу — кажется, трохей, где сочетаются долготы и краткости. В некоторых случаях его порицание или похвала касались темпов стопы не менее чем самих ритмов или того и другого вместе — впрочем, мне этого не передать. Все это, как я и говорю, предоставим Дамону — ведь это требует долгого обсуждения. Или твое мнение иное?

— Нет, клянусь Зевсом.

— Но вот что по крайней мере ты можешь отметить: соответствие между благообразием и ритмичностью, с одной стороны, и уродством и неритмичностью — с другой.

— Да, конечно.

— Подобным же образом ритмичность отвечает хорошему слогу речи, а неритмичность — его противоположности. То же самое и с хорошей или плохой гармонией, раз уж ритм и лад, как недавно говорилось, должны следовать за речью, а не речь за ними.

— Действительно, они должны сообразоваться со слогом.

— А способ выражения и сама речь разве не соответствуют душевному складу человека?

— Конечно.

— А все прочее — особенности речи?

— Да.

— Значит, ладная речь, благозвучие, благообразие и ладный ритм — это следствие простодушия: не того недомыслия, которое мы смягченно называем так — простодушием, но подлинно безупречного нравственно-духовного склада.

— Вполне согласен.

— Разве юноши не должны всячески стремиться к этому, если намерены выполнять свои обязанности?

— Должны.

— А ведь так или иначе этим полна и живопись, и всякое подобное мастерство — тканье и вышивание, и строительство, и производство разной утвари, и вдобавок даже природа тел и растений — здесь во всем может быть благообразие и уродство. Уродство, неритмичность, дисгармония — близкие родственники злоречия и злонравия, а их противоположность, наоборот, близкое подражание рассудительности и нравственности.

— Безусловно.

— Так вот, неужели только за поэтами надо смотреть и обязывать их либо воплощать в своих творениях нравственные образы, либо уж совсем отказаться у нас от творчества? Разве не надо смотреть и за остальными мастерами и препятствовать им воплощать в образах живых существ, в постройках или в любой своей работе что-то безнравственное, разнузданное, низкое и безобразное? Кто не в состоянии выполнить это требование, того нам нельзя допускать к мастерству, иначе наши стражи, воспитываясь на изображениях порока, словно на дурном пастбище, много такого соберут и поглотят — день за днем, по мелочам, но в многочисленных образцах, и из этого незаметно для них самих составится в их душе некое единое великое зло. Нет, надо выискивать таких мастеров, которые по своей одаренности способны проследить природу красоты и благообразия, чтобы нашим юношам подобно жителям здоровой местности все шло на пользу, с какой бы стороны ни представилось их зрению или слуху что-либо из прекрасных произведений: это словно дуновение из благотворных краев, несущее с собой здоровье и сразу же, с малых лет незаметно делающее юношей близкими прекрасному слову и ведущее к дружбе и согласию с ним.

— Насколько же лучше было бы так воспитывать!

— Так вот, Главкон, — сказал я, — в этом главнейшее воспитательное значение мусического искусства: оно всего более проникает в глубь души и всего сильнее ее затрагивает; ритм и гармония несут с собой благообразие, а оно делает благообразным и человека, если кто правильно воспитан, если же нет, то наоборот. Кто в этой области воспитан как должно, тот очень остро воспримет разные упущения, неотделанность или природные недостатки. Его раздражение или, наоборот, удовольствие будут правильными; он будет хвалить то, что прекрасно, и, приняв его в свою душу, будет питаться им и сам станет безупречным; а безобразное [постыдное] он правильно осудит и возненавидит с юных лет, раньше даже, чем сумеет воспринять разумную речь; когда же придет пора такой речи, он полюбит ее, сознавая, что она ему свойственна по воспитанию.

— По-моему, — сказал Главкон, — в этом-то и значение мусического искусства для воспитания.

— В таком же роде и умение читать, — сказал я. — Мы с ним справляемся, когда нам становится ясно, что разных букв во всем, где они встречаются, не так уж много; однако мы ни в малом, ни в великом не пренебрегаем ими, будто не сто́ит и замечать их, но везде стремимся распознать и научаемся читать не раньше, чем с этим справимся.

— Верно.

— Значит, и изображения букв, отражающиеся где-нибудь в воде или в зеркале, мы узнаем не прежде, чем будем знать сами буквы, — впрочем, это требует того же самого искусства и упражнения.

— Безусловно.

— Но ведь это-то я и утверждаю, клянусь богами: нам точно так же не овладеть мусическим искусством — ни самим, ни тем стражам, которых, как мы говорим, мы должны воспитать, пока мы не распознаем повсюду встречающиеся виды рассудительности, мужества, благородного образа мыслей, великодушия и всего того, что им сродни, а также и их противоположности, и пока мы не заметим всего этого там, где оно существует — само по себе или в изображениях; ни в малом, ни в великом мы не станем этим пренебрегать, но будем считать, что здесь требуется то же самое — искусство и упражнение.

— Это совершенно необходимо.

— Значит, — сказал я, — если случится, что прекрасные нравственные свойства, таящиеся в душе какого-нибудь человека, будут согласоваться и

с его внешностью, поскольку у них будут иметься общие черты, это будет прекраснейшее зрелище для того, кто способен видеть.

— Конечно.

— А ведь высшая красота в высшей степени привлекательна.

— Еще бы!

— Таких-то вот людей и любил бы всего больше тот, кто предан мусическому искусству. А в ком нет этой гармоничности, тех бы он не любил.

— Да, не любил бы, если это недостаток душевный; если же физический, можно еще выдержать и находить встречи приятными.

— Понимаю, — сказал я, — у тебя есть или был такой любимец; поэтому я не возражаю. Но скажи мне вот что: имеется ли что-нибудь общее между рассудительностью и излишествами в удовольствиях?

— Как можно! От них становишься безумным не меньше, чем от страдания.

— А есть ли с ними общее у какой-нибудь другой добродетели?

— Ни в коем случае.

— А, например, с наглостью и разнузданностью?

— Всего менее.

— Можешь ли ты назвать удовольствие более сильное и острое, чем любовные утехи?

— Не могу, да и нет ничего более безумного.

— Между тем правильной любви свойственно любить скромное и прекрасное, притом рассудительно и гармонично.

— Конечно.

— Значит, в правильную любовь нельзя привносить неистовство и все то, что сродни разнузданности?

— Нельзя.

— Стало быть, нельзя привносить и любовное наслаждение: с ним не должно быть ничего общего у правильно любящих или любимых, то есть ни у влюбленного, ни у его любимца.

— Да, Сократ, клянусь Зевсом, это наслаждение не надо привносить.

— В создаваемом нами государстве ты установишь, чтобы влюбленный был другом своему любимцу, вместе с ним проводил время и относился к нему как к сыну во имя прекрасного, если тот согласится. А в остальном пусть он так общается с тем, за кем ухаживает, чтобы никогда не могло возникнуть даже предположения, что между ними есть нечто большее. В противном случае он навлечет на себя упрек в грубости и непонимании прекрасного.

— Да, это так.

— Не кажется ли и тебе, — сказал я, — что наше рассуждение о мусическом искусстве пришло к концу? Оно завершилось тем, чем должно было завершиться, — ведь все, что относится к мусическому искусству, должно завершаться любовью к прекрасному.

— Согласен, — сказал Главкон.

Взаимообусловленность мусического и гимнастического воспитания

— Вслед за мусическим искусством воспитание юношей должно коснуться и гимнастики.

— Конечно.

— И в этом отношении нужно воспитывать тщательно, начиная с детства и в течение всей жизни. Дело здесь, я думаю, вот в чем — впрочем, решай и ты: я не считаю, что, когда тело у человека в порядке, оно своими

собственными добрыми качествами вызывает хорошее душевное состояние; по-моему, наоборот, хорошее душевное состояние своими добрыми качествами обусловливает наилучшее состояние тела. А тебе как кажется?

— По-моему, тоже так.

— Стало быть, если мы достаточно позаботимся о духовном облике наших стражей и затем уже их разумению поручим тщательную заботу о теле, сами же во избежание многословия ограничимся указанием нескольких образцов, мы поступим правильно?

— Вполне.

— Что они должны воздерживаться от опьянения, мы уже говорили. Напиться так, что даже не знаешь, где ты находишься, скорее уж можно кому-нибудь другому, только не стражу.

— Смешно, если страж сам нуждается в страже.

— А как насчет их питания? Ведь эти люди — участники величайшего состязания. Разве не так?

— Да, так.

— Не подойдут ли для них условия жизни атлетов?

— Возможно.

— Но ведь это ведет к сонливости и опасно для здоровья. Разве ты не наблюдаешь, что эти атлеты спят всю жизнь и чуть только нарушат предписанный им уклад, сейчас же начинают очень сильно хворать?

— Да, я это наблюдаю.

— Военные атлеты нуждаются в какой-то лучшей подготовке: им необходимо быть чуткими, как собаки, отличаться крайне острым зрением и слухом и обладать таким здоровьем, чтобы в походах оно не пошатнулось от перемены воды, разного рода пищи, от зноя или ненастья.

— И мне так кажется.

— Но наилучшее гимнастическое воспитание разве не родственно тому мусическому искусству, которое мы только что разбирали?

— Как ты это понимаешь?

— Такое воспитание просто и удобно, особенно в военном деле.

— В каком отношении?

— Об этом можно узнать даже у Гомера. Ты ведь знаешь, что во время похода Гомер не кормит героев на пиршествах ни рыбой, хотя дело происходит у моря, на Геллеспонте, ни вареным мясом, а только жареным, что для воинов в самом деле удобнее: ведь огонь, так сказать, везде под рукой, и не надо возить с собою посуду.

— Да, это много удобнее.

— И о приправах, мне думается, Гомер никогда не упоминает. Впрочем, это знают и все прочие атлеты: кто хочет поддерживать свое тело в хорошем состоянии, тому надо воздерживаться ото всего такого.

— И правильно: они это знают и воздерживаются.

— Как видно, ты не одобряешь сиракузского стола и сицилийского разнообразия блюд, раз по-твоему это правильно.

— Не одобряю.

— Значит, и если коринфская девушка мила тем, кто хочет поддерживать свое тело в хорошем состоянии, ты это также порицаешь?

— Разумеется.

— И аттические печенья, хотя они славятся приятным вкусом?

— Конечно.

— Я думаю, мы правильно уподобили бы такое питание и образ жизни мелической поэзии или песнопению, сочиненному одновременно во всех музыкальных ладах и во всех ритмах.

— Конечно.

— Там пестрота порождает разнузданность, здесь же — болезнь. А простота в мусическом искусстве дает уравновешенность души, в области же гимнастики — здоровье тела.

— Совершенно верно.

— Когда в государстве распространятся распущенность и болезни, разве не потребуется открыть суды и больницы? И разве не будут в почете судебное дело и врачевание, когда ими усиленно станут заниматься даже многие благородные люди?

— Да, выйдет так.

— Какое же ты можешь привести еще большее доказательство плохого и постыдного воспитания граждан, если нужду во врачах и искусных судьях испытывают не только худшие люди и ремесленники, но даже и те, кто притязает на то, что они воспитаны на благородный лад? Разве, по-твоему, не позорно и не служит явным признаком невоспитанности необходимость пользоваться, за отсутствием собственных понятий о справедливости, постановлениями посторонних людей, словно они какие-то владыки и могут все решить!

— Это величайший позор.

— А не кажется ли тебе еще более позорным то обстоятельство, что человек не только проводит большую часть своей жизни в судах как ответчик либо как истец, но еще и чванится этим в уверенности, что он горазд творить несправедливости, знает всякие уловки и также лазейки, чтобы увернуться от наказания, и все это ради мелких, ничего не стоящих дел? Ему неведомо, насколько прекраснее и лучше построить свою жизнь так, чтобы вовсе не нуждаться в клюющем носом судье.

— Да, это еще более позорно.

— А когда нужда в лечении возникает не из-за ранений или каких-либо болезней, повторяющихся из года в год, но из-за праздности и того образа жизни, о котором мы уже упоминали, — это ли не позорно? Влага и испарения застаиваются тогда, словно в болоте, и это побуждает находчивых Асклепиадов давать болезням название «ветры» и «истечения».

— В самом деле, это новые и нелепые названия болезней.

— Не существовавших, я думаю, во времена Асклепия. Я я заключаю так потому, что под Троей его сыновья не порицали той женщины, которая дала раненому Эврипилу выпить прамнийского вина, густо насыпав туда ячменной крупы и наскоблив сыра, что как раз должно было, по-видимому, вызвать слизистое воспаление. Не возражали сыновья Асклепия и против лечебных мер Патрокла.

— Вот уж действительно странное питье для человека в таком состоянии!

— Не так уж оно странно, если ты учтешь, что в те времена, до появления Геродика, Асклепиады, как утверждают, не умели направлять течение болезни, то есть не применяли этого нынешнего способа лечения. Геродик же был учителем гимнастики: когда он заболел, он применил для лечения гимнастические приемы; сперва он терзал этим главным образом самого себя, а затем впоследствии и многих других.

— Каким образом?

— Он оттянул свою смерть: сколько он ни следил за своей болезнью — а она у него была смертельной, — излечиться он, я думаю, был не в силах, вот он и жил, ничем другим не занимаясь, а только лечась, да мучаясь, как бы не нарушить в чем-либо привычный ему образ жизни. Так, в состоянии беспрерывного умирания он и дожил до старости благодаря своей премудрости.

— Хорошо же его вознаградило его искусство!

— По заслугам, раз человек не соображал, что Асклепий не по неведению или неопытности ничего не сообщил своим потомкам об этом виде

лечения. Асклепий знал, что у тех, кто придерживается законного порядка, каждому назначено какое-либо дело в обществе, и он его обязан выполнять, а не заниматься всю жизнь праздным лечением своих болезней. Забавно, что подтверждение этому мы наблюдаем у ремесленников, а у людей богатых и слывущих благополучными этого не замечается.

— Что ты имеешь в виду?

Плотник, когда заболеет, обращается к врачу за лекарством, вызывающим рвоту или усиленное действие желудка, чтобы таким путем избавиться от болезни, а не то просит сделать ему прижигание или разрез. Если же ему назначат длительное лечение, велят кутать голову и так далее, он сразу же скажет, что ему недосуг хворать да и не к чему будет жить, если обращать все внимание на болезнь и пренебрегать надлежащей работой. Распростившись с такого рода врачом, он возвращается к своему обычному образу жизни и, если выздоровеет, продолжает заниматься своим делом; если же его тело не способно справиться с болезнью, наступает конец и избавление от хлопот.

— Такому человеку, видимо, именно так подобает пользоваться врачеванием.

— Не потому ли, что у него есть какая-то работа, и, если он не будет ее выполнять, ему и жить не к чему?

— Очевидно.

— А у богатого, как мы говорили, нет ведь такого обязательного дела, что ему и жизнь станет не в жизнь, если он будет вынужден от него отказаться.

— Но в этом обычно не признаются.

— Ты ведь не согласен с утверждением Фокилида, что крепость тела надо развивать в себе лишь тогда, когда уже обеспечены условия жизни?

— Я думаю, что это надо делать еще и раньше.

— Не будем из-за этого воевать с Фокилидом, а лучше выясним для самих себя, нужно ли богатому человеку упражняться ради крепости и не будет ли и ему жизнь не в жизнь, если он этим не занимается, или же только плотникам и другим ремесленникам нельзя возиться со своими болезнями, так как это отвлекает их внимание от работы, и совет Фокилида вообще-то ничему не мешает.

— Клянусь Зевсом, мешает в высшей степени, если такая излишняя забота о своем теле выходит за пределы обычной гимнастики: тогда это раздражает и в домашних делах, и в военных походах, и неприятно также в представителях власти, сидящих в городе.

Но самое главное, такая излишняя забота служит препятствием для приобретения любых знаний, для размышлений и работы над собой: ведь люди предполагают, что этим вызывается всегда какое-то чрезмерное напряжение ума и головокружение, и винят в этом философию, будто она, с помощью которой развивают и проверяют добродетель, всему помехой и будто именно она заставляет человека считать себя вечно больным и непрестанно мучиться состоянием своего здоровья.

— Это похоже на правду.

— Так не сказать ли нам, что и Асклепию это было известно: у кого от природы здоровое тело и кто ведет здоровый образ жизни, но схватил какую-нибудь необычную болезнь, таким людям и при таком их состоянии Асклепий указал, как надо лечиться; лекарствами и разрезами надо изгонять болезни, сохраняя, однако, обычный образ жизни, чтобы не пострадали общественные дела. В случае же внутренних болезней, продолжающихся всю жизнь, Асклепий не делал попыток чуть-чуть облегчить положение больного, различным путем изменяя его образ жизни и тем только затягивая болезнь, и удлинять человеку никчемную его жизнь, да еще дать ему

случай произвести, естественно, такое же точно потомство. Кто в положенный человеку срок не способен жить, того, считал Асклепий, не нужно и лечить, потому что такой человек бесполезен и для себя, и для общества.

— Ты утверждаешь, что Асклепий заботился об обществе?

— Это очевидно. Да и его сыновья показали, что он был таков. Разве ты не видишь, как они отличились в битвах под Троей, где применяли свое врачебное искусство именно так, как я говорю? Или не помнишь, что у Менелая из раны, полученной от стрелы Пандара, они

Кровь отжимали, смягчающим зельем обсыпавши рану.

А насчет того, чтó нужно потом пить и есть, они дали Менелаю ничуть не больше предписаний, чем Эврипилу, потому что для излечения довольно бывает лекарства, если до ранения человек был здоров и вел упорядоченный образ жизни, хотя бы сейчас и довелось ему выпить смесь из вина, меда, ячменной крупы и тертого сыра. А жизнь человека от природы болезненного, да к тому же еще невоздержного Асклепиады находили бесполезной и для него самого, и для окружающих, так что, считали они, не стоит за ним ухаживать и его лечить, будь он даже богаче Мидаса.

— Если верить тебе, сыновья Асклепия были очень смышлеными.

— Так им и полагается, хотя с нами не согласятся ни трагики, ни Пиндар: они уверяют, что хотя Асклепий и был сыном Аполлона, однако дал себя подкупить, чтобы исцелить одного уже умиравшего богача, за что и был испепелен молнией. Но мы, исходя из того о чем у нас уже шла речь, не верим им ни в том ни в другом: если он был сыном бога, он, скажем мы, не должен был быть корыстолюбив, а если он корыстолюбив, он не был сыном бога.

— Это-то совершенно верно. Но как ты скажешь, Сократ, вот насчет чего: разве не требуются в нашем государстве хорошие врачи? А такими могли бы быть, всего вероятнее, те, через чьи руки прошло как можно больше людей здоровых и как можно больше больных. Точно так же и с судьями: те из них лучше, кому приходилось общаться с самыми разнообразными по своим природным задаткам людьми.

— Конечно, я говорю о хороших врачах. А знаешь, кого я считаю такими?

— Пожалуйста, скажи мне.

— Что ж, попытаюсь. Но ты в своем вопросе объединил не сходные между собою вещи.

— Как так?

— Искуснейшими врачами стали бы те, кто начиная с малолетства кроме изучения своей науки имел бы дело по возможности с большим числом совсем безнадежных больных, да и сам перенес бы всякие болезни и от природы был бы не слишком здоровым. Ведь лечат, по-моему, не телом тело — иначе было бы недопустимо плохое телесное состояние самого врача, — нет, лечат тело душой, а ею невозможно хорошо лечить, если она у врача плохая или стала такой.

— Это верно.

— А судья, друг мой, душой правит над душами. Нельзя, чтобы она у него с юных лет воспитывалась среди порочных душ, общалась с ними, прошла бы через всяческие несправедливости и сама поступала так, — и все это только для того, чтобы по собственному опыту заключать о чужих поступках, как о чужих болезнях заключают по своим. Напротив, душа должна смолоду стать невинной и не причастной к дурным нравам, если ей предстоит безупречно и здраво вершить правосудие. Потому-то люди порядочные и кажутся в их молодые годы простоватыми и легко поддаются обману со стороны людей несправедливых — ведь у них самих нет никаких черточек, созвучных людям испорченным.

— В самом деле, они сильно страдают от этого.

— Поэтому хорошим судьей будет не юноша, а старик, который лишь в зрелые годы ознакомился с тем, что такое несправедливость. Ее наличие он подметил не у себя в душе и не как собственное свойство, а, напротив, в душах других людей как нечто ему чуждое. Понадобилось много времени, чтобы он научился разбираться в том, каково это зло, — ведь для него оно предмет знания, а не собственного опыта.

— Это будет отличный судья, как видно.

— Да, хороший: вот то, о чем ты спрашивал. Ведь хорош тот, у кого хорошая душа. А человек ловкий и во всем подозревающий лишь дурное, сам совершивший немало несправедливостей и считающий себя мастером на все руки и мудрецом, правда, общаясь с себе подобными, выглядит знатоком своего дела, потому что он всего остерегается, наблюдая на самом себе дурные примеры, но, когда он встречается с хорошими людьми и с теми, кто постарше его, он выглядит глупо, так как бывает некстати недоверчив из-за своего неведения здоровых нравов — ведь эти примеры ему чужды. А так как с людьми порочными он сталкивается чаще, чем с хорошими, то и самому себе и другим он кажется скорее мудрым, чем невеждой.

— Совершенно верно.

— Стало быть, не такого судью нам надо искать, если мы хотим, чтобы был он хорош и мудр, а такого, как мы указывали прежде. Порочность никогда не может познать ни добродетель, ни самое себя, тогда как добродетель человеческой природы, своевременно получившей воспитание, приобретет знание и о самой себе, и о порочности. Именно такой человек, кажется мне, и становится мудрым, а вовсе не тот, кто негоден.

— И мне так кажется.

— Значит, вместе с такого рода судебным искусством ты узаконишь в нашем государстве и врачевание в том виде, как мы говорили. Оба они будут заботиться о гражданах, полноценных как в отношении тела, так и души, а кто не таков, кто полноценен лишь телесно, тем они предоставят вымирать; что касается людей с порочной душой, и притом неисцелимых, то их они сами умертвят.

— Ясно, что так будет всего лучше и для тех, кто страдает подобными недостатками, и для всего государства.

— А юноши, видно, поостерегутся у тебя обращаться в суд, раз они будут владеть тем простым мусическим искусством, которое, как мы говорили, порождает рассудительность.

— Конечно.

— Следуя тем же путем, человек, владеющий мусическим искусством, если пожелает, примет такое же решение, занимаясь гимнастикой, то есть не станет прибегать к врачебной помощи без необходимости.

— Я с этим согласен.

— Он будет заниматься гимнастическими упражнениями и преодолевать трудности во имя природной отваги и пылкости духа, ради их пробуждения, а не ради приобретения силы, — не то, что другие атлеты, которые и питаются, и переносят тяготы только для того, чтобы стать покрепче.

— Ты совершенно прав.

— Те, кто установил, что воспитывать надо с помощью мусического и гимнастического искусства, для того ли сделали это, Главкон, чтобы, как думают некоторые, посредством одного развивать тело, а посредством другого — душу?

— А как же иначе?

— Пожалуй, и то и другое установлено главным образом для души.

— Как так?

— Разве ты не замечал, каким бывает духовный склад у тех, кто всю жизнь посвятил гимнастике и вовсе не касался мусического искусства? И каков он у людей, им противоположных?

— Что ты имеешь в виду?

— Грубость и жестокость, с одной стороны, мягкость и изнеженность — с другой.

— Да, я замечал, что занимающиеся только гимнастикой становятся грубее, чем следует, а занимающиеся одним только мусическим искусством — настолько мягкими, что это их не украшает.

— А между тем грубость могла бы способствовать природной ярости духа и при правильном воспитании обратилась бы в мужество; но, конечно, чрезмерная грубость становится тяжкой и невыносимой.

— Да, мне так кажется.

— Что же? Разве кротость не будет свойством характеров, склонных к философии? Правда, излишняя кротость ведет к чрезмерной мягкости, но при хорошем воспитании она остается только кротостью и скромностью.

— Это так.

— А наши стражи, говорим мы, должны обладать обоими этими природными свойствами.

— Да, должны.

— И эти свойства должны согласоваться друг с другом.

— Конечно.

— И в ком они согласованы, душа у того рассудительная и мужественная.

— Вполне.

— А в ком не согласованы — трусливая и грубая.

— И даже очень.

— Если человек допускает, чтобы мусическое искусство завораживало его звуками флейт и через уши, словно через воронку, вливало в его душу те сладостные, нежные и печальные лады, о которых мы только что говорили; если он проводит всю жизнь, то жалобно стеная, то радуясь под воздействием песнопений, тогда, если есть в нем яростный дух, он на первых порах смягчается наподобие того, как становится ковким железо, и ранее бесполезный, крутой его нрав может стать ему ныне на пользу. Но если, не делая передышки, он непрестанно поддается такому очарованию, то он как бы расплавляется, ослабляет свои дух, пока не ослабит его совсем, словно вырежет прочь из души все сухожилия, и станет он тогда «копьеносцем некрепким».

— Несомненно.

— Это происходит быстро, если попадается человек с самого начала по природе своей слабый духом. А тот, у кого яростный дух, и подавив свою горячность, останется вспыльчивым: всякая мелочь его задевает, хотя он и отходчив. Из пылких такие люди становятся раздражительными, гневливыми и полными недовольства.

— Вот именно.

— Что же? Если человек кладет много труда на телесные упражнения, хорошо и обильно ест, но не причастен ни к мусическому искусству, ни к философии, не преисполнится ли он высокомерия и пыла и не превзойдет ли сам себя в мужественности?

— Вполне возможно.

— И что же? Раз он ничем другим не занимается и никак не общается с Музой, его жажда учения, даже если она и была в его душе, не отведала ни познания, ни поиска, осталась непричастной к сочинительству и к прочим мусическим искусствам, а потому она слабеет, делается глухой и слепой, так как она не побуждает этого человека, не питает его и не очищает его ощущений.

— Да, это так.

— Такой человек, по-моему, становится ненавистником слова, невеждой; он совсем не пользуется даром словесного убеждения, а добивается всего дикостью и насилием, как зверь; он проводит жизнь в невежестве и глупости, нескладно и непривлекательно.

— Это совершенно верно.

— Очевидно, именно ради этих двух сторон [человеческой природы] какой-то, я бы сказал, бог даровал людям два искусства: мусическое искусство и гимнастику, но не ради души и тела (это разве что между прочим), а ради яростного и философского начал в человеке, чтобы оба они согласовались друг с другом, то как бы натягиваясь, то расслабляясь, пока не будет достигнуто надлежащее их состояние.

— Видимо, это так.

— Стало быть, кто наилучшим образом чередует гимнастические упражнения с мусическим искусством и в надлежащей мере преподносит их душе, того мы вправе были бы считать достигшим совершенства в мусическом искусстве и осуществившим полную слаженность гораздо более, чем тот, кто настраивает струны.

— Естественно, это так, Сократ.

— Значит, Главкон, и в нашем государстве для сохранения его устройства будет постоянно нужен какой-то такой попечитель.

— И очень даже будет нужен.

— Главные образцы воспитания и обучения пусть будут у нас такими. К чему пускаться в подробности о том, какими будут у наших граждан хороводные пляски, звероловство, псовая охота, состязания атлетов и соревнования в управлении конями и колесницами? В общем примерно ясно, что все это должно согласоваться с главными образцами, так что здесь уже не трудно будет найти то, что требуется.

— Пожалуй, не трудно.

Отбор правителей и стражей

— Но что же нам предстоит разобрать после этого? Может быть, кто из этих наших граждан должен начальствовать, а кто — быть под началом?

— Конечно.

— Ясно, что начальствовать должны те, кто постарше, а быть под началом те, кто помоложе.

— Ясно.

— И притом начальствовать должны самые лучшие.

— И это ясно.

— А из земледельцев самые лучшие разве не те, кто отличился в земледелии?

— Да.

— Ну а теперь вот что: раз наши граждане должны быть лучшими из стражей, значит, ими будут те, кто наиболее пригоден для охраны государства.

— Да.

— Здесь требуется и понимание, и способности, а кроме того, и забота о государстве.

— Разумеется.

— А всякий больше всего заботится о том, что он любит.

— Непременно.

— Любит же он больше всего, когда считает, что польза дела — это и

его личная польза, и когда находит, что успех дела совпадает с его собственной удачей, в противном же случае — наоборот.

— Да, это так.

— Значит, из стражей надо выбрать таких людей, которые, по нашим наблюдениям, целью всей своей жизни поставили самое ревностное служение государственной пользе и ни в коем случае не согласились бы действовать вопреки ей.

— Это были бы подходящие попечители.

— По-моему, среди людей любого возраста надо нам подмечать, кто способен быть на страже таких воззрений, так что ни обольщения, ни насилие не заставят его забыть или отбросить мнение, что надлежит делать наилучшее для государства.

— Как это ты говоришь — отбросить?

— Я скажу тебе. Мне кажется, что мнения выпадают из сознания человека иногда по его воле, а иногда невольно: по его воле, если человек, передумав, отбрасывает ложное мнение, невольно же — когда он отбрасывает любое истинное мнение.

— Как это происходит по нашей воле, я понимаю, но как это бывает невольно, это мне еще надо понять.

— Почему? Разве ты не считаешь, что люди лишаются чего-нибудь хорошего лишь против своей воли, а плохого — всегда добровольно? Разве это не плохо — заблуждаться насчет истины, и разве не хорошо — ее придерживаться? Иметь мнение о том, что действительно существует, разве это, по-твоему, не значит придерживаться истины?

— Ты прав. Мне тоже кажется, что истинных мнений люди лишаются лишь невольно.

— Стало быть, это случается, когда людей обкрадывают, обольщают или насилуют?

— Теперь я снова не понимаю.

— Видно, я выражаюсь, как в трагедиях. Обокраденными я называю тех, кто дал себя переубедить или кто забывчив: одних незаметным для них образом обкрадывает время, других — слóвесные доводы. Теперь ты понимаешь?

— Да.

— Подвергшимися насилию я называю тех, кого страдания или горе заставили изменить свое мнение.

— Это я тоже заметил. Ты верно говоришь.

— Обольщенными же и ты признаéшь, я думаю, тех, кто изменил свое мнение, завороженный удовольствиями или охваченный перед чем-нибудь страхом.

— Все обманчивое, естественно, обольщает.

— Так вот, как я только что и говорил, надо искать людей, которые всех доблестнее стоят на страже своих взглядов и считают, что для государства следует делать все, по их мнению, наилучшее. Даже в их детские годы, предлагая им занятия, надо наблюдать, в чем кто из них бывает особенно забывчив и поддается обману. Памятливых и не поддающихся обману надо отбирать, а кто не таков, тех отвергнуть. Не так ли?

— Да.

— Надо также возлагать на них труды, тяготы и состязания и там подмечать то же самое.

— Правильно.

— Надо, стало быть, устроить для них испытание и третьего вида, то есть проверку при помощи обольщения, и при этом надо их наблюдать. Подобно тому как жеребят гоняют под шум и крик, чтобы подметить, пугливы ли они, так и юношей надо подвергать сначала чему-нибудь страшному, а за-

тем, для перемены, приятному, испытывая их гораздо сильнее, чем золото в огне: так выяснится, поддается ли юноша обольщению, во всем ли он благопристоен, хороший ли он страж как самого себя, так и мусического искусства, которому он обучался, покажет ли он себя при всех обстоятельствах умеренным и гармоничным, способным принести как можно больше пользы и себе, и государству. Кто прошел это испытание и во всех возрастах — детском, юношеском и зрелом — выказал себя человеком цельным, того и надо ставить правителем и стражем государства, ему воздавать почести и при жизни, и после смерти, удостоив его почетных похорон и особо увековечив о нем память. А кто не таков, тех надо отвергнуть. Вот каков должен быть, Главкон, отбор правителей и стражей и их назначение; правда, это сказано сейчас лишь в главных чертах, без подробностей.

— Мне тоже кажется, что это должно быть так.

— Разве не с полным поистине правом можно назвать таких стражей совершенными? Они охраняли бы государство от внешних врагов, а внутри него оберегали бы дружественных граждан, чтобы у этих не было желания, а у тех — сил творить зло. А юноши, которых мы только что называли стражами, были бы помощниками правителей и проводниками их взглядов.

— Я согласен.

— Но какое мы нашли бы средство заставить преимущественно самих правителей — а если это невозможно, так хоть остальных граждан — поверить некоему благородному вымыслу из числа тех, которые как мы недавно говорили, возникают по необходимости?

— Какому же это вымыслу?

— Вовсе не новому, а финикийскому: прежде это нередко случалось, как рассказывают поэты, и люди им верят, но в наше время этого не бывало, и не знаю, может ли быть, и, чтобы заставить этому верить, требуются очень убедительные доводы.

— Ты, видимо, не решаешься сказать.

— Моя нерешительность покажется тебе вполне естественной, когда я скажу.

— Говори, не бойся.

— Хорошо, я скажу, хотя и не знаю, как мне набраться смелости и какими выражениями воспользоваться. Я попытаюсь внушить сперва самим правителям и воинам, а затем и остальным гражданам, что все то, в чем мы их воспитали и взрастили, представилось им во сне как пережитое, а на самом-то деле они тогда находились под землей и вылепливались и взращивались в ее недрах — как сами они, так и их оружие и различное изготовляемое для них снаряжение. Когда же они были совсем закончены, земля, будучи их матерью, произвела их на свет. Поэтому они должны и поныне заботиться о стране, в которой живут, как о матери и кормилице, и защищать ее, если кто на нее нападет, а к другим гражданам относиться как к братьям, также порожденным землей.

— Недаром ты так долго стеснялся изложить этот вымысел.

— Вполне естественно. Однако выслушай и остальную часть сказания. Хотя все члены государства братья (так скажем мы им, продолжая этот миф), но бог, вылепивший вас, в тех из вас, кто способен править, примешал при рождении золота, и поэтому они наиболее ценны, в помощников их — серебра, железа же и меди — в земледельцев и разных ремесленников. Вы все родственны, но большей частью рождаете себе подобных, хотя все же бывает, что от золота родится серебряное потомство, а от серебра — золотое; то же и в остальных случаях. От правителей бог требует прежде всего и преимущественно, чтобы именно здесь они оказались доблестными стражами и ничто так усиленно не оберегали, как свое потомство, наблюдая, что́ за при-

месь имеется в душе их детей, и, если ребенок родится с примесью меди или железа, они никоим образом не должны иметь к нему жалости, но поступать так, как того заслуживают его природные задатки, то есть включать его в число ремесленников или земледельцев; если же родится кто-нибудь с примесью золота или серебра, это надо ценить и с почетом переводить его в стражи или в помощники. Ведь есть предсказание, что государство разрушится, когда его будет охранять железный страж или медный; но как заставить поверить этому мифу — есть ли у тебя для этого какое-нибудь средство?

— Никакого, чтобы поверили сами [первые] стражи, но можно это внушить их сыновьям и позднейшим потомкам.

— Однако уже и это способствовало бы тому, чтобы граждане с большей заботой относились и к государству, и друг к другу: я примерно так понимаю твои слова. Успех здесь зависит от того, насколько распространится такая молва; мы же, снабдив этих наших земнородных людей оружием, двинемся с ними вперед под руководством правителей. Придя на место, пусть они осмотрятся, где им всего лучше раскинуть в городе лагерь, чтобы удобнее было держать жителей в повиновении в случае, если кто не пожелает подчиняться законам, и отражать внешних врагов, если неприятель нападет, как волк на стадо. Раскинув лагерь и совершив надлежащие жертвоприношения, пусть они займутся устройством жилья. Не так ли?

— Да, так.

— Жилье, не правда ли, должно быть таким, чтобы могло укрывать их и зимой, и летом?

— Как же иначе? Ведь ты, мне кажется, говоришь о домах.

— Да, но о домах для воинов, а не для дельцов.

— А в чем же, по-твоему, здесь разница?

— Попытаюсь тебе объяснить. Самое ужасное и безобразное — это если пастухи так растят собак для охраны стада, что те от непослушания ли, с голоду или по дурной привычке причиняют овцам зло и похожи не на собак, а на волков.

— Это ужасно, конечно.

— Надо всячески остерегаться, чтобы помощники [правителей], раз уже они превосходят граждан, не делали бы у нас по отношению к ним ничего подобного, но оставались бы их доброжелательными союзниками и не уподоблялись свирепым владыкам.

— Да, этого надо остерегаться.

— Величайшая осторожность была бы обеспечена, если бы они были действительно хорошо воспитаны.

— Но ведь это так и есть, — заметил Главкон.

Тут я сказал:

— На этом не стоит настаивать, дорогой мой Главкон. Лучше будем утверждать то, о чем мы недавно говорили: они должны получить правильное воспитание, каково бы оно ни было, раз им предстоит соблюдать самое главное — с кротостью относиться и друг к другу, и к охраняемым ими гражданам.

— Это мы правильно говорили.

Быт стражей

— В дополнение к их воспитанию, скажет всякий здравомыслящий человек, надо устроить их жилища и прочее их имущество так, чтобы это не мешало им быть наилучшими стражами и не заставляло бы их причинять зло остальным гражданам.

— Да, здравомыслящий человек скажет именно так.

— Смотри же, — продолжал я, — если им предстоит быть такими, не следует ли устроить их жизнь и жилища примерно вот каким образом: прежде всего никто не должен обладать никакой частной собственностью, если в том нет крайней необходимости. Затем ни у кого не должно быть такого жилища или кладовой, куда не имел бы доступа всякий желающий. Припасы, необходимые для рассудительных и мужественных знатоков военного дела, они должны получать от остальных граждан в уплату за то, что их охраняют. Количества припасов должно хватать стражам на год, но без излишка. Столуясь все вместе, как во время военных походов, они и жить будут сообща. А насчет золота и серебра надо сказать им, что божественное золото — то, что от богов — они всегда имеют в своей душе, так что ничуть не нуждаются в золоте человеческом, да и нечестиво было бы, обладая тем золотом, осквернять его примесью золота смертного: у них оно должно быть чистым, не то, что ходячая монета, которую часто нечестиво подделывают. Им одним не дозволено в нашем государстве пользоваться золотом и серебром, даже прикасаться к ним, быть с ними под одной крышей, украшаться ими или пить из золотых и серебряных сосудов. Только так могли бы стражи остаться невредимыми и сохранить государство. А чуть только заведется у них собственная земля, дома, деньги, как сейчас же из стражей станут они хозяевами и земледельцами; из союзников остальных граждан сделаются враждебными им владыками; ненавидя сами и вызывая к себе ненависть, питая злые умыслы и их опасаясь, будут они все время жить в большем страхе перед внутренними врагами, чем перед внешними, а в таком случае и сами они, и все государство устремится к своей скорейшей гибели.

Вот по этим причинам, как я сказал, и надо именно так устроить жилища стражей и все прочее и возвести это в закон. Или ты не согласен?

— Согласен, — отвечал Главкон.

Книга четвертая

Тут вмешался Адимант:

— Как же тебе защититься, Сократ, — сказал он, — если станут утверждать, что не слишком-то счастливыми делаешь ты этих людей, и притом они сами будут в этом виноваты: ведь, говоря по правде, государство в их руках, но они не воспользуются ничем из предоставляемых государством благ, между тем как другие приобретут себе пахотные поля, выстроят большие, прекрасные дома, обставят их подобающим образом, будут совершать богам свои особые жертвоприношения, гостеприимно встречать чужеземцев, владеть тем, о чем ты только что говорил, — золотом и серебром и вообще всем, что считается нужным для счастливой жизни. Видимо, твои стражи обосновались в государстве, можно сказать, попросту как наемные вспомогательные отряды, исключительно для сторожевой службы.

— Да, — сказал я, — и вдобавок в отличие от остальных они служат только за продовольствие, не получая сверх него никакого вознаграждения, так что им невозможно ни выезжать в чужие земли по собственному желанию, ни подносить подарки гетерам, ни производить иные траты по своему усмотрению, какие бывают у тех, кто слывет счастливым. Все это и еще многое другое в том же роде ты упустил, выдвигая против меня твое обвинение.

— Ну, так включим все это в обвинение, — сказал Адимант.

— Значит, ты спрашиваешь, как мы построим свою защиту?

— Да, я спрашиваю об этом.

Модель идеального государства (утопия)

— Я думаю, мы найдем, что́ сказать, если двинемся по тому же пути. Мы скажем, что нет ничего удивительного, если наши стражи именно таким образом будут наиболее счастливы; а впрочем, мы основываем это государство, вовсе не имея в виду сделать как-то особенно счастливым один из слоев его населения, но, наоборот, хотим сделать таким все государство в целом. Ведь именно в таком государстве мы рассчитывали найти справедливость, а несправедливость, наоборот, в наихудшем государственном строе и на основании этих наблюдений решить вопрос, так долго нас занимающий. Сейчас мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы лишь кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо все в целом; а вслед за тем мы рассмотрим государство, ему противоположное. Это вроде того как если бы мы писали картину, а кто-нибудь подошел и стал порицать нас за то, что для передачи самых красивых частей живого существа мы не пользуемся самыми красивыми красками: например, если глаза, хотя это самое красивое, были бы нарисованы не пурпуром, а черным цветом. Пожалуй, было бы уместно, защищаясь от таких упреков, сказать: «Чудак, не думай, будто мы должны рисовать глаза до того красивыми, что они и на глаза-то вовсе не будут похожи; то же самое относится и к другим частям тела, — ты смотри, выходит ли у нас красивым все в целом, когда мы каждую часть передаем подобающим образом».

Вот и сейчас — не заставляй нас соединять с должностью стражей такое счастье, что оно сделает их кем угодно, только не стражами. Мы сумели бы и земледельцев нарядить в пышные одежды, облечь в золото и предоставить им лишь для собственного удовольствия возделывать землю, а гончары пускай с удобством разлягутся у очага, пьют себе вволю и пируют пододвинув поближе гончарный круг и занимаясь своим ремеслом лишь столько, сколько им захочется. И всех остальных мы подобным же образом можем сделать счастливыми, чтобы так процветало все государство.

Нет, не уговаривай нас, ведь если мы тебя послушаем, то и земледелец не будет земледельцем, и гончар — гончаром, и вообще никто из людей, составляющих государство, не сохранит своего лица. Впрочем, в иных случаях это еще не так важно. Ведь если сапожники станут негодными, испорченными и будут выдавать себя не за то, что они есть на самом деле, в этом государству еще нет беды. Но если люди, стоящие на страже законов и государства, таковы не по существу, а только такими кажутся, ты увидишь, что они разрушат до основания все государство, и только у них одних будет случай хорошо устроиться и процветать.

Если мы сделаем стражей подлинными стражами, они никоим образом не станут причинять зла государству. А кто толкует о каких-то земледельцах, словно они не члены государства, а праздные и благополучные участники всенародного пиршества, тот, вероятно, имеет в виду не государство, а что-то иное. Нужно решить, ставим ли мы стражей, имея в виду наивысшее благополучие их самих, или же нам надо заботиться о государстве в целом и его процветании. Стражей и их помощников надо заставить способствовать этому и надо внушить им, чтобы они стали отличными мастерами своего дела, да и всем остальным тоже. Таким образом, при росте и благоустройстве нашего государства надо предоставить всем сословиям возможность иметь свою долю в общем процветании, соответственно их природным данным.

— По-моему, ты хорошо говоришь.

— Но покажется ли тебе правильно сказанным то, что очень с этим сходно?

— А что именно?

— Посмотри, не это ли портит всех остальных мастеров, так что они становятся плохими...

— Что ты имеешь в виду?

— Богатство и бедность.

— Как это?

— А вот как: разбогатевший горшечник захочет ли, по-твоему, совершенствоваться в своем ремесле?

— Нисколько.

— Скорее он будет становиться все более ленивым к небрежным?

— И даже очень.

— Значит, он станет худшим горшечником?

— И это, конечно, так.

— А если по бедности он не может завести себе инструмента или чего-нибудь другого, нужного для его ремесла, то его изделия будут хуже и он хуже обучит этому делу своих сыновей и других учеников.

— Да, не иначе.

— Значит, и от того, и от другого — и от бедности, и от богатства — хуже становятся как изделия, так и сами мастера.

— Это очевидно.

Устранение богатства и бедности в идеальном государстве

— Так, по-видимому, мы нашли для наших стражей еще что-то такое, чего надо всячески остерегаться, — как бы оно не проникло в государство незаметным для стражей образом.

— Что же это такое?

— Богатство и бедность. Одно ведет к роскоши, лени, новшествам, другая кроме новшеств — к низостям и злодеяниям.

— Конечно. Однако, Сократ, взвесь и это: как наше государство будет в силах воевать, если оно не располагает денежными средствами, в особенности если оно будет вынуждено вести войну с большим и богатым государством?

— Ясно, что воевать с одним таким государством ему было бы трудновато, а с двумя — легко.

— Как это?

— Да прежде всего потому, что, раз уж на то пошло, разве не с богатыми людьми будут сражаться наши знатоки военного дела?

— Конечно, с богатыми.

— Так что же, Адимант? Разве тебе не кажется, что одному кулачному бойцу, превосходно подготовленному, будет легко биться с двумя не обученными этому делу, богатыми и тучными людьми?

— Но пожалуй, не с обоими зараз.

— Нет, именно так: от него зависело бы отбежать, а затем, обернувшись, ударить первого, кто к нему приблизится. А если он почаще повторит этот прием, да еще на солнце, в удушливый зной? Разве такой боец не одолеет и большее число подобных противников?

— Спору нет, удивляться этому не приходится.

— Но разве ты не считаешь, что у богатых людей больше умения и опытности скорее уж в кулачном бою, чем в военном деле?

— Считаю.

— Значит, наши знатоки военного дела, естественно, способны сражаться с двойным и даже тройным числом противников.

— Уступаю тебе: по-моему, ты говоришь правильно.

— Далее. Если они пошлют посольство в другое государство и скажут правду, то есть: «Мы вовсе не пользуемся ни золотом, ни серебром — нам это не дозволено, но ведь вам-то можно: значит, если вы будете вести войну в союзе с нами, вам обеспечена наша доля добычи», — думаешь ли ты, что в ответ кто-нибудь предпочтет выступить против крепких, поджарых собак, а не скорее вместе с ними — против тучных и мягкотелых овец?

— Думаю, что не предпочтет. Ну а если и богатства остальных государств сосредоточатся в одном из них, смотри, не будет ли это опасно для государства, не имеющего богатства?

— Счастлив ты, если считаешь, что заслуживает названия государства какое-нибудь иное, кроме того, которое основываем мы.

— Но почему же?

— У всех остальных название должно быть длиннее, потому что каждое из них представляет собою множество государств, а вовсе не «город», как выражаются игроки. Как бы там ни было, в них заключены два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств, так что ты промахнешься, подходя к ним как к чему-то единому. Если же ты подойдешь к ним как к многим и передашь денежные средства и власть одних граждан другим или самих их переведешь из одной группы в другую, ты всегда приобретешь себе союзников, а противников у тебя будет немного. И пока государство управляется разумно, как недавно и было нами постановлено, его мощь будет чрезвычайно велика; я говорю не о показной, а о подлинной мощи, если даже государство защищает всего лишь тысяча воинов. Ни среди эллинов, ни среди варваров нелегко найти хотя бы одно государство, великое в этом смысле, между тем как мнимо великих множество и они во много раз больше нашего государства. Или ты считаешь иначе?

— Нет, клянусь Зевсом.

Размер идеального государства

— Стало быть, как раз это и служило бы нашим правителям пределом для необходимой величины устраиваемого ими государства; и соответственно его размерам они и определят ему количество земли, не посягая на большее.

— О каком пределе ты говоришь?

— По-моему, вот о каком: государство можно увеличивать лишь до тех пор, пока оно не перестает быть единым, но не более этого.

— Прекрасно.

— Стало быть, мы дадим нашим стражам еще и такое задание: всячески следить за тем, чтобы наше государство было не слишком малым, но и не мнимо большим — оно должно быть достаточным и единым.

— Легкую же мы им задали задачу!

— А еще легче будет им то, о чем мы уже упоминали, говоря, что потомство стражей, если оно неудачно уродилось, надо переводить в другие сословия, а значительных людей остальных сословий — в число стражей. Этим мы хотели показать, что и каждого из остальных граждан надо ставить на то одно дело, к которому у него есть способности, чтобы, занимаясь лишь тем делом, которое ему присуще, каждый представлял бы собою единство, а не множество: так и все государство в целом станет единым, а не множественным.

— Эта задача проще той.

— Кто-нибудь, возможно, найдет, дорогой мой Адамант, что все наши

требования слишком многочисленны и высоки для стражей. Между тем всё это пустяки, если они будут стоять, как говорится, на страже одного лишь великого дела, или, скорее, не великого, а достаточного.

— А что это за дело?

Роль правильного воспитания, обучения и законов в идеальном государстве

— Обучение и воспитание. Если путем хорошего обучения стражи станут умеренными людьми, они и сами без труда разберутся в этом, а также и во всем том, что мы сейчас опускаем, например: подыскание себе жены и брак, а также деторождение. Ведь все это надо согласовать с пословицей: «У друзей все общее».

— Это было бы вполне правильно.

— Да и в самом деле, стоит только дать первый толчок государственному устройству, и оно двинется вперед само, набирая силы, словно колесо. Ведь правильное воспитание и обучение пробуждают в человеке хорошие природные задатки, а у кого они уже были, благодаря такому воспитанию они становятся еще лучше — и вообще, и в смысле передачи их своему потомству, что наблюдается у всех живых существ.

— Это естественно.

— Короче, тем, кто блюдет государство, надо прилагать все усилия к тому, чтобы от них не укрылась его порча, и прежде всего им надо оберегать государство от нарушающих порядок новшеств в области гимнастического и мусического искусств. Когда ссылаются на то, что

песнопение люди особенно ценят
Самое новое, то, что певцы недавно сложили,

надо в особенности опасаться, что могут подумать, будто поэт говорит не о новом содержании песен, а о новом стиле напева, и именно вот это одобрить. Между тем такие вещи не следует одобрять и нельзя таким образом понимать этот стих. Надо остерегаться вводить новый вид мусического искусства — здесь рискуют всем: ведь нигде не бывает перемены приемов мусического искусства без изменений в самых важных государственных установлениях — так утверждает Дамон, и я ему верю.

— И меня присоедини к числу тех, кто ему верит, — сказал Адимант.

— Видно, именно где-то здесь надо будет нашим стражам установить свой сторожевой пост — в области мусического искусства.

— Действительно, сюда легко и незаметно вкрадывается нарушение законов.

— Да, под прикрытием безвредной забавы.

— На самом же деле нарушение законов причиняет именно тот вред, что, мало-помалу внедряясь, потихоньку проникает в нравы и навыки, а оттуда, уже в более крупных размерах, распространяется на деловые взаимоотношения граждан и посягает даже на сами законы и государственное устройство, притом заметь себе, Сократ, с величайшей распущенностью, в конце концов переворачивая всё вверх дном как в частной, так и в общественной жизни.

— Допускаю, что дело обстоит именно так.

— По-моему, да.

— Следовательно, как мы и говорили вначале, даже игры наших детей должны как можно больше соответствовать законам, потому что, если они становятся беспорядочными и дети не соблюдают правил, невозможно вырастить из них серьезных законопослушных граждан.

— Разумеется.

— Если же дети с самого начала будут играть как следует, то благодаря мусическому искусству они привыкнут к законности, и в полную противоположность другим детям эти навыки будут, постоянно возрастая, сказываться во всем, даже в исправлении государственного строя, если что в нем было не так.

— Это верно.

— И во всем, что считается мелочами, они найдут нормы поведения; между тем это умение совершенно утрачено теми, о ком мы упоминали сначала.

— Какие же это нормы?

— Следующие: младшим полагается молчать при старших, уступать им место, вставать в их присутствии, почитать родителей; затем идет все, что касается наружности: стрижка, одежда, обувь и так далее, Или ты не согласен?

— Согласен.

— Но я думаю, было бы ни к чему определять все это законом: это нигде не принято, да такие постановления все равно не удержатся, будь они даже изложены письменно.

— Почему?

— В каком направлении кто был воспитан, Адимант, таким и станет, пожалуй, весь его будущий путь. Или, по-твоему, подобное не вызывается обычно подобным?

— Как же иначе?

— И я думаю, мы сказали бы, что от воспитания в конце концов зависит вполне определенный и выраженный результат: либо благо, либо его противоположность.

— Конечно.

— По этой причине я лично и не пытался бы пока что предписывать законы в этой области.

— Естественно.

— Но скажи, ради богов, отважимся ли мы устанавливать какие-либо законы, касающиеся рынка, то есть насчет тех сделок, которые там заключаются, а если угодно, то и насчет отношений между ремесленниками, перебранок, драк, предъявления исков, назначения судей? А тут еще понадобится взыскивать и определять налоги то на рынке, то в гавани — словом, вообще касаться рыночных, городских, портовых и тому подобных дел.

— Не стоит нам давать предписания тем, кто получил безупречное воспитание: в большинстве случаев они сами без труда поймут, какие здесь требуются законы.

— Да, мой друг, это так, если бог им даст сохранить в целости те законы, которые мы разбирали раньше.

— А если нет, вся их жизнь пройдет в том, что они вечно будут устанавливать множество разных законов и вносить в них поправки в расчете, что таким образом достигнут совершенства.

— По твоим словам, их жизнь будет вроде как у тех больных, которые из-за распущенности не желают бросить свой дурной образ жизни.

— Вот именно.

— Забавное же у них будет времяпрепровождение: лечась, они добиваются только того, что делают свои недуги разнообразнее и сильнее, но все время надеются выздороветь, когда кто присоветует им новое лекарство.

— Действительно, состояние подобных больных именно такое.

— Далее. Разве не забавно у них еще вот что: своим злейшим врагом считают они того, кто говорит им правду, а именно, что, пока они не перестанут пьянствовать, наедаться, предаваться любовным утехам и праздности,

им нисколько не помогут ни лекарства, ни прижигания, ни разрезы, а также заговоры, амулеты и тому подобное.

— Но это не слишком забавно: что уж забавного в том, когда верные указания вызывают гнев?

— Ты, как видно, не склонен воздавать хвалу таким людям.

— Нет, клянусь Зевсом.

— Следовательно, ты не воздашь хвалы и государству, которое все целиком, как мы недавно говорили, занимается чем-то подобным. Или тебе не кажется, что то же самое происходит в плохо управляемых государствах, где гражданам запрещается изменять государственное устройство в целом и такие попытки караются смертной казнью? А кто старается быть приятным и угождает гражданам, находящимся под таким управлением, лебезит перед ними, предупреждает их желания и горазд их исполнять, тот, выходит, будет хорошим человеком, мудрым в важнейших делах, и граждане будут оказывать ему почести.

— По-моему, такое государство поступает подобно больным, [о которых ты говорил], а этого я никак не могу одобрить.

— И тебя не восхищает смелость и ловкость тех, кто с полной готовностью усердно служит таким государствам?

— Восхищает, но я делаю исключение для тех, кто обманывается на счет таких государств и воображает себя подлинным государственным деятелем, оттого что его восхваляет толпа.

— Как ты говоришь? Ты не согласен с ними? Или, по-твоему, когда человек не умеет измерять, а множество других людей, тоже не умеющих этого делать, уверяют его, что он ростом в четыре локтя, он все же в состоянии не думать, что он таков?

— Это невозможно.

— Так не сердись на них. И верно, такие законодатели всего забавнее: они, как мы только что говорили, все время вносят поправки в свои законы, думая положить предел злоупотреблениям в делах, но, как я сейчас заметил, не отдают себе отчета, что на самом-то деле уподобляются людям, рассекающим гидру.

— Это верно, ничего другого они и не делают.

— Так вот, я считал бы, что в государстве, плохо ли, хорошо ли устроенном, подлинному законодателю нечего хлопотать о таком виде законов, потому что в первом случае они бесполезны и совершенно ни к чему, а во втором кое-что из них установит всякий, кто бы он ни был, в остальном же они сами собой вытекают из уже ранее имевшихся навыков.

— Что же еще, — спросил Адимант, — остается у нас по части законодательства?

Тогда я сказал:

— У нас-то ничего, а вот у Аполлона, что в Дельфах, — величайшие, прекраснейшие и первейшие законоположения.

— Какие же это?

— О постройке святилищ, жертвоприношениях и всем прочем, что касается почитания богов, гениев и героев; также и о погребениях мертвых, и о том, что надо выполнять, чтобы милостиво расположить к себе тех, кто находится там, в Аиде. Подобные вещи самим нам неизвестны, но, основывая государство, мы и другому никому не поверим, если у нас есть ум, и не прибегнем ни к какому иному наставнику, кроме отечественного: ведь в подобных вещах именно этот бог — отечественный наставник всех людей; он наставляет, восседая в самом средоточии Земли, там, где находится ее пуп.

— Прекрасно сказано! Так и поступим.

— Далее, сын Аристона, допустим, что государство у тебя уже основа-

но. После этого, взяв какой-нибудь достаточно яркий светильник, посмотри сам — да пригласи и своего брата, а также Полемарха и всех остальных, — не удастся ли нам разглядеть, где там кроется справедливость, а где несправедливость, в чем между ними различие и которой из них надо обладать человеку, чтобы быть счастливым, все равно, утаится ли он от всех богов и людей или нет.

— Вздор, — сказал Главкон, — ты ведь сам обещал произвести такое исследование, считая, что с твоей стороны было бы неблагочестиво не прийти на помощь справедливости по мере твоих сил, любым способом.

— Ты верно напомнил, — сказал я, — так и надо поступить, но и вы должны мне помочь.

— Пожалуйста, мы готовы.

— Я надеюсь найти ответ вот как: думаю, что это государство, раз оно правильно устроено, будет у нас вполне совершенным.

— Непременно.

Четыре добродетели идеального государства

— Ясно, что оно мудро, мужественно, рассудительно и справедливо.

— Ясно.

— Значит, при наличии того, что мы в нем обнаружим, ненайденным будет лишь то, что останется?

— Что ты имеешь в виду?

— Это так же, как бывает относительно любых четырех вещей, если мы разыскиваем среди них какую-нибудь одну: достаточно либо заранее знать, что она такое, либо же знать предварительно остальные три вещи; тем самым мы найдем ту, которую ищем, — ведь ясно, что она не что иное, как остаток.

— Ты правильно говоришь.

— Значит, и в нашем вопросе надо тоже так вести поиски, раз наше государство отличается четырьмя свойствами.

— Очевидно.

— И прежде всего, по-моему, вполне очевидна его мудрость, хотя дело с ней представляется несколько странным.

— Почему?

— То государство, которое мы разбирали, кажется мне действительно мудрым — ведь в нем осуществляются здравые решения, не так ли?

— Да.

— Между тем эти-то здравые решения и суть какое-то знание; невежество здесь не поможет, надо уметь хорошо рассуждать.

— Очевидно.

— А в государстве можно встретить много разнообразных знаний.

— Конечно.

— Так неужели же благодаря знанию плотничьего искусства государство следует назвать мудрым и принимающим здравые решения?

— Вовсе не из-за этого, иначе его следовало бы назвать плотницким.

— Значит, хотя государству и желательно, чтобы деревянные изделия были как можно лучше, однако не за умелое их изготовление можно назвать государство мудрым.

— Конечно, нет.

— Что же? За медные и другие такие же изделия?

— Все это тут ни при чем.

— И не за выращивание плодов земли, иначе государство можно было бы назвать земледельческим.

— Мне кажется так.

— Что же? Есть ли в только что основанном нами государстве у кого-либо из граждан какое-нибудь такое знание, что с его помощью можно решать не мелкие, а общегосударственные вопросы, наилучшим образом руководя внутренними и внешними отношениями?

— Да, есть.

— Какое же и у кого?

— Это искусство быть всегда на страже: им обладают те правители, которых мы недавно назвали совершенными стражами.

— Раз есть такое знание, то что ты скажешь о нашем государстве?

— В нем осуществляются здравые решения, и оно отличается подлинной мудростью.

— А как ты считаешь, кого больше в нашем государстве — кузнецов или этих подлинных стражей?

— Кузнецов гораздо больше.

— Да и сравнительно со всеми остальными, у кого есть какое-нибудь знание и кто по нему так и прозывается, стражей будет всего меньше.

— Да, намного меньше.

— Значит, государство, основанное согласно природе, всецело было бы мудрым благодаря совсем небольшой части населения, которая стоит во главе и управляет, и ее знанию. И по-видимому, от природы в очень малом числе встречаются люди, подходящие, чтобы обладать этим знанием, которое одно лишь из всех остальных видов знания заслуживает имя мудрости.

— Ты совершенно прав.

— Вот мы и нашли, уж и не знаю каким это образом одно из четырех свойств нашего государства — и как таковое, и место его в государстве.

— Мне по крайней мере кажется, что мы его достаточно разъяснили.

— Что же касается мужества — каково оно само и где ему место в государстве (отчего и называют государство мужественным) — это не так уж трудно заметить.

— А именно?

— Называя государство робким или мужественным, кто же обратит внимание на что-нибудь иное, кроме той части его граждан, которые воюют и сражаются за него?

— Ни один человек не станет смотреть ни на что иное.

— Ведь, думается мне, по остальным его гражданам, будь они трусливы или мужественны, нельзя заключать, что государство такое, а не иное.

— Нельзя.

— Мужественным государство бывает лишь благодаря какой-то одной своей части — благодаря тому, что в этой своей части оно обладает силой, постоянно сохраняющей то мнение об опасностях — а именно, что они заключаются в том-то и том-то, — которое внушил ей законодатель путем воспитания. Разве не это называешь ты мужеством?

— Я не совсем понял, о чем ты говоришь. Повтори, пожалуйста.

— Мужество я считаю некой сохранностью.

— Какой такой сохранностью?

— Той, что сохраняет определенное мнение об опасности, — что́ она такое и какова она. Образуется это мнение под воспитывающим воздействием закона. Я сказал, что оно сохраняется, то есть человек сохраняет его и в страданиях, и в удовольствиях, и в страстях, и во время страха и никогда от него не отказывается. А с чем это схоже, я мог бы, если ты хочешь, объяснить тебе с помощью уподобления.

— Конечно, хочу.

— Как ты знаешь, красильщики, желая окрасить шерсть в пурпурный

цвет, сперва выбирают из большого числа оттенков шерсти одну только белую краску, затем старательно, разными приемами подготавливают ее к тому, чтобы она получше приняла е пурпурный цвет, и наконец красят. Выкрашенная таким образом шерсть уже не линяет, и стирка, будь то со щелочью или без, не влияет на цвет. В противном случае, ты сам знаешь, чтó бывает, если красят — все равно, в этот ли цвет или в другой — без предварительной подготовки.

— Знаю, как непрочна тогда окраска и как смешно она выглядит.

— Так вот учти, что нечто подобное делаем и мы по мере сил, когда выбираем воинов и воспитываем их при помощи мусического искусства и гимнастики. Мы не преследуем ничего другого, кроме того, чтобы они по возможности лучше и убежденнее восприняли законы — словно окраску: их мнение об опасностях и обо всем остальном станет прочным благодаря их природным задаткам и полученному ими соответствующему воспитанию, и эту окраску нельзя будет смыть никакими сильными щелочами — ни удовольствием, которое действует сильнее халестрийского поташа и золы, ни скорбью, ни страхом, ни страстью, вообще ничем из подобных едких средств. Вот подобного рода силу и постоянное сохранение правильного и законного мнения о том, чтó опасно, а чтó нет, я называю и считаю мужеством, если ты не возражаешь.

— Я нисколько не возражаю, потому что, мне кажется, то мнение об этом предмете, которое, хотя оно и правильно, возникло помимо воспитания, как это замечается у животных и у рабов, ты не считаешь законным и называешь как-то иначе, только не мужеством.

— Сущая правда.

— Стало быть, я согласен с твоим пониманием мужества.

— Для верного понимания согласись еще и с тем, что здесь говорится о мужестве как о гражданском свойстве. Как-нибудь в другой раз мы, если хочешь, разберем все это получше, ведь сейчас наши поиски касаются не мужества, а справедливости. О мужестве, по-моему, пока что достаточно.

— Прекрасно, — сказал Главкон.

— Остается рассмотреть еще два свойства нашего государства: рассудительность и то, ради чего и предпринято все наше исследование, — справедливость.

— Да, конечно.

— Как бы это нам раньше найти, что такое справедливость, и уж больше не возиться с рассудительностью.

— Я лично не знаю, но мне не хотелось бы выяснять, что такое справедливость, прежде чем мы рассмотрим рассудительность. Если хочешь сделать мне приятное, рассмотри сперва ее.

— Я-то хочу и даже должен, если не ошибаюсь.

— Так приступай.

— Да, обязательно. Рассудительность, с нашей точки зрения, более, чем те, предшествовавшие, свойства, походит на некое созвучие и гармонию.

— Как это?

— Нечто вроде порядка — вот что такое рассудительность; это власть над определенными удовольствиями и вожделениями — так ведь утверждают, приводя выражение «преодолеть самого себя», уж не знаю каким это образом. И про многое другое в этом же роде говорят, что это — следы рассудительности. Не так ли?

— Именно так.

— Разве это не смешно: «преодолеть самого себя»? Выходит, что человек преодолевает того, кто совершенно очевидно сам себе уступает, так что

тот, кто уступает, и будет тем, кто преодолевает: ведь при всем этом речь идет об одном и том же человеке.

— Конечно.

— Но мне кажется, этим выражением желают сказать, что в самом человеке, в его душе есть некая лучшая часть и некая худшая, и, когда то, что по своей природе лучше, обуздывает худшее, тогда говорят, что оно «преодолевает самое себя»: значит, это похвала; когда же из-за дурного воспитания или общества верх берет худшее (ведь его такая уйма, а лучшего гораздо меньше), тогда, в порицание и с упреком, называют это «уступкой самому себе», а человека, испытывающего такое состояние, — невоздержным.

— Обычно так и говорят.

— Посмотри теперь на наше новое государство и ты найдешь в нем одно из этих двух состояний: ты скажешь, что такое государство справедливо можно объявить преодолевшим самого себя, поскольку нужно называть рассудительным и преодолевшим самого себя все то, в чем лучшее правит худшим.

— Я смотрю и вижу, что ты прав.

— Множество самых разнообразных вожделений, удовольствий и страданий легче всего наблюдать у женщин и у домашней челяди, а среди тех, кого называют свободными людьми, — у ничтожных представителей большинства.

— Конечно.

— А простые, умеренные [переживания], продуманно направленные с помощью разума и правильного мнения, ты встретишь у очень немногих, лучших по природе и по воспитанию.

— Это верно.

— Так не замечаешь ли ты этого и в нашем государстве: жалкие вожделения большинства подчиняются там разумным желаниям меньшинства, то есть людей порядочных?

— Да, замечаю.

— Значит, если уж признавать какое-нибудь государство преодолевшим и удовольствия, и вожделения, и самое себя, так это будет наше государство.

— Совершенно верно.

— А разве нельзя, согласно всему этому, признать его и рассудительным?

— Вполне можно!

— И опять-таки, если уж в каком-нибудь государстве и у правителей, и у подвластных существует согласное мнение о том, кому следует править, то оно есть и в нашем государстве. Или ты не согласен?

— Вполне и бесспорно согласен.

— Раз дело обстоит так, то кому из них присуща, скажешь ты, рассудительность — правителям или подвластным?

— Вроде бы тем и другим.

— Ну, вот видишь, мы, значит, верно предсказывали так давно, что рассудительность подобна некой гармонии.

— И что же?

— Это не так, как с мужеством или мудростью: те, присутствуя в какой-либо одной части государства, делают все государство соответственно либо мужественным, либо мудрым; рассудительность же не так проявляется в государстве: она настраивает на свой лад решительно всё целиком; пользуясь всеми своими струнами, она заставляет и те, что слабо натянуты, и те что сильно, и средние звучать согласно между собою, если угодно, с помощью разума, а то и силой или, наконец, числом и богатством и всем тому подобным, так что мы с полным правом могли бы сказать, что эта вот согласованность и есть рассудительность, иначе говоря, естественное со-

звучие худшего и лучшего в вопросе о том, чему надлежит править и в государстве, и в каждом отдельном человеке.

— Я вполне того же мнения.

— Хорошо. Мы обозрели эти три свойства нашего государства. А оставшийся неразобранным вид, тот, благодаря которому государство становится причастным добродетели, что он собой представляет? Впрочем, ясно, что это — справедливость.

— Ясно.

— Теперь, Главкон, нам нужно, словно охотникам, выстроиться вокруг этой чащи и внимательно следить, чтобы от нас не удрала справедливость, а то она ускользнет, и опять все будет неясно. Ведь она явно прячется где-то здесь: ты гляди и старайся ее заметить, а если увидишь первым, укажи и мне.

— Если б я только мог! Скорей уж следовать за тобой, рассматривая, что мне укажут, — вот на что я тебе гораздо больше гожусь.

— Так следуй, помолившись вместе со мною.

— Я так и сделаю, а ты веди меня.

— А ведь верно, здесь непроходимая чаща, кругом темно и трудно хоть что-то разведать. Но все равно — надо идти вперед.

— Да, идем!

Вдруг, заприметив что-то, я воскликнул: «Эй, Главкон, какая радость! Пожалуй, мы напали на ее след, мне кажется, она недалеко от нас убежала!»

— Благие вести! — сказал Главкон.

— Однако и ротозеи же мы!

— Как так?

— Милый мой, она чуть ли не с самого начала вертится у нас под ногами, а мы на нее и не смотрим — просто смех! Это вроде того как иной раз ищешь то что у тебя в руках: вот и мы смотрели не сюда, а куда-то вдаль, где она будто бы от нас укрылась.

— Как это ты говоришь?

— А вот как: по-моему, в нашей беседе мы сами себя не поняли, то есть не сообразили, что уже тогда мы каким-то образом говорили именно о справедливости.

— Слишком длинное предисловие, когда не терпится узнать!

— Так слушай и суди сам. Мы еще вначале, когда основывали государство, установили, что делать это надо непременно во имя целого. Так вот это целое и есть справедливость или какая-то ее разновидность. Мы установили, что каждый отдельный человек должен заниматься чем-нибудь одним из того, что нужно в государстве, и притом как раз тем, к чему он по своим природным задаткам больше всего способен.

— Да, мы говорили так.

— Но заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие — это и есть справедливость, об этом мы слышали от многих других, да и сами часто так говорили.

— Да, говорили.

— Так вот, мой друг, заниматься каждому своим делом — это, пожалуй, и будет справедливостью. Знаешь, почему я так заключаю?

— Нет, объясни, пожалуйста.

— По-моему, кроме тех свойств нашего государства, которые мы рассмотрели, — его рассудительности, мужества и разумности — в нем остается еще то, что дает возможность присутствия их там и сохранения. И мы утверждали, что остаток, после того как мы нашли эти три свойства, и будет справедливостью.

— Непременно.

— Однако если бы требовалось решить, присутствие какого из этих

свойств всего более делает наше государство совершенным, это было бы трудной задачей: будет ли это единство мнений у правителей и подвластных, или присутствие у воинов и сохранение ими соответствующего законам мнения о том, что опасно, а что нет, или, наконец, присущая правителям разумность и бдительность? Или же всего более способствует совершенству нашего государства то, что присуще там и ребенку, и женщине, и рабу, и свободному, и ремесленнику, и правителю, и подвластному, а именно: каждый делает свое, не разбрасываясь и не вмешиваясь в посторонние дела?

— Это, конечно, трудно решить.

— Как видно, в вопросе совершенства государства способность каждого гражданина делать свое дело соперничает с мудростью, рассудительностью и мужеством.

— И даже очень.

— Так не полагаешь ли ты, что и справедливость борется с ними за государственное совершенство?

— Несомненно.

— Рассмотри еще вот что — не знаю, согласишься ли ты с этим: разве не правителям государства поручишь ты судебные дела?

— Как же иначе?

— А при судебном разбирательстве разве усилия их будут направлены больше на что-нибудь иное, а не на то, чтобы никто не захватывал чужого и не лишался своего?

— Нет, именно на это.

— Потому что это справедливо?

— Да.

— Значит, и на этом примере можно убедиться, что справедливость состоит в том, чтобы каждый имел свое и исполнял тоже свое.

— Да, это так.

— Ну, а согласишься ли ты со мной вот в чем: если плотник попробует выполнять работу сапожника, а сапожник — плотника, поменявшись с ним и инструментом, и званием, или если один и тот же человек попытается выполнять обе работы и мастера поменяются местами, считаешь ли ты, что государство потерпит большой ущерб?

— Не очень большой.

— Но право, когда ремесленник или кто-либо другой, делец по своим природным задаткам, возвысится благодаря своему богатству, многочисленным связям силе и тому подобному и попытается перейти в сословие воинов, или когда кто-нибудь из воинов постарается проникнуть в число членов совета или в стражи, будучи этого недостоин, причем и те и другие поменяются и своими орудиями, и своим званием, или когда один и тот же человек попытается все это делать одновременно, тогда, думаю, и ты согласишься, что такая замена и вмешательство не в свое дело — гибель для государства.

— Полнейшая гибель.

— Значит, вмешательство этих трех сословий в чужие дела и переход из одного сословия в другое — величайший вред для государства и с полным правом может считаться высшим преступлением.

— Совершенно верно.

— А высшее преступление против своего же государства не назовешь ли ты несправедливостью?

— Конечно.

— Значит, вот это и есть несправедливость. И давай скажем еще раз: в противоположность ей справедливостью будет — и сделает справедливым государство — преданность своему делу у всех сословий — дельцов, по-

мощников и стражей, причем каждое из них будет выполнять то, что ему свойственно.

— Дело обстоит, как мне кажется, именно таким образом.

— Пока мы не станем утверждать этого слишком решительно, но если идея эта подойдет и к каждому отдельному человеку и подтвердится, что и там осуществляется справедливость, тогда уж мы согласимся, потому что о чем еще и говорить? Если же нет, тогда нам придется исследовать по-другому. А теперь давай завершим наше рассмотрение так, как мы намечали: раз мы сперва взялись наблюдать что-то крупное, в чем осуществляется справедливость, нам уже легче заметить ее в отдельном человеке. Крупным считали мы государство, и его мы устроили как могли лучше, зная наверное, что в совершенном государстве должна быть осуществлена справедливость.

То, что мы там обнаружили, давай перенесем на отдельного человека. Если совпадет — очень хорошо; если же в отдельном человеке обнаружится что-то иное, мы проверим это, снова обратившись к государству. Возможно, что этим сближением, словно трением двух кусков дерева друг о друга, мы заставим ярко вспыхнуть справедливость, а раз она станет явной, мы прочно утвердим ее в нас самих.

— Ты указываешь верный путь, так и надо поступить.

— Если кто называет одним и тем же большее и меньшее, то неужели они не схожи в том, из-за чего их так называют? Или они схожи между собой?

— Схожи.

— Значит, и справедливый человек нисколько не будет отличаться от справедливого государства по самой идее своей справедливости, но, напротив, будет с ним схож.

— Да, схож.

— Между тем государство мы признали справедливым, когда имеющиеся в нем три различных по своей природе сословия делают каждое свое дело. А рассудительным, мужественным и мудрым мы признали государство вследствие соответствующего состояния и свойств представителей этих же самых сословий.

— Верно.

— Значит, мой друг, мы точно так же будем расценивать и отдельного человека: в его душе имеются те же виды, что и в государстве, и вследствие такого же их состояния будет правильным применить к ним те же обозначения.

— Это совершенно неизбежно.

— Нечего сказать, простой предмет исследования подвернулся нам опять, дорогой мой! Дело идет о душе: имеются ли в ней эти три вида или нет?

— По-моему, это не так просто; ведь, пожалуй, правильно говорится: «прекрасное — трудно».

— По-видимому. И будь уверен, Главкон, что, по моему мнению, теми приемами, которыми мы пользовались сейчас в своих рассуждениях, нам никогда не охватить этого предмета с достаточной точностью — к нему ведет путь гораздо более долгий и длинный; впрочем, пожалуй, он достоин того, о чем мы говорили и что мы рассматривали ранее.

— Так разве этого не довольно? Для меня сейчас и это было бы хорошо.

— А для меня и более того.

— Так не унывай и приступи к рассмотрению.

— Разве нам, — сказал я, — не приходится неизбежно признать, что в каждом из нас присутствуют как раз те же виды нравственных свойств, что и в государстве? Иначе откуда бы им там взяться? Было бы смешно думать, что такое свойство, как ярость духа, развилось в некоторых государствах не оттого, что таковы там отдельные лица — носители этой причи-

ны: так обстоит дело с обитателями Фракии, Скифии и почти всех северных земель, а любознательностью отличаются в особенности наши края, корыстолюбие же замечается всего более у финикиян и у египтян.

— И даже очень.

— И что с этим дело обстоит именно так, узнать нисколько не трудно.

— Да, нисколько.

— Трудно же узнать вот что: вызываются ли наши действия одним и тем же свойством или, поскольку этих свойств три, каждое из них вызывает особое действие? Познаем мы посредством одного из имеющихся в нас свойств, а гнев обусловлен другим, третье же свойство заставляет нас стремиться к удовольствию от еды, деторождения и всего того, что этому родственно. Или когда у нас появляются такие побуждения, в каждом из этих случаев наши действия вызываются всей нашей душой в целом? Вот что трудно определить так, как того заслуживает этот предмет.

— По-моему, тоже.

— Попытаемся следующим образом определить, тождественны ли эти свойства или же между ними есть различие...

— Как же мы станем определять?

— Очевидно, тождественное не стремится одновременно совершать или испытывать то, что противоположно его тождественности и направлено против нее. Поэтому, если мы заметим, что здесь это наблюдается, мы будем знать, что перед нами не одно и то же, а многое.

— Пусть так.

— Смотри же, к чему я веду.

— Говори.

— Может ли одно и то же в одном и том же отношении одновременно стоять и двигаться?

— Никоим образом.

— Давай условимся поточнее, чтобы впредь не было недоразумений. Если о том, кто стоит, но двигает руками и головой, скажут, что вот человек и стоят и вместе с тем движется, мы, я думаю, не согласились бы, что следует так говорить, — тут надо бы сказать, что одно у него неподвижно, а другое движется. Не так ли?

— Так.

— Но тот, кто так говорит, привел бы шутливый и еще более остроумный пример: волчок весь целиком стоит и одновременно движется — он вращается, но острие его упирается в одно место. Можно привести и другие примеры предметов, совершающих круговращение, не меняя места. Но мы отбросим все это, потому что в этих случаях предметы пребывают на месте и движутся не в одном и том же отношении. Мы сказали бы, что у них имеется прямизна и округлость: в прямом направлении они стоят, ни в какую сторону не отклоняясь, а по кругу они вращаются. Когда же при сохранении периферийного движения прямое направление смещается вправо или влево, вперед или назад, тогда уж никак нельзя говорить, что эти предметы стоят.

— Это верно.

— Следовательно, ни один из приводимых примеров не смутит нас и не переубедит, будто что-нибудь, оставаясь самим собой, станет вдруг испытывать или совершать нечто противоположное своей тождественности или направленное против нее.

— Меня-то в этом не убедят.

— Но все же, чтобы нам не пришлось разбирать всевозможные недоумения подобного рода и длинно доказывать их неправомерность, давай допустим, что все это так, и двинемся дальше, условившись, что если ко-

гда-либо дело обернется иначе, то отпадут и все следствия, выведенные нами из этого положения.

— Да, так надо сделать.

— Далее: кивать в знак согласия и отрицательно качать головой; стремиться получить что-нибудь и отклонять то же самое; привлекать к себе и отталкивать — всё подобное этому разве ты не примешь за противоположные друг другу действия или состояния?

— Конечно, они противоположны.

— И еще дальше: испытывать жажду и голод и вообще вожделения, а также желать, хотеть — все это разве ты не отнесешь к тем видам, о которых у нас только что была речь? Разве ты не скажешь, например, что душа вожделеющего человека стремится к предмету своего вожделения или что она привлекает к себе то, чем хочет обладать? Или другой пример: не скажешь ли ты, что, поскольку ей хочется получить что-нибудь, она кивает в знак одобрения сама себе, словно ее об этом спрашивают, и стремится осуществить свое желание?

— Да, я скажу именно так.

— Что же дальше? «Не хотеть», «не желать», «не вожделеть» — разве мы не отнесем все это к тому же [виду], что и «отталкивать», «не принимать душой», то есть ко всему противоположному?

— Конечно.

— Раз это так, то не скажем ли мы, что существует некий вид вожделений и самые упорные из них те, что мы называем жаждой и голодом?

— Да, скажем.

— Первое — это, не правда ли, желание пить, а второе — желание есть?

— Да.

— Поскольку первое — это жажда, то возникает ли в душе человека еще и дополнительное желание, кроме нами указанного? Иначе говоря, будет ли это желанием пить непременно горячее или холодное, много или мало — словом, пить какой-нибудь определенный напиток? Если человеку жарко, не прибавится ли к его жажде желание чего-нибудь холодного, а если ему холодно, то — горячего? Если налицо большой выбор напитков, жажда принимает различные оттенки: начинают желать многого; если же это просто жажда, то — немногого. Но жажда сама по себе никогда не будет вожделением к чему-нибудь другому, кроме естественного желания пить, а голод сам по себе — кроме естественного желания есть.

— Таким образом, — сказал он, — каждое вожделение само по себе направлено лишь на то, что в каждом отдельном случае отвечает его природе. Вожделение же к такому-то и такому-то качеству — это нечто привходящее.

— Однако как бы кто-нибудь, воспользовавшись нашей неосмотрительностью, не смутил нас, указав, что никто не желает просто питья, но обязательно пригодного питья, и не просто пищи, но пригодной пищи. Ведь все вожделеют именно хорошего. Раз жажда есть вожделение, она должна быть желанием пригодного питья или чего бы то ни было другого, на что направлено вожделение. Так же и во всем остальном.

— Пожалуй, это было бы дельным возражением.

— Но оно касается лишь тех вещей, которые берутся в соотношении с чем-нибудь: у них такие-то качества, потому что такие-то качества у того, с чем их соотносят, а сами по себе они соотносятся лишь с самими собой.

— Я не понял.

— Ты не понял, что большее будет таким потому, что оно больше чего-нибудь?

— Конечно.

— Не того ли, что меньше?

— Да.
— А то, что много больше, — того, что много меньше. Не так ли?
— Да.
— И некогда бывшее большим — некогда бывшего меньшим? И будущее бóльшим — будущего меньшим?
— Но как же иначе?
— И многое будет многим лишь по отношению к малому, двойное — к половинному и так далее; опять-таки и более тяжелое — по отношению к более легкому, более быстрое — к более медленному, горячее — к холодному и так же все остальное, подобное этому. Или не так?
— Конечно, так.
— А что сказать о наших знаниях? Не то же ли и там? Знание само по себе соотносится с самим изучаемым предметом, знание какого бы предмета мы ни взяли: оно таково потому, что оно относится к такому-то и такому-то предмету. Я имею в виду вот что: когда научились строить дома, это знание выделилось из остальных, поэтому его назвали строительным делом.
— Так что же?
— Значит, его так прозвали за то, что ни одно из остальных знаний на него не похоже.
— Да.
— Какие качества имеет предмет знания, таким становится и само знание. То же и со всеми прочими знаниями и искусствами.
— Это так.
— Вот и считай, что я тогда как раз это и хотел сказать, если теперь ты понял, что значит качественное соотношение вещей: сами по себе они соотносятся только с самими собой, взятые же в соотношении с другими вещами, они принимают качества этих вещей. Но я не хочу этим сказать, что они имеют сходство с тем, с чем соотносятся, — например, будто знание здоровья и болезней становится от этого здоровым или болезненным, а знание зла и блага — плохим или хорошим. Знание не становится тем же, что его предмет, оно соотносится со свойствами предмета — в данном случае со свойством здоровья или болезненности — и это свойство его определяет: это и заставляет называть такое знание не просто знанием, но искусством врачевания — по его привходящему свойству.
— Я понял, и, по-моему, дело обстоит именно так.
— Ну, а жажду разве не отнесешь ты к таким вещам, которые в том, чтó они есть, соотносятся с чем-то другим? В данном случае — как жажда?
— Да, я взял бы ее в ее отношении к питью.
— То есть к определенному питью относится определенная жажда, сама же по себе она не направлена ни на обильное питье, ни на малое, ни на хорошее, ни на плохое — одним словом, ни на какое качество: жажда сама по себе естественно соотносится только с питьем, как таковым.
— Безусловно.

Три начала человеческой души

— Значит, у человека, испытывающего жажду, поскольку он ее испытывает, душа хочет не чего иного, как пить, — к этому она стремится и порывается.
— Очевидно.
— И если, несмотря на то что она испытывает жажду, ее все-таки что-то удерживает, значит, в ней есть нечто отличное от вожделеющего начала, побуждающего ее, словно зверя, к тому, чтобы пить. Ведь мы утвер-

ждаем, что одна и та же вещь не может одновременно совершать противоположное в одной и той же своей части и в одном и том же отношении.

— Конечно, нет.

— Точно так же о том, кто стреляет из лука, было бы, думаю я, неудачно сказано, что его руки тянут лук одновременно к себе и от себя. Надо сказать: «Одна рука тянет к себе, а другая — от себя».

— Совершенно верно.

— Можем ли мы сказать, что люди, испытывающие жажду, иной раз все же отказываются пить?

— Даже очень многие и весьма часто.

— Что же можно о них сказать? Что в душе их присутствует нечто побуждающее их пить, но есть и то, что пить запрещает, и оно-то и берет верх над побуждающим началом?

— По-моему, так.

— И не правда ли, то, что запрещает это делать, появляется — если уж появляется — вследствие способности рассуждать, а то, что ведет к этому и влечет, — вследствие страданий и болезней?

— По-видимому.

— Мы не без основания признаем двойственными и отличными друг от друга эти начала: одно из них, с помощью которого человек способен рассуждать, мы назовем разумным началом души, а второе, из-за которого человек влюбляется, испытывает голод и жажду и бывает охвачен другими вожделениями, мы назовем началом неразумным и вожделеющим, близким другом всякого рода удовлетворения и наслаждений.

— Признать это было бы не только обоснованно, но и естественно.

— Так пусть у нас будут разграничены эти два присущих душе вида. Что же касается ярости духа, отчего мы и бываем гневливы, то составляет ли это третий вид, или вид этот однороден с одним из тех двух?

— Пожалуй, он однороден со вторым, то есть вожделеющим, видом.

— Мне как-то рассказывали, и я верю этому, что Леонтий, сын Аглайона, возвращаясь из Пирея, по дороге, снаружи под северной стеной, заметил, что там у палача валяются трупы. Ему и посмотреть хотелось, и вместе с тем было противно, и он отворачивался. Но сколько он ни боролся и ни закрывался, вожделение оказалось сильнее — он подбежал к трупам, широко раскрыв глаза и восклицая: «Вот вам, злополучные, насыщайтесь этим прекрасным зрелищем!»

— Я и сам слышал об этом.

— Однако этот рассказ показывает, что гнев иной раз вступает в борьбу с вожделениями и, значит, бывает от них отличен.

— И в самом деле.

— Да и на многих других примерах мы замечаем, как человек, одолеваемый вожделениями вопреки способности рассуждать, бранит сам себя и гневается на этих поселившихся в нем насильников. Гнев такого человека становится союзником его разуму в этой распре, которая идет словно лишь между двумя сторонами. А чтобы гнев был заодно с желаниями, когда разум налагает запрет, такого случая, думаю я, ты никогда не наблюдал, признайся, ни на самом себе, ни на других.

— Не наблюдал, клянусь Зевсом.

— Дальше. Когда человек сознает, что он поступает несправедливо, то, чем он благороднее, тем менее способен негодовать на того, кто, по его мнению, вправе обречь его на голод, стужу и другие подобные муки: это не возбудит в нем гнева — вот о чем я говорю.

— Верно.

— Ну, а когда он считает, что с ним поступают несправедливо, он вски-

пает, раздражается и становится союзником того, что ему представляется справедливым, и ради этого он готов переносить голод, стужу и все подобные этим муки, лишь бы победить; он не откажется от своих благородных стремлений — либо добиться своего, либо умереть, разве что его смирят доводы собственного рассудка, который отзовет его наподобие того, как пастух отзывает свою собаку.

— Твое сравнение очень удачно. Ведь в нашем государстве мы поручили его защитникам служить, как сторожевым собакам, а правителям — как пастухам.

— Ты прекрасно понял, что я хочу сказать, но обрати внимание еще вот на что...

— А именно?

— На то, что о яростном духе у нас сейчас составилось представление, противоположное недавнему. Раньше мы его связывали с вожделеющим началом, а теперь находим, что это вовсе не так, потому что при распре, которая происходит в душе человека, яростное начало поднимает оружие за начало разумное.

— Безусловно.

— Так отличается ли оно от него, или это только некий вид разумного начала, и выходит, что в душе существуют всего два вида [начал]: разумное и вожделеющее? Или как в государстве три рода начал, его составляющих: деловое, защитное, совещательное, так и в душе есть тоже третье начало — яростный дух? По природе своей оно служит защитником разумного начала, если не испорчено дурным воспитанием.

— Непременно должно быть и третье начало.

— Да, если только обнаружится, что оно не совпадает с разумным началом, подобно тому как выяснилось его отличие от начала вожделеющего.

— Это нетрудно обнаружить. На примере малых детей можно видеть, что они, чуть родятся, беспрестанно бывают исполнены гнева, между тем многие из них, на мой взгляд, вовсе непричастны способности рассуждать, а большинство становится причастным ей очень поздно.

— Да, клянусь Зевсом, это ты хорошо сказал. Вдобавок и на животных можно наблюдать, что дело обстоит так, как ты говоришь. Кроме того, об этом свидетельствует и стих Гомера, который мы как-то уже приводили раньше:

В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу...

Здесь Гомер ясно выразил, как из двух разных [начал] одно укоряет другое, то есть начало, разбирающееся в том, что лучше, а что хуже, порицает начало безрассудно-яростное.

— Ты очень правильно говоришь.

— Следовательно, хоть и с трудом, но мы это все же преодолели и пришли к неплохому выводу, что в государстве и в душе каждого отдельного человека имеются одни и те же начала, и число их одинаково.

— Да, это так.

— Значит, непременно должно быть и вот что: как и в чем сказалась мудрость государства, так же точно и в том же самом она проявляется и у частных лиц.

— Конечно.

— И в чем и как проявляет свое мужество частный человек, в том же и точно так же будет мужественным и государство. Оба они одинаково обладают и всем прочим, что имеет отношение к добродетели.

— Да, это необходимо.

— И справедливым — я думаю, Главкон, мы признаем это — отдельный

человек бывает таким же образом, каким осуществляется справедливость в государстве.

— Это тоже совершенно необходимо.

— Но ведь мы не забыли, что государство у нас было признано справедливым в том случае, если каждое из трех его сословий выполняет в нем свое дело.

— Мне кажется, не забыли.

— Значит, нам надо помнить, что и каждый из нас только тогда может быть справедливым и выполнять свое дело, когда каждое из имеющихся в нас [начал] выполняет свое.

— Это надо твердо помнить.

— Итак, способности рассуждать подобает господствовать, потому что мудрость и попечение обо всей душе в целом — это как раз ее дело, начало же яростное должно ей подчиняться и быть ее союзником.

— Конечно.

— И не правда ли, как мы и говорили, сочетание мусического искусства с гимнастическим приведет эти оба начала к созвучию: способность рассуждать оно сделает стремительнее и будет питать ее прекрасными речами и науками, а яростное начало оно несколько ослабит, смягчая его словами и успокаивая гармонией и ритмом.

— Совершенно верно.

— Оба этих начала, воспитанные таким образом, обученные и подлинно понявшие свое назначение, будут управлять началом вожделеющим — а оно составляет большую часть души каждого человека и по своей природе жаждет богатства. За ним надо следить, чтобы оно не умножилось и не усилилось за счет так называемых телесных удовольствий и не перестало бы выполнять свое назначение: иначе оно может попытаться поработить и подчинить себе то, что ему не родственно, и таким образом извратить жизнедеятельность всех начал.

— Безусловно.

— Оба начала превосходно оберегали бы и всю душу в целом, и тело от внешних врагов: одно из них — своими советами, другое — вооруженной защитой; оно будет следовать за господствующим началом и мужественно выполнять его решения.

— Это так.

— И мужественным, думаю я, мы назовем каждого отдельного человека именно в той мере, в какой его яростный дух и в горе, и в удовольствиях соблюдает указания рассудка насчет того, что опасно, а что неопасно.

— Это верно.

— А мудрым — в той малой мере, которая в каждом главенствует и дает эти указания, ибо она-то и обладает знанием того, что пригодно и каждому отдельному началу, и всей совокупности этих трех начал.

— Конечно.

— Рассудительным же мы назовем его разве не по содружеству и созвучию этих самых начал, когда и главенствующее начало, и оба ему подчиненных согласны в своем мнении, что разумное начало должно управлять и что нельзя восставать против него?

— Действительно, рассудительность — и государства, и частного лица — не что иное, как это.

— Но и справедливым будет человек, как мы уже часто указывали, именно вследствие этого и как раз таким образом.

— Всенепременно.

— Что же? Не видится ли нам смутно, что справедливость может оказаться чем-то иным, а не тем, чем мы признали ее в государстве?

— По-моему, нет.

— Если в душе у нас еще есть какое-то сомнение, мы можем полностью его рассеять, приведя примеры из обыденной жизни.

— Какие же?

— Если бы требовалось нам прийти к соглашению относительно нашего государства и подобного ему по своей природе отдельного человека, подобным же образом воспитанного, вот тебе пример: если такому человеку дать на хранение золото или серебро, можно ли думать, что он их украдет? Кто, по-твоему, станет считать, что такой человек может это сделать скорее, чем те, кто не таков, как он сам?

— Никто.

— Он в стороне от святотатств, краж, предательств, касаются ли они частного обихода — его личных друзей или же общественного — государственной жизни.

— Да, он от этого всего в стороне.

— И он, конечно, не вероломен в клятвах и разного рода соглашениях.

— Конечно.

— Прелюбодеяние, пренебрежение к родителям, непочитание богов — все это скорее подходит кому угодно другому, только не ему.

— Да, любому другому.

— А причиной всему этому разве не то, что каждое из имеющихся в нем начал делает свое дело в отношении правления и подчинения?

— Да, причиной это, а не что-либо другое.

— И ты еще хочешь, чтобы справедливость была чем-то другим, а не той силой, которая делает такими, а не иными как людей, так и государства?

— Клянусь Зевсом, я этого не хочу.

— Значит, полностью сбылся наш сон — то, о чем мы только догадывались: едва мы принялись за устройство государства, мы тотчас же благодаря некоему богу вступили, как видно, в область начала и образца справедливости.

— Несомненно.

— Значит, Главкон, неким отображением справедливости (почему оно и полезно) было наше утверждение, что для того, кто по своим природным задаткам годится в сапожники, будет правильным только сапожничать и не заниматься ничем другим, а кто годится в плотники — пусть плотничает. То же самое и в остальных случаях.

— Очевидно, это так.

— Поистине справедливость была у нас чем-то в таком роде, но не в смысле внешних человеческих проявлений, а в смысле подлинно внутреннего воздействия на самого себя и на свои способности. Такой человек не позволит ни одному из имеющихся в его душе начал выполнять чужие задачи или досаждать друг другу взаимным вмешательством: он правильно отводит [каждому из этих начал] действительно то, что им свойственно; он владеет собой, приводит себя в порядок и становится сам себе другом; он прилаживает друг к другу три начала своей души, совсем как три основных тона созвучия — высокий, низкий и средний, да и промежуточные тоны, если они там случатся; все это он связует вместе и так из множественности достигает собственного единства, рассудительности и слаженности. Таков он и в своих действиях, касаются ли они приобретения имущества, ухода за своим телом, государственных дел или же частных соглашений. Во всем этом он считает и называет справедливой и прекрасной ту деятельность, которая способствует сохранению указанного состояния, а мудростью — умение руководить такой деятельностью. Несправедливой деятельностью он считает ту, что нарушает все это, а невежеством — мнения, ею руководящие.

— Ты совершенно прав, Сократ.

Справедливое государство и справедливый человек

— Ну что ж, — сказал я. — Если мы признаём, что определили справедливого человека и справедливое государство, а также проявляющуюся в них справедливость, то нам не покажется, думаю я, будто мы в чем-то слишком уж заблуждаемся.

— Не покажется, клянусь Зевсом.

— Стало быть, мы признаём это?

— Признаём.

— Пусть будет так. После этого, я думаю, надо подвергнуть рассмотрению несправедливость.

— Это ясно.

— Она должна заключаться, не правда ли, в каком-то раздоре указанных трех начал, в беспокойстве, во вмешательстве в чужие дела, в восстании какой-то части души против всей души в целом с целью господствовать в ней неподобающим образом, между тем как по своей природе несправедливость такова, что ей подобает быть в рабстве у господствующего начала. Вот что, я думаю, мы будем утверждать о несправедливости: она смятение и блуждание разных частей души их разнузданность и трусость, и вдобавок еще невежество — словом, всяческое зло.

— Это все одно и то же.

— Стало быть, чтó значит поступать несправедливо и совершать преступления и, напротив, поступать по справедливости — все это, не правда ли, уже совершенно ясно, раз определилось, что такое несправедливость и что такое справедливость?

— А разве это определилось?

— Справедливость и несправедливость ничем не отличаются от здоровых или болезнетворных начал, только те находятся в теле, а эти — в душе.

— Каким образом?

— Здоровое начало вызывает здоровье, а болезнетворное — болезнь.

— Да.

— Не так ли и справедливая деятельность ведет к справедливости, а несправедливая — к несправедливости?

— Непременно.

— Придать здоровья означает создать естественные отношения господства и подчинения между телесными началами, между тем как болезнь означает их господство или подчинение вопреки природе.

— Это так.

— Значит, и внести справедливость в душу означает установить там естественные отношения владычества и подвластности ее начал, а внести несправедливость — значит установить там господство одного начала над другим или подчинение одного другому вопреки природе.

— Совершенно верно.

— Стало быть, добродетель — это, по-видимому, некое здоровье, красота, благоденствие души, а порочность — болезнь, безобразие [позор] и слабость.

— Да, это так.

— Хорошие привычки разве не ведут к обладанию добродетелью, а дурные — к порочности?

— Неизбежно.

— Нам остается, как видно, исследовать, целесообразно ли поступать справедливо, иметь хорошие привычки и быть справедливым, все равно, остается ли это скрытым или нет, и совершать преступления и быть несправедливым, хотя бы это и не грозило карой и исправительным наказанием.

— Но мне кажется, Сократ, что теперь смешно производить такое исследование: если человеку и жизнь не в жизнь, когда повреждается его телесная природа, пусть бы у него при этом было вдоволь различных кушаний, напитков, всевозможного богатства и всяческой власти, то какая же будет ему жизнь, если расстроена и повреждена у него природа именно того, чем мы живем? Если он делает все, что вздумается за исключением того, что может ему помочь избавиться от порочности и несправедливости и обрести справедливость и добродетель? Мы-то ведь хорошо разобрали, в чем состоит как то, так и другое.

— Да, это было бы смешно; однако раз мы дошли до того предела, откуда яснее всего видно, что все это именно так, нам нельзя отступаться.

— Клянусь Зевсом, отступаться — это хуже всего.

— Тогда поди сюда, посмотри, сколько, по-моему, видов имеет порочность: на это стоит взглянуть.

— Я следую за тобою, а ты продолжай.

— В самом деле, отсюда, словно с наблюдательной вышки, на которую мы взошли в ходе нашей беседы, мне представляется, что существует только один вид добродетели, тогда как видов порочности несметное множество; о четырех из них стоит упомянуть.

— О чем ты говоришь?

Соответствие пяти типов душевного склада пяти типам государственного устройства

— Сколько видов государственного устройства, столько же, пожалуй, существует и видов душевного склада.

— Сколько же их?

— Пять видов государственного устройства и пять видов души.

— Скажи, какие?

— Я утверждаю, что одним из таких видов государственного устройства будет только что разобранный нами, но назвать его можно двояко: если среди правителей выделится кто-нибудь один, это можно назвать царской властью, если же правителей несколько, тогда это будет аристократия.

— Верно.

— Так вот это я и обозначаю как отдельный вид. Больше ли будет правителей или всего только один, они не нарушат важнейших законов, пока будут пускать в ход то воспитание и образование, о которых у нас шла речь.

— Естественно, не нарушат.

Книга пятая

Хорошим и правильным я называю именно подобного рода государство и государственное устройство да и отдельного человека тоже, а все остальные [виды], раз такое государство правильно, я считаю плохими: в них ошибочны и государственное правление, и душевный склад частных людей. Видов порочного государственного устройства четыре.

— А именно какие? — спросил Главкон.

Я собрался было говорить о них в том порядке, в каком, по-моему, они переходят один в другой. Между тем Полемарх — он сидел немного поодаль от Адиманта, — протянув руку, схватил его за плащ на плече, пригнул к себе и, наклонившись, стал что-то шептать ему на ухо. Можно было разобрать только: «Оставим его в покое, или как нам быть?»

— Ни в коем случае не оставим, — сказал Адимант уже громко.

Тут я спросил:

— Что это вам так важно не оставлять?

— Тебя, — отвечал Адимант.

Я опять спросил:

— А почему вам это так важно?

Постановка вопроса об общности жен и детей у стражей

— Ты, как нам кажется, — сказал он, — не хочешь себя утруждать и украдкой пропускаешь целый — немалый — раздел нашей беседы, уклоняясь от разбора. Или ты думаешь, мы забыли, как ты сказал мимоходом насчет жен и детей, что у друзей все будет общим?

— А разве, Адимант, это неправильно?

— Да, но правильность этого, как и в других случаях, нуждается в объяснении, каким образом осуществляется подобная общность — ведь это может быть по-разному. Так что непременно укажи, какой именно путь ты имеешь в виду. Мы давно уже ожидаем, что ты упомянешь о деторождении — о том, как будут рождать детей, а родив, воспитывать — и вообще об этой как ты говоришь, общности детей и жен. Правильно ли это происходит или нет — имеет, считаем мы, огромное, даже решающее значение для государственного устройства. А ты уже перешел к рассмотрению какого-то иного государственного строя, не исследовав в достаточной мере этот вопрос. Вот почему, как ты и слышал, мы решили, что тебе не следует идти дальше, пока ты не разберешь этого так же, как все остальное.

— Примите и меня в соучастники этого решения, — сказал Главкон.

— Безусловно, Сократ, считан, что такое решение вынесено нами всеми, — сказал Фрасимах.

— Что же это вы делаете! — воскликнул я. — Вы заставляете меня задержаться и затеваете длиннейшую беседу о государственном устройстве, словно мы приступаем к ней сызнова! А я-то было радовался, что уже покончил с этим рассуждением — с меня было бы довольно, если бы вы удовлетворились ранее сказанным. Вы и не подозреваете, что этим вашим предложением вы подняли целый рой рассуждений — предвидя это, я тогда и уклонился, опасаясь такого множества.

— Что же, — сказал Фрасимах, — по-твоему, все присутствующие пришли сюда играть в монетку, а не ради того, чтобы послушать беседу?

— Но и беседа, — ответил я, — должна быть в меру.

— Мерой для прослушивания такой беседы, Сократ, служит у людей разумных вся жизнь, — сказал Главкон. — Но не в нас тут дело. Ты не сочти за труд разобрать на свой лад то, о чем мы спрашиваем: что это будет за общность детей и жен у наших стражей, как быть с воспитанием младенцев в промежуток времени от их рождения до начала обучения, который считается особенно тягостным? Попробуй указать, каким образом все это должно происходить.

— Нелегко в этом разобраться, мой дорогой. Здесь невероятного еще больше, чем в том, что мы разбирали ранее. Сказать, что это осуществимо — не поверят, а если бы это и осуществилось вполне, то с недоверием отнеслись бы к тому, что это и есть самое лучшее. Вот и не решаешься затрагивать этот предмет, чтобы беседа, дорогой мой друг, не свелась к благим пожеланиям.

— Больше решительности! Ведь твои слушатели не невежды, они доверчивы и доброжелательны.

Тут я сказал:

— Милый, уж не говоришь ли ты это с целью меня подбодрить?

— Признаться, да.

— Так ты достигаешь совсем обратного. Если бы я доверял себе и считал, будто знаю то, о чем говорю, тогда твое утешение было бы прекрасно: кто знает истину, тот в кругу понимающих и дорогих ему людей говорит смело и не колеблясь о самых великих и дорогих ему вещах; но когда у человека, как у меня, сомнения и поиски, а он выступает с рассуждениями, шаткое у него положение и ужасное — не потому, что я боюсь вызвать смех (это было бы просто ребячеством), а потому, что, пошатнув истину, я не только сам свалюсь, но увлеку за собой и своих друзей; у нас же речь идет о том, в чем всего менее должно колебаться.

Я припадаю к Адрастее, Главкон, ради того, что собираюсь сказать! Надеюсь, что стать невольным убийцей все же меньшее преступление, чем сделаться обманщиком в деле прекрасного, благого, справедливого и законного; такой опасности лучше уж подвергаться среди врагов, чем в кругу друзей; так что лучше меня не подбадривай!

Тут Главкон улыбнулся.

— Но, Сократ, если нам придется плохо от этого твоего рассуждения, — сказал он, — мы отпустим тебе вину, как это делается в случае убийства: мы будем считать, что ты чист и вовсе не вовлекаешь нас в обман. Пожалуйста, говори смело.

— Хорошо. Однако и в упомянутом случае чист лишь тот, кому отпущена вина, — так ведь гласит закон. А раз там это так, то, значит, и в моем случае тоже.

— Ну, говори хотя бы на этих условиях.

— Теперь приходится снова вернуться к началу; следовало, верно, тогда же все изложить по порядку. Пожалуй, вот что будет правильно: после того как полностью определена роль мужчин, надо определить и роль женщин, тем более что ты так советуешь.

Дабы надлежащим образом обзавестись детьми и женами и правильно относиться к ним, у людей, рожденных и воспитанных так, как мы это разобрали, нет по-моему, иного пути, кроме того, на который вступили мы с самого начала. В качестве стражей, охраняющих стада, мы в нашей беседе решили поставить мужчин.

— Да.

Роль женщин в идеальном государстве

— Продолжим это, уделив и женщинам сходное рождение и воспитание, и посмотрим, годится ли это нам или нет.

— Как это?

— А вот как: считаем ли мы, что сторожевые собаки-самки должны охранять то же самое, что охраняют собаки-самцы, одинаково с ними охотиться и сообща выполнять все остальное, или же они не способны на это, так как рожают и кормят щенят, и, значит, должны неотлучно стеречь дом, тогда как на долю собак-самцов приходятся все тяготы и попечение о стадах?

— Все это они должны делать сообща. Разве что мы обычно учитываем меньшую силу самок в сравнении с самцами.

— А можно ли требовать, чтобы какие-либо живые существа выполняли одно и то же дело, если не выращивать и не воспитывать их одинаково?

— Невозможно.

— Значит, раз мы будем ставить женщин на то же дело, что и мужчин, надо и обучать их тому же самому.

— Да.

— А ведь мужчинам мы предназначили заниматься мусическим и гимнастическим искусствами.

— Да.

— Значит, и женщинам надо вменить в обязанность заниматься обоими этими искусствами, да еще и военным делом; соответственным должно быть и использование женщин.

— Так вытекает из твоих слов.

— Вероятно, многое из того, о чем мы сейчас говорим, покажется смешным, потому что будет противоречить обычаям, если станет выполняться соответственно сказанному.

— Да, это может показаться очень смешным.

— А что, на твой взгляд, здесь всего смешнее? Очевидно, то, что обнаженные женщины будут упражняться в палестрах вместе с мужчинами, и притом не только молодые, но даже и те, что постарше, — совершенно так же, как это делают в гимнасиях старики: хоть и морщинистые, и непривлекательные на вид, они все же охотно упражняются.

— Клянусь Зевсом, это показалось бы смешным, по крайней мере по нынешним понятиям.

— Раз уж мы принялись говорить, нечего нам бояться остряков, сколько бы и каким бы образом ни вышучивали они такую перемену, — гимнасии для женщин, мусическое искусство и (не в последнюю очередь) умение владеть оружием и верховую езду.

— Ты верно говоришь.

— Но раз уж мы начали говорить, следует выступить против суровости современного обычая, а насмешников попросить воздержаться от их острот и вспомнить, что не так уж далеки от нас те времена, когда у эллинов, как и посейчас у большинства варваров, считалось постыдным и смешным для мужчин показываться голыми и что когда критяне первыми завели у себя гимнасии, а затем уж и лакедемоняне, у тогдашних остряков тоже была возможность посмеяться над этим. Или, по-твоему, это не так?

— По-моему, так.

— Но когда на опыте стало ясно, что удобнее упражняться без одежды, чем прикрывать ею все части тела, тогда это перестало быть смешным для глаз: ведь разумные доводы убеждали, что так гораздо лучше. Это показало, что пустой человек тот, кто считает смешным что-нибудь иное, кроме дурного; и когда он пытается что-либо осмеять, он в чем-то другом усматривает проявление смешного, а не в глупости и пороке; а когда он усердствует в стремлении к прекрасному, он опять-таки ставит себе какую-то иную цель, а не благо.

— Это во всех отношениях верно.

— Итак, здесь надо сперва прийти к соглашению, исполнимо это или нет, и решить спорный вопрос — в шутку ли или серьезно, как кому угодно, — способна ли женская часть человеческого рода принимать участие во всех делах наряду с мужчинами, или же она не может участвовать ни в одном из этих дел; а может быть, к чему-то она способна, а к другому — нет. То же и насчет военного дела — к какому из этих двух видов ее отнести? Не лучше ли всего начать именно так чтобы, как положено, наилучшим образом и закончить?

— Конечно.

— Так хочешь, вместо других мы будем вести спор сами с собой, чтобы доводы противников, подвергшись нашей осаде, не остались без защиты?

— Этому ничто не препятствует.

— Мы от их лица скажем так: «Сократ и Главкон, вам совсем не нужны

возражения посторонних: вы сами в начале основания вашего государства признали, что каждый, кто бы он ни был, должен выполнять только свое дело — согласно собственной природе».

— Да, я думаю, что мы это признали. Как же иначе?

— «А разве женщины по своей природе не вовсе отличны от мужчин?»

— Как же им не отличаться?

— «Значит, им надо назначить и иное дело, соответственно их природе».

— Ну и что же?

— «Так разве это теперь не ошибка с вашей стороны, разве вы не противоречите сами себе, утверждая, что мужчины и женщины должны выполнять одно и то же, хотя их природа резко отлична?» Найдешь ли ты, чудак, что сказать в свою защиту?

— Сразу это сделать не так-то легко. Но я попрошу тебя, да и сейчас прошу, провозгласить все, что можно, в защиту наших доводов.

— Вот это и все остальное, подобное этому, как раз и есть, Главкон, то, что я давно уже предвидел, почему я и боялся и медлил касаться закона о том, как обзаводиться женами и детьми и как их воспитывать.

— Клянусь Зевсом, все это, видно, не просто!

— Конечно, нет. Но дело вот в чем: упал ли кто в небольшой купальный бассейн или в самую середину огромного моря, все равно он старается выплыть.

— Конечно.

— Так вот и нам надо плыть и попытаться выбраться из этого нашего рассуждения, надеясь, что нас подхватит какой-нибудь дельфин или мы спасемся иным каким-либо непостижимым образом.

— Да, видно надо попытаться.

— Ну, давай искать какой-нибудь выход. Мы согласились, что при различной природе должны быть различны и занятия: между тем у женщины и мужчины природа различна. А теперь мы вдруг стали утверждать, что и при различной природе люди могут выполнять одно и то же дело. Ведь нас обвиняют именно в этом?

— Совершенно верно.

— Да, Главкон, велика сила искусства спорить!

— Как, как ты сказал?

— Ведь многие даже невольно увлекаются им, и притом думают, что они не состязаются в споре, а рассуждают. Происходит это из-за того, что они не умеют рассматривать предмет, о котором идет речь, различая его по видам. Придравшись к словам, они выискивают противоречие в том, что сказал собеседник, и начинают не беседовать, а состязаться в споре.

— Правда, эта страсть свойственна многим. Но неужели она сейчас направлена и против нас?

— Безусловно, ведь мы невольно столкнулись с таким словесным противоречием.

— Как это?

— Когда природа людей неодинакова, то и занятия их должны быть разные; это мы мужественно отстаивали, а к спорам дали повод имена: ведь мы совсем не рассматривали, в чем состоит видовое различие или сходство природных свойств, и не определили, к чему тяготеет то и другое, когда назначали различные занятия людям различной природы и одинаковые тем, кто одинаков.

— В самом деле, мы этого не рассматривали.

— Так вот нам представляется, как видно, возможность задать самим себе следующий вопрос: одинаковы ли природные свойства людей плешивых и волосатых или противоположны? Когда мы признаем, что противоположны,

то спросим снова: если плешивые сапожничают, то позволено ли делать это и волосатым, а если сапожничают волосатые, позволено ли это плешивым?

— Спрашивать об этом смешно!

— Смешно по какой-то иной причине, чем тогда, когда мы определили сходство и различие природы женщин и мужчин не вообще, но ограничились только тем видом их различия или сходства, который связан с их занятиями: например, мы говорили, что и врач, и те, кто лишь в душе врачи, имеют одни и те же природные свойства. Или, по-твоему, это не так?

— По-моему, так.

— А у врача и плотника различные природные свойства?

— Конечно.

— Значит, если обнаружится разница между мужским и женским полом в отношении к какому-нибудь искусству или иному занятию, мы скажем, что в таком случае надо и поручать это дело соответственно тому или иному полу. Если же они отличаются только тем, что существо женского пола рожает, а существо мужского пола оплодотворяет, то мы скажем, что это вовсе не доказывает отличия женщины от мужчины в отношении к тому, о чем мы говорим. Напротив, мы будем продолжать думать, что у нас и стражи, и их жены должны заниматься одним и тем же делом.

— И правильно будем думать.

— Стало быть, после этого мы предложим тому, кто утверждает противное, просветить нас, указав, в отношении к какому искусству или занятию — из числа относящихся к государственному устройству — природа женщины и мужчины не одинакова, а различна.

— Справедливое требование!

— Правда, как ты говорил немного раньше, так, возможно, и кто-нибудь другой скажет, что нелегко отвечать с ходу, но что, поразмыслив, он с этим без труда справится.

— Возможно, он так и скажет.

— Хочешь, мы попросим того, кто выдвигает эти возражения, последовать за нами и посмотреть, удастся ли нам доказать ему, что по отношению к занятиям, связанным с государственным устройством, у женщины нет никаких особенностей.

— Очень хочу.

— Ну-ка, скажем мы ему, отвечай. Ты говорил так: «Один уродился способным к чему-нибудь, другой — неспособным; один легко научается чему-либо в деле, другой — с трудом; один, и немного поучившись, бывает очень изобретателен в том, чему обучался, а другой хоть долго учился и упражнялся, не усваивает даже того, чему его обучали. У одного телесное его состояние достаточно содействует его духовному развитию, другому оно, напротив, только мешает». Так или не так разделил ты тех, кто от природы способен к какому-нибудь делу, и тех, кто не способен?

— Всякий скажет, что так.

— А знаешь ли ты хоть какое-нибудь из человеческих занятий, в котором мужчины не превосходили бы во всем женщин? Стоит ли нам распространяться о том, как женщины ткут, пекут жертвенные лепешки, варят похлебку? Считается, что в этом-то женский пол кое-что смыслит — вот почему больше всего осмеивают женщину, если она не справляется и с этим.

— Ты верно говоришь; попросту сказать, этот пол во всем уступает тому. Однако многие женщины во многих отношениях лучше многих мужчин, хотя в общем дело обстоит так, как ты говоришь.

— Значит, друг мой, не может быть, чтобы у устроителей государства было в обычае поручать какое-нибудь дело женщине только потому, что она женщина, или мужчине — только потому, что он мужчина. Нет, оди-

наковые природные свойства встречаются у живых существ того и другого пола, и по своей природе как женщина, так и мужчина могут принимать участие во всех делах, однако женщина во всем немощнее мужчины.

— И даже намного.

— Так будем ли мы поручать всё мужчинам, а женщинам — ничего?

— Как можно!

— В таком случае, я думаю, мы скажем, что по своим природным задаткам одна женщина способна врачевать, а другая — нет, одна склонна к мусическому искусству, а другая чужда Музам.

— Так что же?

— А разве иная женщина не имеет способностей к гимнастике и военному делу, тогда как другая совсем не воинственна и не любит гимнастических упражнений?

— Да, это так.

— Что же? И одна склонна к философии, а другая ее ненавидит? Одной свойственна ярость духа, а другая невозмутима?

— Бывает и так.

— Значит, встречаются женщины, склонные быть стражами и не склонные. Разве мы не выбрали и среди мужчин в стражи тех, кто склонен к этому по природе?

— Конечно, выбрали именно таких.

— Значит, для охраны государства и у мужчин, и у женщин одинаковые природные задатки, только у женщин они слабее, а у мужчин сильнее.

— Выходит так.

— Значит, для подобных мужчин надо и жен выбирать тоже таких, чтобы они вместе жили и вместе стояли на страже государства, раз они на это способны и сродни по своей природе стражам.

— Конечно.

— А кто одинаков по своей природе, тем надо предоставить возможность заниматься одинаковым делом.

— Да, одинаковым.

— Значит, мы, совершив круг, вернулись к исходному положению и признаём, что предоставление женам стражей возможности заниматься и мусическим искусством, и гимнастикой не противоречит природе.

— Нисколько не противоречит.

— Значит, наши установления не были невыполнимы и не сводились лишь к пустым пожеланиям, раз мы установили закон сообразно природе. Скорее, как видно, противоречит природе то, что вопреки этому наблюдается в наше время.

— Похоже, что так.

— А ведь мы должны были рассмотреть, возможны ли наши установления и являются ли они наилучшими.

— Да, так оно и было.

— Но мы все признали, что они возможны.

— Да.

— Теперь надо прийти к согласию насчет того, что они будут наилучшими.

— Очевидно.

— Для того чтобы женщина стала стражем, обучение ее не должно быть иным, чем воспитание, делающее стражами мужчин, тем более что речь здесь идет об одних и тех же природных задатках.

— Да, оно не должно быть иным.

— А как твое мнение вот насчет чего...

— А именно?

— Не убеждался ли ты на собственном опыте, что один человек лучше, а другой хуже, или ты считаешь всех одинаковыми?

— Вовсе не считаю.

— А в государстве, которое мы основали, как ты думаешь, какие люди получились у нас лучше — стражи ли, воспитанные так, как мы разбирали, или же сапожники, воспитавшиеся на своем мастерстве?

— Смешно и спрашивать!

— Понимаю. Далее: разве наши стражи не лучшие из граждан?

— Конечно, лучшие.

— Далее. Разве подобные же женщины не будут лучшими из женщин?

— Тоже, конечно, будут.

— А может ли для государства быть что-нибудь лучше присутствия в нем самых лучших женщин и мужчин?

— Не может.

— А это сделают мусическое искусство и гимнастика, примененные так, как мы разбирали.

— Несомненно.

— Следовательно, наше установление не только выполнимо, но оно и всего лучше для государства.

— Да, это так.

— Пусть же жены стражей снимают одежды, раз они будут вместо них облекаться доблестью, пусть принимают они участие в войне и в прочей защите государства и пусть не отвлекаются ничем другим. Но во всем этом, из-за слабости их пола, женщинам надо давать поручения более легкие, чем мужчинам. А кто из мужчин станет смеяться при виде обнаженных женщин, которые ради высокой цели будут в таком виде заниматься гимнастикой, тот, этим своим смехом «недозрелый плод срывая мудрости», и сам, должно быть, не знает, над чем он смеется и что делает. А ведь очень хорошо говорят — и будут повторять, — что полезное прекрасно, а вредное — постыдно [безобразно].

— Безусловно.

— Можно сказать, что при обсуждении закона относительно женщин нам удастся как бы избегнуть одной волны, чтобы она не захлестнула нас, когда мы будем решать, что стражи-мужчины и стражи-женщины должны всё выполнять сообща: напротив, наша беседа последовательно ведет к выводу, что это возможно и полезно.

— В самом деле, грозной волны удастся тебе избегнуть!

— Но ты скажешь, что это еще пустяки, когда увидишь дальнейшее.

— Посмотрим, а ты продолжай.

— За этим законом и за остальными предшествовавшими следует, я думаю, вот какой...

— Какой?

Общность жен и детей у стражей (продолжение)

— Все жены этих мужей должны быть общими, а отдельно пусть ни одна ни с кем не сожительствует. И тоже должны быть общими, и пусть отец не знает, какой ребенок его, а ребенок — кто его отец.

— Этот закон вызовет гораздо больше недоверия, чем тот, — в смысле исполнимости и полезности.

— Что касается полезности, вряд ли станут это оспаривать и говорить, будто общность жен и детей не величайшее благо, если только это возможно. Но вот насчет возможности, думаю я, возникнут большие разногласия.

— Будет очень много сомнений насчет как того, так и другого.

— Ты говоришь, что тут понадобится сочетание доказательств, а я-то думал, что увернусь от одного из них, раз ты согласен насчет полезности: ведь мне осталось бы тогда говорить только о том, выполнимо это или нет.

— Нет, ничего не выйдет, не увернешься: отчитайся и в том и в другом.

— Приходится подвергнуться такой каре. Но окажи мне хоть эту милость — позволь мне устроить себе праздник. Так духовно праздные люди сами себя тешат во время одиноких прогулок: они еще не нашли, каким образом осуществится то, чего они вожделеют, но минуя это, чтобы не мучить себя раздумьями о возможности и невозможности, полагают, будто уже налицо то, чего они хотят: и вот они уже распоряжаются дальнейшим, с радостью перебирают, что они будут пылать, когда это совершится; их и без того праздная душа становится еще более праздной. Так и я уже поддаюсь этой слабости, и мне хочется отложить тот вопрос и после рассмотреть, каким образом это осуществимо, а пока, допустив, что это осуществимо, я рассмотрю, если позволишь, как будут распоряжаться правители, когда это уже совершится, и укажу, насколько полезно было бы все это и для государства, и для стражей. Именно это я попытаюсь сперва рассмотреть вместе с тобой, а потом уже то, если только ты разрешишь.

— Конечно, я разрешаю. Рассматривай.

— Я думаю, если наши правители будут достойны такого наименования и их помощники тоже, то эти последние охотно станут выполнять предписания, а те — предписывать, повинуясь частью законам, а частью подражая тому, что мы им предпишем.

— Естественно.

— А раз ты для них законодатель, то, так же как ты отобрал стражей-мужчин, ты по возможности отберешь и сходных с ними по своей природе женщин и им вручишь их. Раз у них и жилища, и трапезы будут общими, и никто не будет иметь этого в частном владении, раз они всегда будут общаться, встречаясь в гимнасиях и вообще одинаково воспитываясь, у них по необходимости — я думаю, врожденной — возникнет стремление соединяться друг с другом. Или, по-твоему, я говорю не о том, что неизбежно?

— Это не геометрическая, а эротическая неизбежность; она, пожалуй, острее той убеждает и увлекает большинство людей.

— И даже очень увлекает. Но далее, Главкон, в государстве, где люди процветают, было бы нечестиво допустить беспорядочное совокупление или какие-нибудь такие дела, да и правители не позволят.

— Да, это совершалось бы вопреки справедливости.

— Ясно, что в дальнейшем мы учредим браки, по мере наших сил, насколько только можно, священные. А священными были бы браки наиболее полезные.

— Безусловно.

— Но чем они были бы наиболее полезны? Скажи мне вот что, Главкон: в твоем доме я вижу и охотничьих собак, и множество птиц самых ценных пород. Так вот, ради Зевса, уделял ли ты внимание их брачному соединению и размножению?

— То есть как?

— Да прежде всего хотя они все ценных пород, но разве среди них нет и не появляется таких, которые лучше других?

— Бывают.

— Так разводишь ли ты всех без различия или стараешься разводить самых лучших?

— Самых лучших.

— Что же? Лучше ли приплод от совсем молодых, или совсем старых, или же преимущественно от тех, что в самой поре?

— От тех, что в самой поре.

— А если этого не соблюдать, то как ты считаешь — намного ли ухудшится порода птиц и собак?

— Я считаю — намного.

— А как ты думаешь насчет лошадей и остальных животных? Разве там дело обстоит по-другому?

— Это было бы странно.

— Ох, милый ты мой, какими, значит, выдающимися людьми должны быть у нас правители, если и с человеческим родом дело обстоит так же.

— Оно действительно обстоит так. Но что же из этого?

— Да то, что правителям неизбежно придется применять много разных средств. Если тело не нуждается в лекарствах и человек охотно придерживается предписанного ему образа жизни, тогда, считаем мы, достаточно и посредственного врача. Но когда надо применять лекарства, мы знаем, что понадобится врач более смелый.

— Это верно. Но к чему ты это говоришь?

— А вот: чего доброго, этим правителям потребуется у нас нередко прибегать ко лжи и обману — ради пользы тех, кто им подвластен. Ведь мы уже говорили, что подобные вещи полезны в виде лечебного средства.

— И это правильно.

— По-видимому, всего уместнее это будет при заключении браков и при деторождении.

— Как так?

— Из того, в чем мы были согласны, вытекает, что лучшие мужчины должны большей частью соединяться с лучшими женщинами, а худшие, напротив, с самыми худшими и что потомство лучших мужчин и женщин следует воспитывать, а потомство худших — нет, раз наше небольшое стадо должно быть самым отборным. Но что это так делается, никто не должен знать, кроме самих правителей, чтобы не вносить ни малейшего разлада в отряд стражей.

— Совершенно верно.

— Надо будет установить законом какие-то празднества, на которых мы будем сводить вместе девушек и юношей, достигших брачного возраста, надо учредить жертвоприношения и заказать нашим поэтам песнопения, подходящие для заключаемых браков. А определить количество браков мы предоставим правителям, чтобы они по возможности сохраняли постоянное число мужчин, принимая в расчет войны, болезни и т. д., и чтобы государство у нас по возможности не увеличивалось и не уменьшалось.

— Это правильно.

— А жеребьевку надо, я думаю, подстроить как-нибудь так, чтобы при каждом заключении брака человек из числа негодных винил бы во всем судьбу, а не правителей.

— Да, это сделать необходимо.

— А юношей, отличившихся на войне или как-либо иначе, надо удостаивать почестей и наград и предоставлять им более широкую возможность сходиться с женщинами, чтобы таким образом ими было зачато как можно больше младенцев.

— Правильно.

— Все рождающееся потомство сразу же поступает в распоряжение особо для этого поставленных должностных лиц, все равно мужчин или женщин, или и тех и других, — ведь занятие должностей одинаково и для женщин, и для мужчин.

— Да.

— Взяв младенцев, родившихся от хороших родителей, эти лица отнесут их в ясли к кормилицам, живущим отдельно в какой-нибудь части города. А младенцев, родившихся от худших родителей или хотя бы от обладающих телесными недостатками, они укроют как положено в недоступном, тайном месте.

— Да, поскольку сословие стражей должно быть чистым.

— Они позаботятся и о питании младенцев: матерей, чьи груди набухли молоком, они приведут в ясли, но всеми способами постараются сделать так, чтобы ни одна из них не могла опознать своего ребенка. Если материнского молока не хватит, они привлекут других женщин, у кого есть молоко, и позаботятся, чтобы те кормили грудью положенное время, а ночные бдения и прочие тягостные обязанности будут делом кормилиц и нянек.

— Ты сильно облегчаешь женам стражей уход за детьми.

— Так и следует. Но разберем дальше то, что мы наметили. Мы сказали, что потомство должны производить родители цветущего возраста.

— Верно.

— А согласен ли ты, что соответствующая пора расцвета — двадцатилетний возраст для женщины, а для мужчины — тридцатилетний?

— И до каких пор?

— Женщина пусть рожает государству начиная с двадцати лет и до сорока, а мужчина — после того, как у него пройдет наилучшее время для бега: начиная с этих пор пусть производит он государству потомство вплоть до пятидесяти пяти лет.

— Верно, и у тех и у других это время телесного и духовного расцвета.

— Если же кто уже старше их или, напротив, моложе возьмется за общественное дело рождения детей, мы не признаем эту ошибку ни благочестивой, ни справедливой: ведь он произведет для государства такого ребенка, который, если это пройдет незамеченным, будет зачат не под знаком жертвоприношений и молитв, в которых при каждом браке и жрицы, и жрецы, и все целиком государство молятся о том, чтобы у хороших и полезных людей потомство было всегда еще лучше и полезнее, а, напротив, под покровом мрака, как плод ужасной невоздержности.

— Это верно.

— Тот же самый закон пусть действует и в том случае, если кто из мужчин, еще производящих потомство, коснется женщины пусть и брачного возраста, но без разрешения правителя на их союз: мы скажем, что такой мужчина преподнес государству незаконного ребенка, так как не было обручения и освящения.

— Совершенно верно.

— Когда же и женщины и мужчины выйдут из возраста, назначенного для произведения потомства, я думаю, мы предоставим мужчинам свободно сходиться с кем угодно, кроме дочери, матери, дочерей дочери и старших родственниц со стороны матери; женщинам же — со всеми, кроме сыновей, отца, и их младших и старших родственников. Но хотя мы и разрешим все это, они должны особенно стараться, чтобы ни один зародыш не вышел на свет, а если уж они будут вынуждены к этому обстоятельствами и ребенок родится, пусть распорядятся с ним так, чтобы его не пришлось выращивать.

— Это тоже правильно. Но как же они станут распознавать, кто кому приходится отцом, дочерью или родственниками, о которых ты сейчас говорил?

— Никак. Но всякий будет называть своими детьми тех, кто родился на десятый или седьмой месяц от дня его вступления в брак, а те будут называть его своим отцом; их потомство он будет называть детьми своих детей, а они соответственно будут называть стариков дедами и бабками, а всех родившихся за то время, когда их матери и отцы производили потомство,

они будут называть своими сестрами и братьями, и потому, как мы только что и говорили, им не дозволено касаться друг друга. Из числа же братьев и сестер закон разрешит сожительствовать тем, кому это выпадет при жеребьевке и будет дополнительно утверждено Пифией.

— Это в высшей степени правильно.

— Вот какова, Главкон, эта общность жен и детей у стражей нашего с тобой государства. А что она соответствует его устройству лучше всего — это должно быть обосновано в дальнейшем рассуждении. Или как мы поступим?

— Именно так, клянусь Зевсом.

Собственнические интересы — причина порчи нравов

— Так не будет ли вот что началом нашей договоренности: мы сами себе зададим вопрос, чтó можем мы называть величайшим благом для государственного устройства, то есть той целью, ради которой законодатель и устанавливает законы, и что считаем мы величайшим злом? Затем нам надо, не правда ли, рассмотреть, несет ли на себе следы этого блага все то, что мы сейчас разобрали, и действительно ли не соответствует оно злу.

— Это самое главное.

— Может ли быть, по-нашему, большее зло для государства, чем то, что ведет к потере его единства и распадению на множество частей? И может ли быть большее благо, чем то, что связует государство и способствует его единству?

— По-нашему, не может быть.

— А связует его общность удовольствия или скорби, когда чуть ли не все граждане одинаково радуются либо печалятся, если что-нибудь возникает или гибнет.

— Безусловно.

— А обособленность в таких переживаниях нарушает связь между гражданами, когда одних крайне удручает, а других приводит в восторг состояние государства и его населения.

— Еще бы!

— И разве не оттого происходит это в государстве, что невпопад раздаются возгласы: «Это — мое!» или «это — не мое!»? И то же самое насчет чужого.

— Совершенно верно.

— А где большинство говорит таким же образом и об одном и том же: «Это — мое!» или «это — не мое!», там, значит, наилучший государственный строй.

— Да, наилучший.

— То же и в таком государстве, которое ближе всего по своему состоянию к отдельному человеку: например, когда кто-нибудь из нас ушибет палец и все совокупное телесное начало напрягается в направлении к душе как единый строй, подчиненный началу, в ней правящему, она вся целиком ощущает это и сострадает части, которой больно; тогда мы говорим, что у этого человека болит палец. То же выражение применимо к любому другому [ощущению] человека — к страданию, когда болеет какая-либо его часть, и к удовольствию, когда она выздоравливает.

— Да, то же самое. Вот это и есть то, о чем ты спрашивал: к состоянию такого государства полностью приближается государство с наилучшим устройством.

— Когда один из граждан такого государства испытывает какое-либо благо и зло, такое государство обязательно, по-моему, скажет, что это его

собственное переживание, и всё целиком будет вместе с этим гражданином либо радоваться, либо скорбеть.

— Это непременно так, если в государстве хорошие законы.

— Пора бы нам вернуться к нашему государству и посмотреть, в нем или в каком-то другом государстве осуществляются преимущественно выводы нашего рассуждения.

— Да, это надо сделать.

Взаимоотношения правителей и народа в идеальном и неидеальном государствах

— Так что же? Раз во всех прочих государствах имеются правители и народ, то имеются они и в нем.

— Имеются.

— И все они будут называть друг друга гражданами?

— Конечно.

— Но кроме наименования «граждане», как называет народ своих правителей в остальных государствах?

— Во многих — «господами», а в демократических государствах сохраняется вот это самое название — «правители».

— А народ нашего государства? Кроме обращения «граждане», как будет он называть правителей?

— «Спасителями» и «помощниками».

— А они как будут называть народ?

— «Плательщиками» и «кормильцами».

— А как в остальных государствах называют народ правители?

— «Рабами».

— А правители друг друга?

— Соправителями.

— А у нас?

— Сотоварищами по страже.

— Можешь ли ты назвать случай в остальных государствах, чтобы кто-нибудь из правителей обращался к одному из соправителей как к товарищу, а к другому — как к чужаку?

— Это бывает часто.

— Близкого человека он считает своим и так его называет, а чужого не считает своим.

— Верно.

— Ну, а как же у твоих стражей? Найдется ли среди них такой, чтобы он считал и называл кого-нибудь из сотоварищей чужим?

— Ни в коем случае. С кем бы из них он ни встретился, он будет признавать в них брата, сестру, отца, мать, сына, дочь или их детей либо дедов.

— Прекрасный ответ! Но скажи еще вот что: предпишешь ли ты им законом придерживаться только родственных обращений или и вести себя соответственно обращениям, — например, по отношению к своим отцам соблюдать все то, что в обычае относительно отцов вообще, то есть быть почтительными, заботиться о них и должным образом слушаться родителей под страхом того, что не будет им добра ни от богов, ни от людей, если они поступят иначе: в последнем случае их поведение будет и нечестивым, и несправедливым. Эти ли речи из уст всех граждан или какие-нибудь иные будут у тебя оглашать слух даже самых малых детей относительно тех отцов, которых им укажут, и остальных родичей?

— Эти самые. Было бы смешно и названия близких оставались бы пустым звуком, если не претворять это в жизнь.

— Значит, из всех государств только у граждан этого государства мощно звучало бы в один голос: «Мои дела хороши!» или «мои дела плохи!», если у одного какого-то гражданина дела идут хорошо или плохо.

— Совершенно верно.

— А разве мы не указывали, что с такими взглядами и выражениями сопряжены и общие радость или горе?

— И мы верно это указывали.

— Значит, наши граждане особенно будут переживать что-нибудь сообща, если они смогут сказать: «Это — мое?» При таком общем переживании у них скорее всего и получатся общие радости или горе.

— Конечно.

— Вдобавок к остальным установлениям не это ли служит причиной общности жен и детей у стражей?

— Да, главным образом.

— Но ведь мы согласились, что для государства это величайшее благо: мы уподобили благоустроенное государство телу, страдания или здоровье которого зависят от состояния его частей.

— И мы правильно согласились.

— Значит, оказалось, что причиной величайшего блага для нашего государства служит общность детей и жен у его защитников.

— Безусловно.

— Это согласуется и с нашими прежними утверждениями. Ведь мы как-то сказали, что у стражей не должно быть ни собственных домов, ни земли и вообще никакого имущества: они получают пропитание от остальных граждан как плату за свою сторожевую службу и сообща всё потребляют, коль уж они должны быть подлинными стражами.

— Правильно.

— Так вот я говорю, что и прежде нами сказанное, а еще более то, что мы сейчас говорим, сделает из них подлинных стражей и поможет тому, чтобы они не разнесли в клочья государство, что обычно бывает, когда люди считают своим не одно и то же, но каждый — другое: один тащит в свой дом все, что только может приобрести, не считаясь с остальными, а другой делает то же, но тащит уже в свой дом; жена и дети у каждого свои, а раз так, это вызывает и свои, особые для каждого радости или печали. Напротив, при едином у всех взгляде насчет того, чтó считать своим, все они ставят перед собой одну и ту же цель и по мере возможности испытывают одинаковые состояния, радостные или печальные.

— Несомненно.

— Так что же? Тяжбы и взаимные обвинения разве не исчезнут у них, попросту говоря, потому, что у них не будет никакой собственности, кроме своего тела? Все остальное у них общее. Поэтому они не будут склонны к распрям, которые так часто возникают у людей из-за имущества или по поводу детей и родственников.

— Этого у них совсем не будет.

— И не будет у них также оснований судиться из-за насилий и оскорблений. Мы им скажем, что самозащита у ровесников будет прекрасным и справедливым делом, и обяжем их заботиться о своем телесном развитии.

— Правильно.

— И вот еще что правильно в этом законе: если кто с кем поссорится, он удовлетворит свой гнев в пределах этой ссоры, но не станет раздувать распрю.

— Конечно.

— Тому, кто постарше, будет предписано начальствовать над всеми, кто моложе его, с правом наказывать их.

— Ясно.

— А младший, за исключением тех случаев, когда велят правители, никогда не решится, да оно и естественно, применить насилие к старшему или поднять на него руку, и думаю, что и вообще никогда его не оскорбит. Этому достаточно препятствуют два стража: страх и почтительность. Почтительность возбраняет касаться родителей, а страх заставляет предполагать, что обиженному помогут либо его сыновья, либо братья, либо отцы.

— Так бывает.

— Благодаря таким законам эти люди станут жить друг с другом во всех отношениях мирно.

— И даже очень.

— А так как распри между ними исключаются, нечего бояться, что остальная часть государства будет с ними не в ладах и что там возникнут внутренние раздоры.

— Конечно, нет.

— Мне как-то неловко даже и упоминать о разных мелких неприятностях, от которых они избавятся, например об угодничестве бедняков перед богачами, о трудностях и тяготах воспитания детей, об изыскании денежных средств, необходимых для содержания семьи, когда людям приходится то брать в долг, то отказывать другим, то, раздобыв любым способом деньги, хранить их у жены или у домочадцев, поручая им вести хозяйственные дела; словом, друг мой, тут не оберешься хлопот, это ясно, но не стоит говорить о таких низменных вещах.

— Да, это ясно и слепому.

— Избавившись от всего этого, наши стражи будут жить блаженной жизнью — более блаженной, чем победители на Олимпийских играх.

— В каком отношении?

— Те слывут счастливыми, хотя пользуются лишь частью того, что будет у наших стражей. Ведь победа стражей прекраснее, да и общественное содержание их более полноценно: ибо одержанная ими победа — это спасение всего государства, и сами они и их дети снабжаются пропитанием и всем прочим, что нужно для жизни; и почетные дары они получат от своего государства еще при жизни, а по смерти они получают достойное погребение.

— Это великолепно.

— Помнишь, раньше — не знаю, в каком месте нашего рассуждения — против нас был выдвинут довод, что мы не делаем наших стражей счастливыми, потому что у них ничего нет, хотя они и имеют возможность присвоить себе все имущество граждан. На это мы тогда отвечали, что этот вопрос, если он возникнет, мы рассмотрим потом, а пока что надо сделать стражей действительно стражами, а государство как можно более благополучным, имея в виду благополучие вовсе не для одного только сословия.

— Я помню.

— Ну, что ж? Раз теперь жизнь наших защитников оказывается гораздо прекраснее и лучше, чем жизнь олимпийских победителей, как же сравнивать ее с жизнью сапожников, каких-то там ремесленников или земледельцев?!

— По-моему, этого делать никак нельзя.

— Впрочем, — об этом мы и тогда упоминали, но стоит повторить и сейчас, — если страж усмотрит свое счастье в том, чтобы не быть стражем и не удовольствуется такой умеренной, надежной и, как мы утверждаем, наилучшей жизнью, но проникнется безрассудным и ребяческим мнением о счастье, которое будет толкать его на то, чтобы присвоить себе силой

все достояние государства, он поймет тогда: Гесиод действительно был мудрецом, говоря, что в каком-то смысле «половина больше целого».

— Если бы такой страж последовал моему совету, он оставался бы при указанном нами образе жизни.

— Значит, ты допускаешь ту общность жен у этих мужей, которую мы уже обсудили? Это касается также детей и их воспитания и охраны остальных граждан. Остаются ли женщины в городе или идут на войну, они вместе с мужчинами несут сторожевую службу, вместе и охотятся подобно собакам; они всячески участвуют во всем, насколько это в их силах. Такая их деятельность и является наилучшей и ничуть не противоречит природе отношений между самцами и самками.

— Я согласен.

— Остается еще разобрать, возможно ли и среди людей осуществить такую же общность, как у других живых существ, и каким образом это осуществимо.

— Ты опередил меня: я как раз собирался именно это присовокупить.

Война и воинский долг граждан идеального государства

— Что касается военных действий, то, я думаю, ясно, каким образом будут воевать женщины.

— Каким же?

— Они вместе с мужчинами будут участвовать в военных походах, а из детей возьмут с собой на войну тех, кто для этого созрел, чтобы они, как это водится у мастеров любого дела, присматривались к мастерству, которым должны будут овладеть с годами. Кроме наблюдения дети должны прислуживать, помогать по военной части, ухаживать за отцами и матерями. Разве ты не видел этого в различных ремеслах, например у гончаров? Их дети долгое время прислуживают и наблюдают, прежде чем самим приняться за гончарное дело.

— Да, я часто это видел.

— А разве гончарам нужно тщательнее обучать своих детей, чем нашим стражам, указывая им с помощью опыта и наблюдения, что следует делать?

— Это было бы просто смешно!

— Кроме того, и воинственным всякое живое существо особенно бывает тогда, когда при нем его потомство.

— Это так. Но есть большая опасность, Сократ, что в случае поражения — а это часто бывает на войне — они погубят вместе с собой и своих детей и остальные граждане не смогут восполнить этот урон.

— Ты верно говоришь, но считаешь ли ты, что прежде всего надо обеспечить им полную безопасность?

— Вовсе нет.

— Что же? Если уж им идти на риск, так не при том ли условии, что в случае успеха они станут лучше?

— Ясно, что так.

— А разве, по-твоему, это не важно и не стоит рискнуть ради того, чтобы те, кто с летами станут воинами, уже с детства наблюдали войну?

— Конечно, это важно для той цели, о которой ты говоришь.

— Значит, нужно сделать детей наблюдателями войны, но в то же время придумать средство обеспечить им безопасность, и тогда все будет хорошо, не так ли?

— Да, конечно.

— Прежде всего их отцы будут, насколько возможно, не невеждами в войне, но людьми, знающими, какие походы опасны, а какие — нет.

— Естественно.

— В одни походы они возьмут с собой детей, а в другие остерегутся их брать.

— Это верно.

— Да и начальниками над ними они назначат не рядовых людей, но тех, кто по своей опытности и возрасту способен быть руководителем и наставником детей.

— Так и подобает.

— Но, скажем мы, часто бывают разные неожиданности.

— На этот случай, друг мой, нужно их окрылять малолетства, чтобы, если понадобится, они могли упорхнуть, избежав беды.

— Что ты имеешь в виду?

— С самых ранних лет нужно сажать детей на коня, а когда они научатся ездить верхом, брать их с собой для наблюдения войны; только кони должны у них быть не горячие и не боевые, но самые быстрые и послушные в узде. Таким образом дети всего лучше присмотрятся к своему делу, а если понадобится, наверняка спасутся, следуя за старшими наставниками.

— По-моему, ты правильно говоришь.

— Так что же нам сказать о войне? Как будут у тебя вести себя воины и как будут они относиться к неприятелю? Верно ли мне кажется или нет...

— Скажи, что именно.

— Если кто из воинов оставит строй, бросит оружие, вообще совершит какой-нибудь подобный поступок по малодушию, разве не следует перевести его в ремесленники или земледельцы?

— Очень даже следует.

— А того, кто живым попался в плен врагам, не подарить ли тем, кто захочет воспользоваться этой добычей по своему усмотрению?

— Конечно.

— Того же, кто отличился и прославился, не должны ли, по-твоему, юноши и подростки, участвующие с ним вместе в походе, увенчать каждый поочередно, прямо во время похода? Или не так?

— По-моему, так.

— Что же? Разве не будут его приветствовать пожатием правой руки?

— И это тоже.

— Но вот с чем, думаю я, ты уж не согласишься...

— С чем?

— Чтобы он всех целовал и чтобы его все целовали.

— С этим я соглашусь всего охотнее и к этому закону добавлю еще, что в продолжение всего этого похода никому не разрешается отвечать отказом, если такой воин захочет кого-нибудь целовать, — ведь если ему доведется влюбиться в юношу или в женщину, это придаст ему еще больше бодрости для совершения подвигов.

— Прекрасно. У нас уже было сказано, что тому, кто доблестен, будет уготовано большее число браков и таких людей чаще, чем остальных, будут избирать для этой цели, так, чтобы от них было как можно более многочисленное потомство.

— Да, мы уже говорили об этом.

— И по Гомеру, такие почести справедливо воздаются доблестным юношам. Гомер говорит, что Аянт, прославившийся на войне, был почтен «длиннейшей хребетною частью». То была подходящая почесть мужественному человеку в расцвете лет: от этого у него и сил прибавилось вместе с почетом.

— Совершенно верно.

— Так послушаемся в этом Гомера. Доблестных людей мы почтим соответственно проявленной ими доблести при жертвоприношениях и сходных обрядах как песнопениями, так и тем, о чем мы только что говорили, а к тому же

Местом почетным, и мясом, и полными чашами тоже,

чтобы вместе с почестью укреплять этих доблестных мужей и женщин.

— Ты прекрасно сказал.

— Допустим. А об умерших в походе, если кто пал со славою, не скажем ли мы прежде всего, что они принадлежат к золотому поколению?

— Конечно, скажем.

— Разве мы не поверим Гесиоду, что некоторые из этого поколения после кончины

В праведных демонов преобразились, чтоб стражами смертных
Быть на земле, благостыней всегда от зла отвращая?

— Конечно, поверим.

— Следовательно, вопросив бога, как надо погребать таких блаженных, божественных людей и с какими отличиями, мы будем погребать их именно так, как он нам укажет.

— Почему бы и нет?

— А в последующие времена, поскольку они — демоны [гении], мы так и будем почитать их гробницы и им поклоняться. Такой же точно обычай мы установим, если скончается от старости или по другой причине кто-нибудь из тех, кто был признан особенно добродетельным в жизни.

— Это справедливо.

— Далее. Как будут поступать с неприятелем наши воины?

— В каком смысле?

— Прежде всего насчет обращения в рабство: можно ли считать справедливым, чтобы эллины порабощали эллинские же государства, или, напротив, насколько возможно, не надо этого никому позволять и надо приучать щадить род эллинов из опасения, как бы он не попал в рабство к варварам?

— Именно так.

— Значит, и нашим гражданам нельзя иметь рабом эллина и другим эллинам надо советовать то же самое.

— Конечно. Таким образом, их усилия будут скорее направлены против варваров и эллины воздержатся от междоусобиц.

— Дальше. Хорошо ли это — в случае победы снимать с убитых что-нибудь, кроме оружия? Не служит ли это предлогом для трусов уклоняться от встреч с воюющим неприятелем? Они, словно выполняя свой долг, шарят вокруг убитых, и из-за подобного грабежа погибло уже много войск.

— Даже очень много.

— Разве это не низкое стяжательство — грабить мертвеца? Лишь женскому, мелочному образу мыслей свойственно считать врагом даже тело умершего, хотя неприятель уже бежал и осталось лишь то, с помощью чего он сражался! Или, по-твоему, те, кто это делает, отличаются чем-нибудь от собак, злящихся на камни, которыми в них швыряют, но не трогающих того, кто швыряет?

— Ничуть не отличаются.

— Значит, надо отказаться от ограбления мертвых и не препятствовать уборке трупов.

— Конечно, надо отказаться, клянусь Зевсом!

— И мы не понесем в святилище оружие как жертвенный дар, в особенности оружие эллинов, если нам хоть сколько-нибудь важны благожела-

тельные отношения с прочими эллинами. А еще больше мы будем опасаться осквернить святилища, принеся вещи, отнятые у наших родичей, — разве что бог велит иначе.

— Совершенно верно.

— Ну а опустошение эллинской земли и поджигание домов — как в этих случаях, по-твоему, поступят воины в отношении неприятеля?

— Если бы ты выразил свое мнение, я с удовольствием бы послушал.

— По-моему, они не будут делать ни того ни другого, а только отберут годичный урожай; почему — хочешь, я тебе скажу?

— Очень хочу.

— Мне кажется, что недаром есть два названия — война и раздор. Это два разных [проявления], зависящих от двух видов разногласий. Двумя я считаю их рот почему: одно — среди своих и близких, другое — с чужими, с иноземцами. Вражда между своими была названа раздором, а с чужими — войной.

— Ты не сообщаешь ничего необычного.

Этническая характеристика идеального государства в связи с вопросом о войне

— Но посмотри, обычно ли то, что я сейчас скажу. Я утверждаю, что все эллины — близкие друг другу люди и состоят между собою в родстве, а для варваров они — иноземцы и чужаки.

— Прекрасно.

— Значит, если эллины сражаются с варварами, а варвары с эллинами, мы скажем, что они воюют, что они по самой своей природе враги и эту их вражду надо называть войной. Когда же нечто подобное происходит между эллинами, надо сказать, что по природе своей они друзья, но Эллада в этом случае больна и в ней царит междоусобица, и такую вражду следует именовать раздором.

— Я согласен расценивать это именно так.

— Посмотри-ка: при таких, как мы только что условились это называть, раздорах, когда нечто подобное где-нибудь происходит и в государстве царит раскол, граждане опустошают друг у друга поля и поджигают чужие дома, сколь губительным окажется этот раздор и как мало любви к своей родине выкажут обе стороны! Иначе они не осмелились бы разорять свою мать и кормилицу. Достаточно уж того, что победители отберут у побежденных плоды их труда, но пусть не забывают они, что цель — заключение мира: не вечно же им воевать!

— Такой образ мыслей гораздо благороднее, чем тот.

— Что же? Устрояемое тобой государство разве не будет эллинским?

— Оно должно быть таким.

— А его граждане разве не будут доблестными и воспитанными?

— Конечно, будут.

— Разве они не будут любить все эллинское, считать Элладу родиной и вместе с остальными участвовать в священных празднествах?

— Несомненно, будут.

— Разногласия с эллинами как со своими сородичами они будут считать раздором и не назовут войной?

— Да.

— И посреди распрей они будут помнить о мире?

— Конечно.

— Своих противников они будут благожелательно вразумлять, не пора-

бощая их в наказание и не доводя до гибели — они разумные советчики, а не враги.

— Это так.

— Раз они эллины, они не станут опустошать Элладу или поджигать там дома; они не согласятся считать в том или ином государстве своими врагами всех — и мужчин, и женщин, и детей, а будут считать ими лишь немногих — виновников распри. Поэтому у них не появится желания разорять страну и разрушать дома, раз они ничего не имеют против большинства граждан, а распрю они будут продолжать лить до тех пор, пока те, кто невинно страдает, не заставят ее виновников наконец понести кару.

— Я согласен, что наши граждане должны относиться к своим противникам именно таким образом, а к варварам — так, как теперь относятся друг к другу эллины.

— Мы установим для стражей и этот закон: не опустошать страну и не поджигать домов.

— Да, решим, что это хорошо, так же как и то, о чем мы говорили раньше.

— Но по-моему, Сократ, если тебе позволить говорить об этих вещах, ты и не вспомнишь, что стал это делать, отложив ответ на ранее возникший вопрос: может ли осуществиться такое государственное устройство и каким образом это возможно. Ведь, если бы все это осуществилось, это было бы безусловным благом для того государства, где это случится. Я укажу и на те преимущества, о которых ты не упомянул: граждане такого государства в высшей степени доблестно сражались бы с неприятелем, потому что никогда не оставляли бы своих в беде, зная, что они приходятся друг другу братьями, отцами, сыновьями, и так называя друг друга. А если и женщины будут участвовать в походах — в том же ли самом строю или идя позади, чтобы наводить страх на врагов, либо в случае какой-то нужды оказывать помощь, — я уверен, что благодаря всему этому наши граждане будут непобедимы. Не буду уж говорить о домашних благах — могу себе представить, сколько их будет! Так как я полностью согласен с тобой, что они были бы — да еще и тьма других, — если бы осуществилось это государственное устройство, ты о нем больше не говори, а мы уж постараемся убедить самих себя, что это возможно, и объяснить, каким образом, а обо всем остальном давай отложим попечение.

— Ты словно сделал внезапный набег на мое рассуждение, и набег беспощадный, чуть лишь я засмотрелся. Ты, верно, не понимаешь, что едва я избегнул тех двух волн, ты насылаешь на меня третью, крупнейшую и самую тягостную. Когда ты ее увидишь и услышишь ее раскаты, ты очень снисходительно отнесешься к тому, что я, понятное дело, медлил: мне было страшно и высказывать, и пытаться обсуждать мою мысль, настолько она необычна.

— Чем больше ты будешь так говорить, тем меньше позволим мы тебе уклоняться от вопроса, каким образом можно осуществить это государственное устройство. Пожалуйста, ответь нам не мешкая.

Правителями государства должны быть философы

— Сперва надо припомнить, что к этому вопросу мы пришли, когда исследовали, в чем состоят справедливость и несправедливость.

— Да, надо. Но к чему это?

— Да ни к чему! Но поскольку мы нашли, в чем состоит справедливость, будем ли мы требовать, чтобы справедливый человек ни в чем не отличался от нее самой, но во всех отношениях был таким, какова спра-

ведливость? Или мы удовольствуемся тем, что человек по возможности приблизится к ней и будет ей причастен гораздо больше, чем остальные?

— Да, удовольствуемся.

— В качестве образца мы исследовали самое справедливость — какова она и совершенно справедливого человека, если бы такой нашелся, — каким бы он был; мы исследовали также несправедливость и полностью несправедливого человека — все это для того, чтобы, глядя на них, согласно тому, покажутся ли они нам счастливыми или нет, прийти к обязательному выводу и относительно нас самих: кто им во всем подобен, того ждет подобная же и участь. Но мы делали это не для того, чтобы доказать осуществимость таких вещей.

— Ты прав.

— Разве, по-твоему, художник становится хуже, если в качестве образца он рисует, как выглядел бы самый красивый человек, и это достаточно выражено на картине, хотя художник и не в состоянии доказать, что такой человек может существовать на самом деле?

— Клянусь Зевсом, по-моему, он не становится от этого хуже.

— Так что же? Разве, скажем так, и мы не дали — на словах — образца совершенного государства?

— Конечно, дали.

— Так теряет ли, по-твоему, наше изложение хоть что-нибудь из-за того только, что мы не в состоянии доказать возможности устроения такого государства, как было сказано?

— Конечно же, нет.

— Вот это верно. Если же, в угоду тебе, надо сделать попытку показать, каким преимущественно образом и при каких условиях это было бы всего более возможно, то для такого доказательства ты снова одари меня тем же...

— Чем?

— Может ли что-нибудь быть исполнено так, как сказано? Или уже по самой природе дело меньше, чем слово, причастно истине, хотя бы иному это и не казалось? Согласен ты или нет?

— Согласен.

— Так не заставляй же меня доказывать, что и на деле все должно полностью осуществиться так, как мы это разобрали словесно. Если мы окажемся в состоянии изыскать, как построить государство, наиболее близкое к описанному, согласись, мы сможем сказать, что уже выполнили твое требование, то есть показали, как можно это осуществить. Или ты этим не удовольствуешься? Я лично был бы доволен.

— Да и я тоже.

— После этого мы, очевидно, постараемся найти и доказать, что́ именно плохо в современных государствах, из-за чего они и устроены иначе; между тем в результате совсем небольшого изменения государство могло бы прийти к указанному роду устройства, особенно если такое изменение было бы одно, или же их было бы два, а то и несколько, но тогда их должно быть как можно меньше и им надо быть незначительными.

— Конечно.

— Стоит, однако, произойти одной-единственной перемене, и, мне кажется, мы будем в состоянии показать, что тогда преобразится все государство; правда, перемена эта не малая и не легкая, но все же она возможна.

— В чем же она состоит?

— Вот теперь я и пойду навстречу тому, что мы уподобили крупнейшей волне; это будет высказано, хотя бы меня всего, словно рокочущей волной, обдало насмешками и бесславием. Смотри же, что я собираюсь сказать.

— Говори.

— Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди — а их много, — которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно. Вот почему я так долго не решался говорить, — я видел, что все это будет полностью противоречить общепринятому мнению; ведь трудно людям признать, что иначе невозможно ни личное их, ни общественное благополучие.

Тут Главкон сказал:

— Сократ, ты метнул в нас такие слово и мысль, что теперь, того и жди, на тебя изо всех сил набросятся очень многие и даже неплохие люди: скинув с себя верхнюю одежду, совсем обнаженные, они схватятся за первое попавшееся оружие, готовые на все; и если ты не отразишь их натиск своими доводами и обратишься в бегство, они с издевкой подвергнут тебя наказанию.

— А не ты ли будешь в этом виновен?

— И буду тут совершенно прав. Но я тебя не выдам, защищу, чем могу, — доброжелательным отношением и уговорами, да еще разве тем, что буду отвечать тебе лучше, чем кто-либо другой. Имея такого помощника, попытайся доказать всем неверующим, что дело обстоит именно так, как ты говоришь.

— Да, надо попытаться, раз даже ты заключаешь со мной такой могущественный союз. Мне кажется, если мы хотим избежать натиска со стороны тех людей, о которых ты говоришь, необходимо выдвинуть против них определение, кого именно мы называем философами, осмеливаясь утверждать при этом, что как раз философы-то и должны править: когда это станет ясно, можно начать обороняться и доказывать, что некоторым людям по самой их природе подобает быть философами с и правителями государства, а всем прочим надо заниматься не этим, а следовать за теми, кто руководит.

— Да, сейчас самое время дать такое определение.

— Ну, тогда следуй за мной в этом направлении, и, может быть, нам удастся в какой-то мере удовлетворительно это истолковать.

— Веди меня.

Философ — тот, кто созерцает прекрасное

— Нужно ли напоминать тебе, или ты помнишь сам, что коль скоро, на наш взгляд, человек что-нибудь любит, он должен, если только верно о нем говорят, выказывать любовь не к одной какой-нибудь стороне того, что он любит, оставаясь безучастным к другой, но, напротив, ему должно быть дорого все.

— По-видимому, надо мне это напомнить: мне это не слишком понятно.

— Уж кому бы другому так говорить, а не тебе, Главкон! Знатоку любовных дел не годится забывать, что человека, неравнодушного к юношам и влюбчивого, в какой-то мере поражают и возбуждают все, кто находится в цветущем возрасте, и кажутся ему достойными внимания и любви. Разве не так относитесь вы к красавцам? Одного вы называете приятным за то, что он курносый, и захваливаете его, у другого нос с горбинкой — значит, по-вашему, в нем есть что-то царственное, а у кого нос средней величины, тот, считаете вы, отличается соразмерностью. У чернявых — мужественная внешность, белокурые — дети богов. Что касается «медвяно-желтых» — ду-

маешь ли ты, что это выражение сочинил кто-нибудь иной, кроме влюбленного, настолько нежного, что его не отталкивает даже бледность, лишь бы юноша был в цветущем возрасте? Одним словом, под любым предлогом и под любым именем вы не отвергаете никого из тех, кто в расцвете лет.

— Если тебе хочется на моем примере говорить о том, как ведут себя влюбленные, я, так и быть, уступаю, но лишь во имя нашей беседы.

— Что же? Разве ты не видишь, что и любители вин поступают так же? Любому вину они радуются под любым предлогом.

— И даже очень.

— Также, думаю я, и честолюбцы. Ты замечаешь, если им невозможно возглавить целое войско, они начальствуют хотя бы над триттией; если нет им почета от людей высокопоставленных и важных, они довольствуются почетом от людей маленьких и незначительных, но вожделеют почета во что бы то ни стало.

— Совершенно верно.

— Так вот, прими же или отвергни следующее. Когда мы говорим: «Человек вожделеет к тому-то», скажем ли мы, что он вожделеет ко всему этому виду предметов или же к одним из них — да, а к другим — нет?

— Ко всему виду.

— Не скажем ли мы, что и любитель мудрости [философ] вожделеет не к одному какому-то ее виду, но ко всей мудрости в целом?

— Это правда.

— Значит, если у человека отвращение к наукам, в особенности когда он молод и еще не отдает себе отчета и том, чтó полезно, а что — нет, мы не назовем его ни любознательным, ни философом, так же как мы не сочтем, что человек голоден и вожделеет к пище, если у него к ней отвращение: в этом случае он не охотник до еды, наоборот, она ему противна.

— Если мы так скажем, это будет правильно.

— А кто охотно готов отведать от всякой науки, кто с радостью идет учиться и в этом отношении ненасытен, того мы вправе будем назвать философом.

Тут Главкон сказал:

— Такого рода людей у тебя наберется много, и притом довольно нелепых. Ведь таковы, по-моему, все охотники до зрелищ: им доставляет радость узнать что-нибудь новое. Совершенно нелепо причислять к философам и любителей слушать: их нисколько не тянет к такого рода беседам, где что-нибудь обсуждается, зато, словно их кто подрядил слушать все хоры, они бегают на празднества в честь Диониса, не пропуская ни городских Дионисий, ни сельских. Неужели же всех этих и других, кто стремится узнать что-нибудь подобное или научиться какому-нибудь никчемному ремеслу, мы назовем философами?

— Никоим образом, разве что похожими на них.

— А кого же ты считаешь подлинными философами?

— Тех, кто любит усматривать истину.

— Это верно; но как ты это понимаешь?

— Мне нелегко объяснить это другому, но ты, я думаю, согласишься со мной в следующем...

— В чем?

— Раз прекрасное противоположно безобразному [постыдному], значит, это две разные вещи.

— Конечно.

— Но раз это две вещи, то каждая из них — одна?

— И это, конечно, так.

— То же самое можно сказать о справедливом и несправедливом, хоро-

шем и плохом и обо всех других видах: каждое из них — одно, но кажется множественным, проявляясь повсюду во взаимоотношении, а также в сочетании с различными действиями и людьми.

— Ты прав.

— Согласно этому я и провожу различие: отдельно помещаю любителей зрелищ, ремесел и дельцов, то есть всех тех, о ком ты говорил, и отдельно тех, о которых у нас сейчас идет речь и которых с полным правом можно назвать философами.

— А для чего ты это делаешь?

— Кто любит слушать и смотреть, те радуются прекрасным звукам, краскам, очертаниям и всему производному от этого, но их духовный взор не способен видеть природу красоты самой по себе и радоваться ей.

— Да, это так.

— А те, кто способен подняться до самой красоты и видеть ее самое по себе, разве это не редкие люди?

— И даже очень редкие.

— Кто ценит красивые вещи, но не ценит красоту самое по себе и не способен следовать за тем, кто повел бы его к ее познанию, — живет такой человек наяву или во сне, как ты думаешь? Суди сам: грезить — во сне или наяву — не значит ли считать подобие вещи не подобием, а самой вещью, на которую оно походит?

— Конечно, я сказал бы, что такой человек грезит.

— Далее. Кто в противоположность этому считает что-нибудь красотой самой по себе и способен созерцать как ее, так и всё причастное к ней, не принимая одно за другое, — такой человек, по-твоему, живет во сне или наяву?

— Конечно, наяву.

— Его состояние мышления мы правильно назвали бы познаванием, потому что он познаéт, а у того, первого, мы назвали бы это мнением, потому что он только мнит.

— Несомненно.

— Дальше. Если тот, о ком мы сказали, что он только мнит, но не познаéт, станет негодовать и оспаривать правильность наших суждений, могли бы мы его как-то унять и спокойно убедить, не говоря открыто, что он не в своем уме?

— Это следовало бы сделать.

Философ познает не мнения, а бытие и истину

— Ну, посмотри же, что мы ему ответим. Или, если хочешь, мы так начнем его расспрашивать (уверяя при этом, что мы ничего против него не имеем, наоборот, с удовольствием видим человека знающего): «Скажи нам, тот, кто познаéт, познаéт нечто или ничто?» Вместо него отвечай мне ты.

— Я отвечу, что такой человек познаéт нечто.

— Нечто существующее или несуществующее?

— Существующее. Разве можно познать несуществующее!

— Так вот, с нас достаточно того, что, с какой бы стороны мы что-либо ни рассматривали, вполне существующее вполне познаваемо, а совсем не существующее совсем и непознаваемо.

— Да, этого совершенно достаточно.

— Хорошо. А если с чем-нибудь дело обстоит так, что оно то существует, то не существует, разве оно не находится посредине между чистым бытием и тем, что вовсе не существует?

— Да, оно находится между ними.

— Так как познание направлено на существующее, а незнание неизбежно направлено на несуществующее, то для того, что направлено на среднее между ними обоими, надо искать нечто среднее между незнанием и знанием, если только встречается что-либо подобное.

— Совершенно верно.

— А называем ли мы что-нибудь мнением?

— Конечно.

— Это уже иная способность, чем знание, или та же самая?

— Иная.

— Значит, мнение направлено на одно, а знание — на другое, соответственно различию этих способностей.

— Да, так.

— Значит, знание по своей природе направлено на бытие с целью постичь, каково оно? Впрочем, мне кажется, необходимо сперва разобраться вот в чем...

— В чем?

— О способностях мы скажем, что они представляют собой некий род существующего; благодаря им мы можем то, что мы можем, да и не только мы, но все вообще наши способности: зрение и слух, например, я отнесу к числу таких способностей, если тебе понятно, о каком виде я хочу говорить.

— Мне понятно.

— Выслушай же, какого я держусь относительно них взгляда. Я не усматриваю у способностей ни цвета, ни очертания и вообще никаких свойственных другим вещам особенностей, благодаря которым я их про себя различаю. В способности я усматриваю лишь то, на что она направлена и каково ее воздействие; именно по этому признаку я и обозначаю ту или иную способность. Если и направленность, и воздействие одно и то же, я считаю это одной и той же способностью, если же и направленность, и воздействие различны, тогда это уже другая способность. А ты — как ты поступаешь?

— Так же точно.

— Вернемся, почтеннейший, к тому же. Признаешь ли ты знание какой-то способностью или к какому роду ты его отнесешь?

— К этому роду — это самая мощная из всех способностей.

— А мнение мы отнесем к способностям или к какому-то другому виду?

— Ни в коем случае. Ведь мнение есть не что иное, как то, благодаря чему мы способны мнить.

— Но ведь немного раньше ты согласился, что знание и мнение не одно и то же.

— Как можно, будучи в здравом уме, считать одним и тем же то, что безошибочно, и то, что исполнено ошибок!

— Хорошо. Очевидно, мы с тобой согласны: знание и мнение — разные вещи.

— Да, разные.

— Значит, каждое из них по своей природе имеет особую направленность и способность.

— Непременно.

— Знание направлено на бытие, чтобы познать его свойства.

— Да.

— Мнение же, утверждаем мы, направлено лишь на то, чтобы мнить.

— Да.

— Познаéт ли оно то же самое, что и знание? И будет ли одним и тем же познаваемое и мнимое? Или это невозможно?

— Невозможно по причине того, в чем мы были согласны: каждая способность по своей природе имеет свою направленность: обе эти вещи —

мнение и знание — не что иное, как способности, но способности различные, как мы утверждаем, и потому нельзя сделать вывод, что познаваемое и мнимое — одно и то же.

— Если бытие познаваемо, то мнимое должно быть чем-то от него отличным.

— Да, оно от него отлично.

— Значит, мнение направлено на небытие? Или небытие нельзя даже мнить? Подумай-ка: разве не относит к какому-либо предмету свои мнения тот, кто их имеет? Или можно иметь мнение, но ничего не мнить?

— Это невозможно.

— Хоть что-нибудь одно все же мнит тот, кто имеет мнение?

— Да.

— Между тем небытие с полным правом можно назвать не одним чем-то, а вовсе ничем.

— Конечно.

— Поэтому к небытию мы с необходимостью отнесли незнание, а к бытию — познание.

— Правильно.

— Значит, мнения не относятся ни к бытию, ни к небытию.

— Да, не относятся.

— Значит, выходит, что мнение — это ни знание, ни незнание?

— Видимо, да.

— Итак, не совпадая с ними, превосходит ли оно отчетливостью знание, а неотчетливостью — незнание?

— Нет, ни в том ни в другом случае.

— Значит, на твой взгляд, мнение более смутно, чем знание, но яснее, чем незнание?

— И во много раз.

— Но оно не выходит за их пределы?

— Да.

— Значит, оно — нечто среднее между ними?

— Вот именно.

— Как мы уже говорили раньше, если обнаружится нечто существующее и вместе с тем не существующее, место ему будет посредине между чистым бытием и полнейшим небытием, и направлено на него будет не знание, а также и не незнание, но опять-таки нечто такое, что окажется посредине между незнанием и знанием.

— Это верно.

— А теперь посредине между ними оказалось то, что мы называем мнением.

— Да, оказалось.

— Нам остается, видимо, найти нечто такое, что причастно им обоим — бытию и небытию, но что нельзя назвать ни тем ни другим в чистом виде. Если нечто подобное обнаружится, мы вправе будем назвать это тем, что мы мним; крайним членам мы припишем свойство быть крайними, а среднему между ними — средним. Разве не так?

— Так.

— Положив это в основу, пусть, скажу я, ведет со мной беседу и пусть ответит мне тот добрый человек, который отрицает прекрасное само по себе и некую самотождественную идею такого прекрасного. Он находит, что красивого много, этот любитель зрелищ, и не выносит, когда ему говорят, что прекрасное, так же как справедливое, едино, да и все остальное тоже. «Милейший, — скажем мы ему, — из такого множества прекрасных вещей разве не найдется ничего, что может оказаться безобразным? Или

из числа справедливых поступков такой, что окажется несправедливым, а из числа благочестивых — нечестивым?»

— Да, эти вещи неизбежно окажутся в каком-то отношении прекрасными и в каком-то безобразными. Так же точно и остальное, о чем ты спрашиваешь.

— Итак?

— Многим удвоенным вещам разве это мешает оказаться в другом отношении половинчатыми?

— Ничуть.

— А если мы назовем что-либо большим, малым, легким, тяжелым, больше ли для этого оснований, чем для противоположных обозначений?

— Нет, каждой вещи принадлежат оба обозначения.

— Каждая из многих названных вещей будет ли или не будет преимущественно такой, как ее назвали?

— Это словно двусмысленность из тех, что в ходу на пирушках, или словно детская загадка о том, как евнух хотел убить летучую мышь: надо догадаться, что он бросил и на чем летучая мышь сидела. И здесь все имеет два смысла, и ни о какой вещи нельзя твердо предполагать, что она такая или иная, либо что к ней подходят оба обозначения, или не подходит ни одно из них.

— Что же ты сделаешь с такими обозначениями? Можешь ли ты отвести им лучшее место, чем посредине между бытием и небытием? Они не туманнее небытия и не окажутся еще более несуществующими, чем оно, а с другой стороны, они не яснее бытия и не окажутся более, чем оно, существующими.

— Совершенно верно.

— Значит, мы, очевидно, нашли, что общепринятые суждения большинства относительно прекрасного и ему подобного большей частью колеблются где-то между небытием и чистым бытием.

— Да, мы это нашли.

— А у нас уже прежде было условлено, что, если обнаружится нечто подобное, это надлежит считать тем, что мы мним, а не тем, что познаём, так как то, что колеблется в этом промежутке, улавливается промежуточной способностью.

— Да, мы так условились.

— Следовательно, о тех, кто замечает много прекрасного, но не видит прекрасного самого по себе и не может следовать за тем, кто к нему ведет, а также о тех, кто замечает много справедливых поступков, но не справедливость самое по себе ы так далее, мы скажем, что обо всем этом у них имеется мнение, но они не знают ничего из того, что мнят.

— Да, необходимо сказать именно так.

— А что же мы скажем о тех, кто созерцает сами эти [сущности], вечно тождественные самим себе? Ведь они познают их, а не только мнят?

— И это необходимо.

— И мы скажем, что эти уважают и любят то, что они познают, а те — то, что они мнят. Ведь мы помним, что они любят и замечают, как мы говорили, звуки, красивые цвета и тому подобное, но даже не допускают существования прекрасного самого по себе.

— Да, мы это помним.

— Так что мы не ошибемся, если назовем их скорее любителями мнений, чем любителями мудрости? И неужели же они будут очень сердиться, если мы так скажем?

— Не будут, если послушаются меня: ведь не положено сердиться на правду.

— А тех, кто ценит все существующее само по себе, дóлжно называть философами [любителями мудрости], а не любителями мнений.

— Безусловно.

Книга шестая

Роль философов в идеальном государстве

— Насилу-то выяснилось, Главкон, путем длинного рассуждения, кто действительно философ, а кто — нет, и что собой представляют те и другие.

— Пожалуй, — отвечал он, — нелегко было сделать это короче.

— Видимо, нет. К тому же, мне кажется, это выяснилось бы лучше, если бы надо было говорить только об одном, не вдаваясь в разбор многого другого при рассмотрении вопроса, в чем отличие справедливой жизни от несправедливой.

— А что у нас идет после этого?

— Что же иное, кроме того, что следует по порядку? Раз философы — это люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе, а другие этого не могут и застревают на месте, блуждая среди множества разнообразных вещей, и потому они уже не философы, то спрашивается, кому из них следует руководить государством?

— Как же нам ответить на это подобающим образом?

— Кто выкажет способность охранять законы и обычаи государства, тех и надо назначать стражами.

— Это верно.

— А ясно ли, какому стражу надо поручать любую охрану — слепому или тому, у кого острое зрение?

— Конечно, ясно.

— А чем лучше слепых те, кто по существу лишен знания сущности любой вещи и у кого в душе нет отчетливого ее образа? Они не способны подобно художникам усматривать высшую истину и, не теряя ее из виду, постоянно воспроизводить ее со всевозможной тщательностью, и потому им не дано, когда это требуется, устанавливать здесь новые законы о красоте, справедливости и благе или уберечь уже существующие.

— Да, клянусь Зевсом, мало чем отличаются они от слепых.

— Так кого же мы поставим стражами — их или тех, кто познал сущность каждой вещи, а вдобавок ничуть не уступает им в опытности да и ни в какой другой части добродетели?

— Было бы нелепо избрать других, когда эти и вообще не хуже да еще вдобавок выделяются таким огромным преимуществом.

— Не указать ли нам, каким образом будут они в состоянии обладать и тем и другим?

— Конечно, это следует сделать.

— В начале этого рассуждения мы говорили, что прежде всего надо разобраться в природе этих людей. Я думаю, если относительно этого мы будем вполне согласны, то мы согласимся и с тем, что такие люди могут обладать обоими указанными свойствами и что руководителями государств надо быть не кому иному, как им.

— Как ты это понимаешь?

Свойства философской души

— Относительно природы философов нам надо согласиться, что их страстно влечет к познанию, приоткрывающему им вечно сущее и не изменяемое возникновением и уничтожением бытие, о котором мы говорили.

— Да, с этим надо согласиться.

— И надо сказать, что они стремятся ко всему бытию в целом, не упус-

кая из виду, насколько это от них зависит, ни одной его части, ни малой, ни большой, ни менее, ни более ценной, то есть поступают так, как мы это раньше видели на примере людей честолюбивых и влюбчивых.

— Ты прав.

— Посмотри вслед за этим, необходимо ли людям, которые должны стать такими, как мы говорим, иметь, кроме того, в своем характере еще и следующее...

— Что именно?

— Правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине.

— Естественно, им необходимо это иметь.

— Не только, друг мой, естественно, но и во всех отношениях неизбежно любой человек, если он в силу своей природы охвачен страстным стремлением, ценит всё что сродни и близко предмету его любви.

— Верно.

— А найдешь ли ты что-либо более близкое мудрости, чем истина?

— То есть как?

— Разве может один и тот же человек любить и мудрость, и ложь?

— Ни в коем случае.

— Значит, тот, кто действительно любознателен, должен сразу же, с юных лет изо всех сил стремиться к истине?

— Да, это стремление должно быть совершенным.

— Но когда у человека его вожделения резко клонятся к чему-нибудь одному, мы знаем, что от этого они слабеют в отношении всего остального — словно поток, отведенный в сторону.

— И что же?

— У кого они устремлены на приобретение знаний и подобные вещи, это, думаю я, доставляет удовольствие его душе, как таковой, телесные же удовольствия для него пропадают, если он не притворно, а подлинно философ.

— Да, это неизбежно.

— Такой человек рассудителен и ничуть не корыстолюбив — ведь тратиться на то, ради чего люди гонятся за деньгами, подходило бы кому угодно, только не ему.

— Это так.

— Когда ты хочешь отличить философский характер от нефилософского, надо обращать внимание еще вот на что...

— А именно?

— Как бы не утаились от тебя какие-нибудь неблагородные его наклонности: ведь мелочность — злейший враг души, которой предназначено вечно стремиться к божественному и человеческому в их целокупности.

— Сущая правда.

Основное свойство философской души — охват мыслью целокупного времени и бытия

— Если ему свойственны возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия, думаешь ли ты, что для такого человека много значит человеческая жизнь?

— Нет, это невозможно.

— Значит, такой человек и смерть не будет считать чем-то ужасным?

— Менее всего.

— А робкой и неблагородной натуре подлинная философия, видимо, недоступна.

— По-моему, нет.

— Что же? Человек порядочный, не корыстолюбивый, а также благородный, не хвастливый, не робкий — может ли он каким-то образом стать неуживчивым и несправедливым?

— Это невозможно.

— Вот почему, рассматривая, философская ли душа у какого-нибудь человека или нет, ты сразу, еще в его юные годы заметишь, справедливая ли она, кроткая ли или трудна для общения и дика.

— Конечно, замечу.

— И ты не упустишь из виду, думаю я, еще вот что...

— Что же именно?

— Способен ли он к познанию или не способен. Разве ты можешь ожидать, что человек со временем полюбит то, над чем мучится и с чем едва справляется?

— Это вряд ли случится.

— Что же? Если он не может удержать в голове ничего из того, чему обучался — так он забывчив, может ли он не быть пустым и в отношении знаний?

— Как же иначе!

— Понапрасну трудясь, не кончит ли он, по-твоему, тем, что возненавидит и самого себя, и такого рода занятия?

— Конечно, возненавидит.

— Значит, забывчивую душу мы никогда не отнесем к числу философских и будем искать ту, у которой хорошая память.

— Безусловно.

Природа философа отличается соразмерностью и врожденной тонкостью ума

— Но можем ли мы сказать, что чуждая Музам и уродливая натура будет иметь влечение к чему-либо иному, кроме несоразмерности?

— И что же?

— А как, по-твоему, истина сродни несоразмерности или соразмерности?

— Соразмерности.

— Значит, кроме всего прочего требуется и соразмерность, и прирожденная тонкость ума, своеобразие которого делало бы человека восприимчивым к идее всего сущего.

— Да, конечно.

— Итак, разве, по-твоему, мы не разобрали свойств, каждое из которых, вытекая одно из другого, необходимо душе для достаточного и совершенного постижения бытия?

— Да, они для этого в высшей степени необходимы.

Философу присущи четыре основные добродетели идеального государства

— А есть ли у тебя какие-нибудь основания укорять такого рода занятие, которым никто не может как следует заниматься, если он не будет человеком, памятливым от природы, способным к познанию, великодушным, тонким, а к тому же другом и сородичем истины, справедливости, мужества и рассудительности?

— Даже Мом и тот не нашел бы, к чему здесь придраться.

— И разве не им одним — людям зрелого возраста, достигшим совершенства в образовании, — поручил бы ты государство?

Тут вступил в разговор Адимант:

— Против этого-то, Сократ, никто не нашелся бы, что тебе возразить. Но ведь всякий раз, когда ты рассуждаешь так, как теперь, твои слушатели испытывают примерно вот что: из-за непривычки задавать вопросы или отвечать на них они думают, что рассуждение при каждом твоем вопросе лишь чуть-чуть уводит их в сторону, однако, когда эти «чуть-чуть» соберутся вместе, ясно обнаруживается отклонение и противоречие с первоначальными утверждениями. Как в шашках сильный игрок в конце концов закрывает неумелому ход и тот не знает, куда ему податься, так и твои слушатели под конец оказываются в тупике и им нечего сказать в этой своего рода игре, где вместо шашек служат слова. А по правде-то дело ничуть этим не решается. Я говорю, имея в виду наш случай: ведь сейчас всякий признаётся, что по каждому заданному тобой вопросу он не в состоянии тебе противоречить. Стоило бы, однако, взглянуть, как с этим обстоит на деле: ведь кто устремился к философии не с целью образования, как это бывает, когда в молодости коснутся ее, а потом бросают, но, напротив, потратив на нее много времени, те большей частью становятся очень странными, чтобы не сказать совсем негодными, и даже лучшие из них под влиянием занятия, которое ты так расхваливаешь, все же делаются бесполезными для государства.

Выслушав Адиманта, я сказал:

— Так, по-твоему, те, кто так говорит, ошибаются?

— Не знаю, но я с удовольствием услышал бы твое мнение.

— Ты услышал бы, что, по моему мнению, они говорят сущую правду.

— Тогда как же это согласуется с тем, что государствам до тех пор не избавиться от бед, пока не будут в них править философы, которых мы только что признали никчемными?

— Твой вопрос требует ответа с помощью уподобления.

— А ты, видно, к уподоблениям не привык.

— Пусть будет так. Ты втянул меня в трудное рассуждение да еще и вышучиваешь! Так выслушай же мое уподобление, чтобы еще больше убедиться, как трудно оно мне дается.

По отношению к государству положение самых порядочных людей настолько тяжелое, что ничего не может быть хуже. Поэтому для уподобления приходится брать в их защиту и объединять между собой многие черточки наподобие того, как художники рисуют козлоподобных оленей и так далее, смешивая различные черты. Так вот, представь себе такого человека, оказавшегося кормчим одного или нескольких кораблей. Кормчий и ростом, и силой превосходит на корабле всех, но он глуховат, а также близорук и мало смыслит в мореходстве, а среди моряков идет распря из-за управления кораблем: каждый считает, что именно он должен править, хотя никогда не учился этому искусству, не может указать своего учителя и в какое время он обучался. Вдобавок они заявляют, что учиться этому нечего, и готовы разорвать на части того, кто скажет, что надо. Они осаждают кормчего просьбами и всячески добиваются, чтобы он передал им кормило. Иные его совсем не слушают, кое-кто — отчасти, и тогда те начинают убивать этих и бросать их за борт. Одолев благородного кормчего с помощью мандрагоры, вина или какого-либо иного средства, они захватывают власть на корабле, начинают распоряжаться всем, что на нем есть, бражничают, пируют и, разумеется, направляют ход корабля именно так, как естественно для подобных людей. Вдобавок они восхваляют и называют знающим моряком, кормчим, сведущим в кораблевождении того, кто способен захватить власть силой или же уговорив кормчего, а кто не

таков, того они бранят, считая его никчемным. Они понятия не имеют о подлинном кормчем, который должен учитывать времена года, небо, звезды, ветры — все, что причастно его искусству, если он действительно намерен осуществлять управление кораблем независимо от того, соответствует ли это чьим-либо желаниям или нет. Они думают, что невозможно приобрести такое умение, опытность и вместе с тем власть кормчего.

Итак, раз подобные вещи наблюдаются на кораблях, не находишь ли ты, что при таком положении дел моряки назовут высокопарным болтуном и никудышником именно того, кто подлинно способен управлять?

— Конечно, — отвечал Адимант.

— Я не думаю, чтобы, видя такую картину, ты нуждался в истолковании того, в чем ее сходство с отношением к подлинным философам в государствах, — ты ведь понимаешь, о чем я говорю.

— Вполне.

— Так прежде всего ты растолкуй этот образ тому, кто удивляется, почему философы не пользуются в государствах почетом, и постарайся убедить его, что гораздо более удивительно было бы, если бы их там почитали.

— Я ему растолкую это.

Еще раз о подлинных правителях государства

— И скажи ему также: «Ты верно говоришь, что для большинства бесполезны люди, выдающиеся в философии». Но в бесполезности этой вели ему винить тех, кто не находит им никакого применения, а не этих выдающихся людей. Ведь неестественно, чтобы кормчий просил матросов подчиняться ему или чтобы мудрецы обивали пороги богачей, — ошибался тот, кто так острил. Естественно как раз обратное: будь то богач или бедняк, но, если он заболел, ему необходимо обратиться к врачам; а всякий, кто нуждается в подчинении, должен обратиться к тому, кто способен править. Не дело правителя просить, чтобы подданные ему подчинялись, если только он действительно на что-нибудь годится. И не совершит ошибки тот, кто уподобит нынешних государственных деятелей морякам, о которых мы только что говорили, а людей, которых они считают никчемными и высокопарными, уподобит подлинным кормчим.

— Это в высшей степени правильно.

— По таким причинам и в таких условиях нелегко наилучшему занятию быть в чести у занимающихся, как раз противоположным. Всего больше и сильнее обязана философия своей дурной славой тем, кто заявляет, что это их дело — заниматься подобными вещами. Упомянутый тобой хулитель философии говорил, что большинство обратившихся к ней — это самые скверные люди, а самые порядочные здесь бесполезны, и я согласился тогда, что ты говоришь верно, — разве не так?

— Да, так.

— Но мы уже разобрали причину бесполезности порядочных людей.

— Полностью разобрали.

— Хочешь, мы разберем после этого причину неизбежной порочности большинства и по мере сил попытаемся доказать, что и здесь виновата не философия?

— Конечно, хочу.

— Так давай будем слушать и отвечать, удерживая в памяти наше исходное положение относительно природных свойств человека, необходимых, чтобы он был безупречным. Если помнишь, он прежде всего должен руко-

водствоваться истиной, добиваться ее всевозможными средствами, а пустохвал никоим образом не может быть причастен к истинной философии.

— Да, мы так утверждали.

— Уже одно только это положение резко противоречит нынешним представлениям об этих вещах.

— Да, в высшей степени.

— Так разве не будет уместно сказать в защиту нашего взгляда, что человек, имеющий прирожденную склонность к знанию, изо всех сил устремляется к подлинному бытию? Он не останавливается на множестве вещей, лишь кажущихся существующими, но непрестанно идет вперед, и страсть его не утихает до тех пор, пока он не коснется самого существа каждой вещи — тем в своей душе, чему подобает касаться таких вещей, а подобает это родственному им началу. Сблизившись посредством него и соединившись с подлинным бытием, породив ум и истину, он будет и познавать, и поистине жить, и питаться, и лишь таким образом избавится от бремени, но раньше — никак.

— Да, такая защита была бы крайне уместна.

— Что же? Будет ли уделом такого человека любовь к лжи или же, как раз наоборот, ненависть к ней?

— Ненависть.

— Раз его ведет истина, я думаю, мы никогда не скажем, что ее сопровождает хоровод зол.

— Как можно!

— Но скажем, что ее сопровождает здоровый и справедливый нрав, а вслед за ним — рассудительность.

— Верно.

— А остальной хоровод свойств человека, обладающего философским складом? Впрочем, к чему сызнова его строить — ты ведь помнишь, что в него должны входить мужество, великодушие, понятливость, память. Ты возразил мне, что всякий должен согласиться с тем, что мы говорим, оставив, однако, в стороне рассуждения и вместо того наблюдая самих тех, о ком идет речь; всякий сказал бы также, что среди них он видит и бесполезных, и во многих случаях даже совсем негодных людей. Рассматривая причину этой их дурной славы, мы и столкнулись сейчас с вопросом, почему многие из них никчемны, и ради этого мы снова принялись разбирать природные свойства подлинных философов и были вынуждены определять их.

— Да, это так.

— Да, надо присмотреться к порче такой натуры, к тому, как она гибнет у многих, а у кого хоть что-нибудь от нее остается, тех считают пусть не дурными, но все же бесполезными. Затем надо рассмотреть свойства тех, кто им подражает и берется за их дело, — у таких натур много бывает промахов, так как они недостойны заниматься философией и это им не под силу; из-за них-то и закрепилась за философией и всеми философами повсюду та слава, о которой ты говоришь.

— А о какой порче ты упомянул?

— Попытаюсь разобрать это, если смогу. Я думаю, всякий согласится с нами, что такой человек, обладающий всем, что мы от него требуем для того, чтобы он стал совершенным философом, редко рождается среди людей — только как исключение. Или ты так не считаешь?

— Я вполне с тобой согласен.

— Таких людей мало, но зато посмотри, как много существует для них чрезвычайно пагубного.

— А что именно?

— Всякий до крайности удивится, если услышит, что каждое свойство,

которое мы одобряли в подобных людях, оно-то как раз и губит душу, им обладающую, и отвлекает ее от философии: я имею в виду мужество, рассудительность, вообще все, что мы разбирали.

— Да, это странно слышать!

— А кроме того, губят и отвлекают ее и все так называемые блага: красота, богатство, телесная сила, влиятельное родство в государстве и все, что с этим связано. Вот тебе в общих чертах то, что я имею в виду.

— Понимаю, но с удовольствием ознакомился бы подробнее с твоим взглядом.

— Охвати его правильно в целом, и тебе станет вполне ясно и вовсе не странно все ранее сказанное об этом предмете.

— Как ты посоветуешь это сделать?

— Относительно всякого семени или зародыша, будь то растения или животного, мы знаем, что, лишенные подобающего им питания, климата и места, они тем больше теряют в своих свойствах, чем мощнее они сами: ведь плохое более противоположно хорошему, чем нехорошему.

— Конечно.

— Есть ведь разумное основание в том, что при чуждом ей питании самая совершенная природа становится хуже, чем посредственная.

— Да, есть.

— Так не скажем ли мы, Адимант, точно так же, что и самые одаренные души при плохом воспитании становятся особенно плохими? Или ты думаешь, что великие преступления и крайняя испорченность бывают следствием посредственности, а не того, что пылкая натура испорчена воспитанием? Слабые же натуры никогда не будут причиной ни великих благ, ни больших зол.

— Я согласен с тобой.

— Если установленная нами природа философа получит надлежащую выучку, то, развиваясь, она непременно достигнет всяческой добродетели; но если она посеяна и высажена на неподобающей почве, то выйдет как раз наоборот, разве что придет ей на помощь кто-нибудь из богов. Или и ты считаешь подобно большинству, будто лишь немногие молодые люди испорчены софистами, будто портят их некие частные лица и только о них и стоит говорить? Между тем, кто так говорит, они-то и являются величайшими софистами, в совершенстве умеющими перевоспитывать и переделывать людей на свой лад — юношей и стариков, мужчин и женщин.

— Когда же они это делают?

— Тогда, когда густой толпой заседают в народных собраниях, либо в судах, или в театрах, в военных лагерях, наконец, на каких-нибудь иных общих сходках и с превеликим шумом частью отвергают, частью одобряют чьи-либо выступления или действия, переходя меру и в том и в другом; они кричат, рукоплещут, и вдобавок их брань или похвала гулким эхом отражаются от скал в том месте, где это происходит, так что шум становится вдвое сильнее. В таких условиях что, как говорится, будет, по-твоему, у юноши на сердце? И какое воспитание, полученное частным образом, может перед этим устоять? Разве оно не будет смыто этой бранью и похвалой и унесено их потоком? Разве не признаét юноша хорошим или постыдным то же самое, что они, или не станет заниматься всё тем же? Наконец, разве он не станет таким же сам?

— Это совершенно неизбежно, Сократ.

— А между тем мы еще не упоминали о величайшей необходимости.

— Какой же?

— О той, которую с помощью дела прибавляют к слову эти самые воспитатели и софисты, когда их речь не убеждает. Или ты не знаешь, что ос-

лушника они карают лишением гражданских прав, денежными штрафами, а то и смертной казнью?

— Да, они весьма охотно прибегают к таким мерам.

— Какой же, по-твоему, иной софист или направленные против них доводы частных лиц их одолеют?

— Думаю, такого софиста нет.

— Да, нет. Даже и делать такую попытку было бы крайне безрассудно. Ведь не бывает, не бывало, да, по-моему, и не будет иного, противоположного отношения к добродетели у тех, кто получил воспитание от большинства, то есть человеческое; однако для божественного воспитания, мой друг, мы, согласно пословице, делаем исключение. Надо твердо знать: если что уцелело при таком устройстве государств и все идет как следует, то своей сохранностью, скажешь ты, это все обязано божественному уделу — и ты будешь прав.

— Да, мне кажется, что дело обстоит не иначе.

— Вдобавок убедись еще вот в чем...

— В чем же?

Софисты потакают мнениям толпы

— Каждое из этих частных лиц, взимающих плату (большинство называет их софистами и считает, будто их искусство направлено против него), преподает не что иное, как те же самые взгляды большинства и мнения, выражаемые им на собраниях, и называет это мудростью, все равно как если бы кто-нибудь, ухаживая за огромным и сильным зверем, изучил бы его нрав и желания, знал бы, с какой стороны к нему подойти, каким образом можно его трогать, в какую пору и отчего он свирепеет или успокаивается, при каких обстоятельствах привык издавать те или иные звуки и какие посторонние звуки укрощают его либо приводят в ярость: изучив все это путем обхождения с ним и длительною навыка, он называет это мудростью и, как бы составив руководство, обращается к преподаванию, ничего, по правде сказать, не зная относительно взглядов [большинства] и его вожделений — что в них прекрасно или постыдно, хорошо или дурно, справедливо или несправедливо, но обозначая перечисленное соответственно мнениям этого огромного зверя: что тому приятно, он называет благом, что тому тягостно — злом и не имеет никакого иного понятия об этом, но называет справедливым и прекрасным то, что необходимо; а насколько до существу различна природа необходимого и благого, он не видит и не способен показать это другому человеку. И раз он таков, скажи, ради Зевса, не странным ли показался бы он тебе воспитателем?

— Мне — да.

— А чем же отличается от него тот, кто мудростью считает уже и то, если он подметил, что не нравится, а что нравится собранию большинства самых различных людей — будь то в живописи, музыке или даже в политике? Если, общаясь с ними, он выставляет напоказ свои поэтические или иные произведения либо свое служение государству, он делает это большинство своим властелином сильнее, чем это вызывается необходимостью, и тогда в силу так называемой «Диомедовой нужды» он выполняет то, что одобряет большинство. А действительно ли это хорошо или прекрасно — разве слышал ты когда-либо, чтобы кто-то из них отдавал себе в этом отчет и это не вызывало бы смеха?

— Думаю, что и никогда не услышу.

— Так вот, учитывая все это, припомни то, о чем говорили мы раньше:

возможно ли, чтобы толпа допускала и признавала существование красоты самой по себе, а не многих красивых вещей или самой сущности каждой вещи, а не множества отдельных вещей?

— Это совсем невозможно.

Антагонизм философа и толпы

— Следовательно, толпе не присуще быть философом.

— Нет, не присуще.

— И значит, те, кто занимается философией, неизбежно будут вызывать ее порицание.

— Да, неизбежно.

— И порицание со стороны тех частных лиц, которые, общаясь с чернью, стремятся ей угодить.

— Исходя из этого, в чем ты усматриваешь спасение для философской натуры, чтобы ей не бросать своего занятия и достичь своей цели? Решай на основании того, о чем мы говорили раньше: мы признали, что такой натуре свойственны хорошие способности, памятливость, мужество и возвышенный образ мыслей.

— Да.

— Такой человек с малых лет будет первым среди всех, особенно если и телом он уродился таким, как душой.

— Почему бы ему и не быть!

— А его близкие и сограждане захотят найти ему применение в своих делах, когда он подрастет.

— Как же иначе?

— Значит, они будут припадать к нему с просьбами и оказывать ему почет, чтобы подольститься и заранее заручиться его могущественным покровительством.

— Да, это часто бывает.

— Что же будет делать, по-твоему, подобный человек среди таких людей, особенно если он будет принадлежать к числу граждан великого государства и будет в нем богатым и знатным, а к тому же статным и привлекательным на вид? Не появятся ли у него необычные притязания? Не станет ли он считать себя способным распоряжаться делами и эллинов, и варваров и не занесется ли он высоко, преисполнившись высокомерия и пустой самонадеянности вопреки разуму?

— Все это более чем возможно.

— Если кто-нибудь, несмотря на такое его состояние, спокойно подойдет к нему и скажет ему правду, то есть, что ума у него нет, а не мешало бы его иметь, но что поумнеть можно, если только подчинить себя этой цели — приобретению ума, — легко ему будет, по-твоему, выслушать это среди стольких бед?

— Вовсе не легко.

— Если же кто-нибудь, хотя бы один человек, благодаря своей хорошей природе и близости к таким учениям склонится на сторону философии, чувствуя к ней влечение, как, должны мы ожидать, поступят в этом случае ее противники, понимая, что для них потеряна возможность использовать его как союзника. Разве не прибегнут они к любым действиям и к любым доводам, чтобы переубедить его и чтобы его наставник не имел успеха? Разве не будут они строить козни и частным образом, и в общественном порядке, привлекая его к судебной ответственности?

— Это неизбежно.

— Так может ли статься, чтобы такой человек занимался философией?

— Не очень-то!

— Видишь, мы неплохо тогда сказали, что даже сами особенности философской натуры, когда она оказывается в плохих условиях, бывают каким-то образом виной тому, что человек бросает этим заниматься; причиной бывают и так называемые блага — богатство и всякого рода обеспеченность.

— Это было правильно сказано.

— Вот в чем гибель и вот как велика, друг мой, порча лучших натур, предназначенных для благороднейшего занятия! И вообще-то подобные натуры редкость, как мы утверждаем. К их числу относятся и те люди, что причиняют величайшее зло государствам и частным лицам, и те, что творят добро, если их влечет к нему; мелкая же натура никогда не совершит ничего великого ни для частных лиц, ни для государства.

— Сущая правда.

— Когда, таким образом, от философии отпадают те люди, которым всего больше надлежит ею заниматься, она остается одинокой и незавершенной, а сами они ведут жизнь и не подобающую, и не истинную. К философии, раз она осиротела и лишилась тех, кто ей сродни, приступают уже другие лица, вовсе ее не достойные. Они позорят ее и навлекают на нее упрек в том, за что как раз и порицают ее, по твоим словам, ее хулители, говоря, будто с ней имеют дело люди либо ничего не стоящие, либо же в большинстве своем заслуживающие всего самого худшего.

— Действительно, так об этом и говорят.

— И правильно говорят. Ведь иные людишки чуть увидят, что область эта опустела, а между тем полна громких имен и показной пышности, тотчас же, словно те, кто из темницы убегает в святилище, с радостью делают скачок прочь от ремесла к философии — особенно те, что половчее в своем ничтожном дельце. Хотя философия находится в таком положении, однако сравнительно с любым другим мастерством она все же гораздо больше в чести, что и привлекает к ней многих людей, несовершенных по своей природе: тело у них покалечено ремеслом и производством, да и души их сломлены и изнурены грубым трудом; ведь это неизбежно.

— Да, совсем неизбежно.

— А посмотреть, так чем они отличаются от разбогатевшего кузнеца, лысого и приземистого, который недавно вышел из тюрьмы, помылся в бане, приобрел себе новый плащ и нарядился — ну прямо жених? Да он и собирается жениться на дочери своего господина, воспользовавшись его бедностью и беспомощностью.

— Ничем почти не отличаются.

— Что же может родиться от таких людей? Не будет ли их потомство незаконнорожденным и негодным?

— Это неизбежно.

— Что же? Когда люди, недостойные воспитания, приближаясь к нему, ведут себя недостойно, какие, можем мы ожидать, родятся тогда намерения и мнения? Поистине они не заслуживают называться мудростью, поскольку в них нет ни подлинности, ни мысли.

— Совершенно верно.

— Остается совсем малое число людей, Адимант, достойным образом общающихся с философией: это либо те, кто, подвергшись изгнанию, сохранил как человек, получивший хорошее воспитание, благородство своей натуры — а раз уж не будет гибельных влияний, он, естественно, и не бросит философии, — либо это человек великой души, родившийся в маленьком государстве: делами своего государства он презрительно пренебрежет. Обратится к философии, пожалуй, еще и небольшое число представителей других

искусств: обладая хорошими природными задатками, они справедливо пренебрегут своим прежним занятием. Может удержать и такая узда, как у нашего приятеля Феага: у него решительно все клонилось к тому, чтобы отпасть от философии, но присущая ему болезненность удерживает его от общественных дел. О моем собственном случае — божественном знамении — не стоит и упоминать: такого, пожалуй, еще ни с кем раньше не бывало.

Все вошедшие в число этих немногих, отведав философии, узнали, какое это сладостное и блаженное достояние; они довольно видели безумие большинства, а также и то, что в государственных делах никто не совершает, можно сказать, ничего здравого и что там не найти себе союзника, чтобы с ним вместе прийти на помощь правому делу и уцелеть, — напротив, если человек, словно очутившись среди зверей, не пожелает сообща с ними творить несправедливость, ему не под силу будет управиться одному со всеми дикими своими противниками, и, прежде чем он успеет принести пользу государству или своим друзьям, он погибнет без пользы и для себя, и для других. Учтя все это, он сохраняет спокойствие и делает свое дело, словно укрывшись за стеной в непогоду. Видя, что все остальные преисполнились беззакония, он доволен, если проживет здешнюю жизнь чистым от неправды и нечестивых дел, а при исходе жизни отойдет радостно и кротко, уповая на лучшее.

— Значит, он отходит, достигнув немалого!

— Однако все же не до конца достигнув того, что он мог, так как государственный строй был для него неподходящим. При подходящем строе он и сам бы вырос и, сохранив все свое достояние, сберег бы также и общественное.

Так вот насчет философии — из-за чего у нее такая дурная слава (а между тем это несправедливо), — по-моему, уже сказано достаточно, если у тебя нет других замечаний.

— Я ничего не могу к этому добавить. Но какое из существующих теперь государственных устройств ты считаешь для нее подобающим?

Извращенное государственное устройство губительно действует на философа

— Нет такого, на это-то я и сетую, что ни одно из нынешних государственных устройств не достойно натуры философа. Такая натура при них извращается и меняет свой облик. Подобно тому как иноземные семена, пересаженные на чуждую им почву, теряют свою силу и приобретают свойство местных растений, так и подобные натуры в настоящее время не осуществляют своих возможностей, получая чуждый им склад. Но стоит такой натуре очутиться в государстве, превосходно устроенном, как и она сама, — вот тогда-то и обнаружится, что она и в самом деле божественна, все же прочее — другие натуры и другие занятия — но более как человеческое.

Очевидно, после этого ты спросишь, что это за государственный строй.

— Ты не угадал. Я собирался спросить не так, а вот как: другой ли это строй или же тот самый, который мы разбирали, основывая наше государство?

— В общем это он. Ведь и тогда было сказано, что в государстве всегда должна существовать некая часть, придерживающаяся такого же взгляда, как и ты, когда как законодатель устанавливал законы.

— Да, это было сказано.

— Но не было достаточно разъяснено, так как вы, заранее охваченные страхом, решили, что рассмотрение этого вопроса будет длительным и трудным. Впрочем, и все остальное тоже совсем не легко разобрать.

— Что именно?

Способы избежать неверного применения философии в государстве

— Каким образом применять философию так, чтобы государство от этого не пострадало? Ведь все великое неустойчиво, а прекрасное, по пословице, действительно трудно.

— Однако наше доказательство лишь тогда будет доведено до конца, если и это станет очевидным.

— Препятствием будет служить не отсутствие желания, а разве что недостаток сил. Ты сейчас сам увидишь мое усердие: посмотри, как настойчиво и отважно я решаюсь сказать, что государство должно приниматься за это дело совсем противоположным образом, чем теперь.

— А как?

— В настоящее время, если кто и касается философии, так это подростки, едва вышедшие из детского возраста: прежде чем обзавестись домом и заняться делом, они, едва приступив к труднейшей части философии, бросают ее, в то же время изображая из себя знатоков; труднейшим же я нахожу в ней то, что касается доказательств. Впоследствии, если по совету других — тех, кто занимается философией, — они пожелают стать их слушателями, то считают это великой заслугой, хоть и полагают, что заниматься этим надо лишь между прочим. А к старости они, за немногими исключениями, угасают скорее, чем Гераклитово солнце, поскольку никогда уже не загораются снова.

— А как же надо заниматься философией?

— Совершенно иначе. Подростки и мальчики должны получать воспитание и изучать философию соответственно их юному возрасту, непрестанно заботясь о своем теле, пока они растут и мужают; философии это будет в помощь. С возрастом, когда начнет совершенствоваться их душа, они должны напряженно ее упражнять. Когда же их сила иссякнет и не по плечу будут им гражданские и воинские обязанности, тогда наконец наступит для них приволье: ничем иным они не будут заниматься, разве что между прочим, коль скоро они намерены вести блаженную жизнь, а скончавшись, добавить к прожитой жизни подобающий потусторонний удел.

— Правду сказать, Сократ, ты, по-моему, говоришь с увлечением, однако, думаю я, большинство слушателей начиная с Фрасимаха с еще большим увлечением стали бы тебе возражать: ведь ты их ни в чем не убедил.

— Не ссорь меня с Фрасимахом; мы только что стали друзьями да и раньше не были врагами. Я не оставлю неиспробованным ни одного средства, пока мне не удастся убедить и его, и остальных или пока я не принесу им хоть какой-нибудь пользы в той их жизни, когда, вновь родившись, они опять столкнутся с подобными вопросами.

— Ты загадываешь совсем ненадолго!

— Это ничтожный срок в сравнении с вечностью. А что большинство людей не верит словам другого, это не диво. Ведь они никогда не видали того, о чем мы сейчас говорим, — для них все это какие-то фразы, умышленно подогнанные друг к другу, а не [положения], вытекающие, как сейчас, само собой одно из другого. Да и человека, который был бы равен или подобен самой Добродетели, который в пределах возможного достиг бы совершенства в деле и слове и владычествовал бы в государстве подобного рода, они никогда не видали — ни одного, ни многих таких людей. Или, думаешь ты, случалось им видеть?

— Ни в коем случае.

— Да и не довелось им, мой милый, стать довольными слушателями прекрасных и благородных рассуждений, усердно и всеми средствами до-

искивающихся истины ради познания и ничего общего не имеющих с чванными препирательствами ради славы или из-за соперничества в судах и при личном общении.

— Да, таких рассуждений они не слыхали.

— Вот почему, хотя мы и тогда предвидели это и этого опасались, все же, влекомые истиной, мы говорили, что ни государство, ни его строй, так же как и отдельный человек, не станут никогда совершенными, пока не случится какая-нибудь необходимость, которая заставит этих немногочисленных философов — людей вовсе не дурных, хотя их и называют теперь бесполезными, — принять на себя заботу о государстве, желают ли они того или нет (и государству придется их слушаться) или пока по какому-то божественному наитию не будут охвачены подлинной страстью к подлинной философии сыновья нынешних властителей и царей либо они сами. Считать, что какая-нибудь одна из этих двух возможностей или они обе — дело неосуществимое, я лично не нахожу никаких оснований. Иначе нас справедливо высмеяли бы за то, что мы занимаемся пустыми пожеланиями. Разве не так?

— Да, так.

Осуществимость идеального государства

— Если для людей выдающихся в философии возникала когда-либо в беспредельности минувшего или существует теперь необходимость взять на себя заботу о государстве — в какой-либо варварской местности, далеко, вне нашего кругозора — или если такая необходимость возникнет впоследствии, мы готовы упорно отстаивать взгляд, что такой государственный строй был, есть и будет, коль скоро именно эта Муза оказывается владычицей государства. Осуществление такого строя вполне возможно, и о невозможном мы не говорим. А что это трудно, признаем и мы.

— И я с этим согласен.

— Но ты скажешь, что большинство с этим все-таки несогласно.

— Пожалуй.

— Милый мой, не стоит так уж винить большинство. Оно переменит свое мнение, если ты без резкостей, мягко опровергнешь дурную славу любви к познанию, покажешь, каковы, по-твоему, философы, и определишь их природу и занятие, чтобы большинство не думало, будто ты говоришь о тех, кого оно само считает философами. Если оно так взглянет на них, право же, ты скажешь, что у него составилось уже другое мнение и оно по-другому о них отзывается. Уж не думаешь ли ты, что кто-нибудь станет относиться с раздражением к тому, кто не раздражителен, и с завистью к тому, кто не завистлив? Предвосхищаю твой ответ и скажу, что, по-моему, столь тяжелый нрав встречается у очень немногих людей, большинству же не свойствен.

— Успокойся, я разделяю твой взгляд.

— А согласен ли ты и с тем, что виновниками нерасположения большинства к философии бывают те посторонние лица, которые шумной ватагой вторгаются куда не следует, поносят людей, проявляя к ним враждебность, и все время позволяют себе личные выпады — иначе говоря, ведут себя совершенно неподобающим для философов образом?

— Полностью согласен.

— Между тем, Адимант, тому, кто действительно направил свою мысль на бытие, уже недосуг смотреть вниз, на человеческую суету и, борясь с людьми, преисполняться недоброжелательства и зависти. Видя и созерцая нечто стройное и вечно тождественное, не творящее несправедливости и от нее не страдающее, полное порядка и смысла, он этому подражает и

как можно более ему уподобляется. Или ты думаешь, будто есть какое-то средство не подражать тому, чем восхищаешься при общении?

— Это невозможно.

— Общаясь с божественным и упорядоченным, философ также становится упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах. Оклеветать же можно все на свете.

— И даже очень.

— Так вот, если у философа возникнет необходимость позаботиться о том, чтобы внести в частный и общественный быт людей то, что он там усматривает, а не ограничиваться собственным совершенствованием, думаешь ли ты, что из него выйдет плохой мастер по части рассудительности, справедливости и всей вообще добродетели, полезной народу?

— Совсем неплохой.

— Но если люди поймут, что мы говорим о нем правду, станут ли они негодовать на философов и выражать недоверие нашему утверждению, что никогда, ни в коем случае не будет процветать государство, если его не начертят художники по божественному образцу?

— Раз поймут, то уже не будут негодовать. Но о каком способе начертания ты говоришь?

— Взяв, словно доску, государство и нравы людей, они сперва очистили бы их, что совсем нелегко. Но, как ты знаешь, они с самого начала отличались бы от других тем, что не пожелали бы трогать ни частных лиц, ни государства и не стали бы вводить в государстве законы, пока не получили бы его чистым или сами не сделали бы его таким.

— Это верно.

— После этого, правда ведь, они сделают набросок государственного устройства?

— Как же иначе?

— Затем, думаю я, разрабатывая этот набросок, они пристально будут вглядываться в две вещи: в то, что по природе справедливо, прекрасно, рассудительно и так далее, и в то, каково же все это в людях. Смешивая и сочетая навыки людей, они создадут прообраз человека, определяемый тем, что уже Гомер назвал боговидным и богоподобным свойством, присущим людям.

— Это верно.

— И я думаю, кое-что они будут стирать, кое-что рисовать снова, пока не сделают человеческие нравы, насколько это осуществимо, угодными богу.

— Это была бы прекраснейшая картина!

— А тех, кто, но твоим словам, сомкнутым строем шел против нас, разве мы не убедили бы, что именно таков начертатель государственных устройств, которого мы им хвалили раньше, а они негодовали, что мы ему вверили государство? Если бы они послушались нас сейчас, неужели они не смягчились бы?

— Конечно, если они в здравом уме.

— Какие же у них могут быть возражения? Разве только что философы не страстные поклонники истины и бытия?

— Это было бы нелепо.

— Или что философская натура, которую мы разобрали, не родственна наивысшему благу?

— И это звучало бы так же.

— Далее. Если уж не эта, то какая другая натура, коль скоро ей найдется надлежащее применение, будет полностью добродетельной и философской? Может быть, мы скорее в состоянии это утверждать о тех натурах, что мы отвергли?

— Конечно, нет.

— Или их все еще приводят в ярость наши слова, что ни для государства, ни для граждан не будет конца несчастьям, пока владыкой государства не станет племя философов или пока не осуществится на деле тот государственный строй, который мы словесно обрисовали?

— Быть может, это их злит, хотя теперь уже меньше.

— Если ты не против, давай скажем, что они не только меньше злятся, но совсем уже стали кроткими и дали себя убедить, пусть только из стыдливости.

— Я, конечно, не против.

— Итак, будем считать, что в этом мы их убедили. Но кто же станет оспаривать следующее: ведь может случиться, что среди потомков царей и властителей встретятся философские натуры...

— С этим не будет спорить никто.

— А раз такие натуры встречаются, так ли уж неизбежно предстоит им подвергнуться порче? Что трудно им себя охранить, это и мы признаем. Но разве бесспорно, что во все времена ни одному из всех них никогда не удалось уберечься?

— Вовсе нет.

— Между тем достаточно появиться одному такому лицу, имеющему в своем подчинении государство, и человек этот совершит все то, чему теперь не верят.

— Его одного было бы достаточно.

— Ведь если правитель будет устанавливать законы и обычаи, которые мы разбирали, не исключено, что граждане охотно станут их выполнять.

— Это вовсе не исключено.

— А разве примкнуть к нашим взглядам будет для других чем-то диковинным и невозможным?

— Я лично этого не думаю.

— Между тем мы раньше в достаточной мере, думаю я, разобрали, что предложенное нами — это наилучшее, будь оно только осуществимо.

— Да, мы разобрали это достаточно.

— А теперь у нас так выходит насчет законодательства: всего лучше, если бы осуществилось то, о чем мы говорим, и хотя это трудно, однако не невозможно.

— Выходит так.

— После того как мы насилу покончили с этим вопросом, надо сказать и об остальном. Каким образом и посредством каких наук и занятий получаются люди, на которых зиждется все государственное устройство? В каком возрасте каждый из них приступает к каждому из этих дел?

— Да, об этом надо сказать.

— Я ничего не выгадал, стараясь раньше опустить тягостный вопрос, касающийся обзаведения женами, деторождения и назначения на правительственные должности, — я знал тогда, что полная правда будет неприятна и тяжела; но все равно вышло, что необходимость рассмотрения этого вопроса сейчас нисколько не меньше. Впрочем, что касается жен и детей, это уже выполнено, а вот насчет правителей приходится приниматься за разбор как бы сызнова.

Если ты помнишь, мы говорили, что им должна быть присуща любовь к своему государству, испытанная и в радости, и в горе, и должно быть заметно, что от этого своего правила они не откажутся ни при каких трудностях, опасностях или иных превратностях. Кто здесь окажется слаб, того придется отвергнуть, но тот, кто чистым выйдет из этого испытания, словно золото из огня, того надо поставить правителем, оказывать ему особые почести и присуждать награды как при жизни, так и после кончины. Вот что примерно было сказано, когда наша беседа мимоходом коснулась это-

го, но тотчас же спряталась из страха возбудить то, что сейчас перед нами возникло.

— Сущая правда; я ведь помню.

— Тогда я, мой друг, не решался сказать то, что теперь решился. Осмелимся же сказать и то, что в качестве самых тщательных стражей следует ставить философов.

— Пусть это будет сказано.

Еще о природе философа и четырех добродетелях

— Прими во внимание, что у тебя их, естественно, будет немного: ведь природа их должна быть такой, как мы разобрали, между тем все свойства подобных натур редко встречаются вместе: большей частью они бывают разбросаны.

— Что ты имеешь в виду?

— Способность к познанию, память, остроумие, проницательность и все, что с этим связано, обычно, как ты знаешь, не встречаются все зараз, а люди по-юношески задорные и с блестящим умом не склонны всегда жить размеренно и спокойно; напротив, из-за своей живости они мечутся во все стороны, и все постоянное их покидает.

— Ты прав.

— Если же люди отличаются постоянством нрава и переменчивость им чужда, на их верность можно скорее положиться, и на войне они с трудом поддаются страху, но эти же их свойства сказываются при усвоении знаний: они неподатливы, невосприимчивы и словно находятся в оцепенении, а когда надо над чем-нибудь таким потрудиться, их одолевают сон и зевота.

— Это бывает.

— Между тем мы говорили, что человек должен в полной мере обладать и теми, и этими свойствами, иначе не стоит давать ему столь тщательное воспитание, удостаивать его почестей и вручать ему власть.

— Это верно.

— Но не находишь ли ты, что указанное сочетание редко встречается?

— Да, редко!

— Значит, надо проверять человека в трудностях, е опасностях и радостях, о чем мы и говорили раньше, кроме того, добавим сейчас то, что мы тогда пропустили: надо упражнять его во многих науках, наблюдая, способен ли он воспринять самые высокие познания или он их убоится, подобно тому как робеют люди в случае усилий иного рода.

— Это следует наблюдать. Но какие познания ты называешь высокими?

— Вероятно, ты помнишь, что, различив три вида души, мы сделали вывод относительно справедливости, рассудительности, мужества и мудрости, определив, что такое каждое из них.

— Если бы я не помнил, я не был бы вправе слушать дальнейшее.

— А помнишь ли ты то, что было сказано перед этим?

— Что именно?

— Мы как-то говорили, что для наилучшего рассмотрения этих свойств есть другой, более долгий путь, и, если пойти по нему, они станут вполне ясными, но уже и из ранее сказанного можно сделать нужные заключения. Последнее вы признали достаточным, и, таким образом, получились выводы, на мой взгляд, не вполне точные. А удовлетворяют ли они вас, пожалуйста, скажите сами.

— Но мне-то, — отвечал Адимант, — они показались в меру доказательными, да и остальным тоже.

— Но, дорогой мой, мера в таких вещах, если она хоть сколько-нибудь отстает от действительности, уже не будет в надлежащей степени доказательной. Ведь несовершенное не может служить мерой чего бы то ни было. Впрочем, некоторым иной раз уже и это кажется достаточным, а дальнейшие поиски излишними.

— Такое впечатление создается очень у многих из-за их равнодушия.

— Но всего менее должен этому поддаваться страж государства и законов.

— Конечно.

— Значит, мой друг, ему надо идти более долгим путем и не меньше усилий приложить к приобретению знаний, чем к гимнастическим упражнениям, иначе, как мы только что говорили, он никогда не достигнет совершенства в самом важном и наиболее ему нужном знании.

— Да разве не это самое важное и есть что-то важнее справедливости и всего того, что мы разбирали?

— Да, есть нечто более важное, и это следует рассматривать не только в общих чертах, как мы делаем теперь: напротив, там нельзя ничего упустить, все должно быть завершенным. Разве не смешно, что в вещах незначительных прилагают старания, чтобы все вышло как можно точнее и чище, а в самом важном деле будто бы и вовсе не требуется величайшая тщательность!

Идея (эйдос) блага

— Конечно, твое замечание ценно. Но что такое это важнейшее знание и о чем оно, как ты считаешь? Или, ты думаешь, тебя отпустят, не задав этого вопроса?

— На это я не слишком рассчитываю — пожалуйста, задавай вопросы и ты. Во всяком случае ты уже нередко об этом слышал, а сейчас ты либо не соображаешь, либо умышленно хочешь снова мне наделать хлопот своим вмешательством; последнее, думаю я, вероятнее. Ты часто уже слышал: идея блага — вот это самое важное знание; ею обусловлена пригодность и полезность справедливости и всего остального. Ты и сейчас почти наверное знал, что я именно так скажу и вдобавок, что идею эту мы недостаточно знаем. А коль скоро не знаем, то без нее, даже если у нас будет наибольшее количество сведений обо всем остальном, уверяю тебя, ничто не послужит нам на пользу: это вроде того как приобрести себе какую-нибудь вещь, не думая о благе, которое она принесет. Или, ты думаешь, главное дело в том, чтобы приобрести побольше имущества, не думая о том, хорошее ли оно? Может быть, надо понимать все что угодно, а о прекрасном и благом вовсе не помышлять?

— Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

— Но ведь ты знаешь, что, по мнению большинства, благо состоит в удовольствии, а для людей более тонких — в понимании?

— Конечно.

— И знаешь, мои друг, те, кто держится этого взгляда, не в состоянии указать, чтó представляет собой это понимание, но в конце концов бывают вынуждены сказать, будто оно есть понимание того, что хорошо.

— Это просто смешно.

— Еще бы не смешно, если, упрекая нас в неведении блага, они затем говорят с нами как с ведающими это, называя благом понимание того, чтó хорошо: как будто нам станет понятно, чтó они говорят, если они будут часто произносить слово «благо».

— Сущая правда.

— Что же? Те, кто определяет благо как удовольствие, меньше ли ис-

полнены заблуждений? Разве им не приходится признать, что бывают дурные удовольствия?

— И даже очень дурные.

— Выходит, думаю я, что они признáют, будто благо и зло — одно и то же. Разве нет?

— Именно так.

— Следовательно, ясно, что во всем этом очень много спорного.

— Конечно.

— Далее. Разве не ясно и это: в качестве справедливого и прекрасного многие выбрали бы то, что кажется им таким, хотя бы оно и не было им на самом деле, и соответственно действовали бы, приобретали и выражали бы свои мнения; что же касается блага, здесь никто не довольствуется обладанием мнимого, но все ищут подлинного блага, а мнимым всякий пренебрегает.

— Безусловно.

— К благу стремится любая душа и ради него все совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и не хватает сил понять, в чем же оно состоит. Она не может на это уверенно опереться, как на все остальное, вот почему она терпит неудачу и в том остальном, что могло бы быть ей на пользу. Неужели мы скажем, что и те лучшие в государстве люди, которым мы готовы все вверить, тоже должны быть в таком помрачении относительно этого важного предмета?

— Ни в коем случае.

— Я думаю, что справедливость и красота, если неизвестно, в каком отношении они суть благо, не найдут для себя достойного стража в лице человека, которому это неведомо. Да, я предвижу, что без этого никто и не может их познать.

— Ты верно предвидишь.

— Между тем государственный строй будет у нас в совершенном порядке только в том случае, если его будет блюсти страж, в этом сведущий.

— Это необходимо. Но ты-то сам, Сократ, считаешь благо знанием или удовольствием? Или чем-то иным, третьим?

— Ну что ты за человек! Мне хорошо известно, да и ты прежде явно показывал, что тебя не могут удовлетворить обычные мнения об этих вещах.

— Мне кажется, Сократ, неправильным, когда чужие взгляды умеют излагать, а свои собственные — нет, несмотря на долгие занятия в этой области.

— Как так? По-твоему, человек вправе говорить о том, чего он не знает, выдавая себя за знающего?

— Вовсе не за знающего, но пусть он изложит, что он думает, именно как свои соображения.

— Как? Разве ты не замечал, что все мнения, не основанные на знании, никуда не годятся? Даже лучшие из них и те слепы. Если у людей бывают какие-то верные мнения, не основанные на понимании, то чем они, по-твоему, отличаются от слепых, которые правильно идут по дороге?

— Ничем.

— Ты предпочитаешь наблюдать безобразное, туманное и неясное, хотя есть возможность узнать от других, что и ясно и красиво?

— Ради Зевса, Сократ, — воскликнул Главкон, — не отстраняйся, словно ты уже закончил рассуждение. С нас будет достаточно, если ты разберешь вопрос о благе так, как ты рассматривал справедливость, рассудительность и все остальное.

— Мне же, дорогой мой, этого тем более будет достаточно. Как бы мне только не сплоховать, а то своим нелепым усердием я вызову смех. Но, мои милые, что такое благо само по себе, это мы пока оставим в стороне, потому что, мне кажется, оно выше тех моих мнений, которых можно бы-

ло достигнуть при нынешнем нашем размахе. А вот о том, что рождается от блага и чрезвычайно на него походит, я охотно поговорил бы, если вам угодно, а если нет, тогда оставим и это.

Пожалуйста, говори, а о его родителе ты нам расскажешь в дальнейшем.

— Хотелось бы мне быть в состоянии отдать вам целиком этот мой долг, а не только проценты, как теперь. Но взыщите пока хоть проценты, то есть то, что рождается от самого блага. Однако берегитесь, как бы я нечаянно не провел вас, представив неверный счет.

— Мы остережемся по мере сил. Но ты продолжай.

— Все же только заручившись вашим согласием и напомнив вам о том, что мы с вами уже говорили раньше да и вообще нередко упоминали.

— А именно?

— Мы считаем, что есть много красивых вещей, много благ и так далее, и мы разграничиваем их с помощью определения.

— Да, мы так считаем.

— А также, что есть прекрасное само по себе, благо само по себе и так далее в отношении всех вещей, хотя мы и признаем, что их много. А что́ такое каждая вещь, мы уже обозначаем соответственно единой идее, одной для каждой вещи.

— Да, это так.

— И мы говорим, что те вещи можно видеть, но не мыслить, идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть.

— Конечно.

— Посредством чего в нас видим мы то, что мы видим?

— Посредством зрения.

— И не правда ли, посредством слуха мы слышим все то, что можно слышать, а посредством остальных чувств мы ощущаем все, что поддается ощущению?

— Ну и что же?

— Обращал ли ты внимание, до какой степени драгоценна эта способность видеть и восприниматься зрением, созданная в наших ощущениях демиургом?

— Нет, не особенно.

— А ты взгляни на это вот как: чтобы слуху слышать, а звуку звучать, требуется ли еще нечто третье, так, что когда оно отсутствует, ничто не слышится и не звучит?

— Ничего третьего тут не нужно.

— Я думаю, что и для многих остальных ощущений — но не для всех — не требуется ничего подобного. Или ты можешь что-нибудь возразить?

— Нет, не могу.

— А разве ты не замечал, что это требуется для пения и для всего того, что можно видеть?

— Что ты говоришь?

— Какими бы зоркими и восприимчивыми к цвету ни были у человека глаза, ты ведь знаешь, он ничего не увидит и не различит, если попытается пользоваться своим зрением без наличия чего-то третьего, специально для этого предназначенного.

— Что же это, по-твоему, такое?

— То, что ты называешь светом.

— Ты прав.

— Значит, немаловажным началом связуются друг с другом зрительное ощущение и возможность зрительно восприниматься; их связь ценнее всякой другой, потому что свет драгоценен.

— Еще бы ему не быть!

— Кого же из небесных богов можешь ты признать владычествующим над ним, и чей это свет позволяет нашему зрению всего лучше видеть, а предметам — восприниматься зрением?

— Того же бога, что и ты, и все остальные. Ведь ясно, что ты спрашиваешь о Солнце.

— А не находится ли зрение по своей природе вот в каком отношении к этому богу...

— В каком?

— Зрение ни само по себе, ни в том, в чем оно возникает, — мы называем это глазом — не есть Солнце.

— Конечно, нет.

— Однако из орудий наших ощущений оно самое солнцеобразное.

— Да, самое.

— И та способность, которой обладает зрение, уделена ему Солнцем, как некое истечение.

— Конечно.

— Значит, и Солнце не есть зрение. Хотя оно — причина зрения, но само зрение его видит.

— Да, это так.

— Вот и считай, что я утверждаю это и о том, что порождается благом, — ведь благо произвело его подобным самому себе: чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам.

— Как это? Разбери мне подробнее.

— Ты знаешь, когда напрягаются, чтобы разглядеть предметы, озаренные сумеречным сиянием ночи, а не те, цвет которых предстает в свете дня, зрение притупляется, и человека можно принять чуть ли не за слепого, как будто его глаза не в порядке.

— Действительно, это так.

— Между тем те же самые глаза отчетливо видят предметы, освещенные Солнцем: это показывает, что зрение в порядке.

— И что же?

— Считай, что так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, а это показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смешения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума.

— Похоже на это.

— Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага — причиной знания и познаваемости истины. Как ни прекрасно и то к другое — познание и истина, но если идею блага ты будешь считать чем-то еще более прекрасным, ты будешь прав. Как правильно было считать свет и зрение солнцеобразными, но признать их Солнцем было бы неправильно, так и здесь: правильно считать познание и истину имеющими образ блага, но признать которое-либо из них самим благом было бы неправильно: благо по его свойствам надо ценить еще больше.

— Каким же ты считаешь его несказанно прекрасным, если по твоим словам, от него зависят и познание, и истина, само же оно превосходит их своей красотой! Но конечно, ты понимаешь под этим неудовольствие?

— Не кощунствуй! Лучше вот как рассматривай его образ...

— Как?

— Солнце дает всему, что мы видим, не только возможность быть види-

мым, но и рождение, рост, а также питание, хотя само оно не есть становление.

— Как же иначе?

— Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, существование, хотя само благо не есть существование, оно — за пределами существования, превышая его достоинством и силой.

Тут Главкон очень забавно воскликнул:

— Аполлон! Как удивительно высоко мы взобрались!

— Ты сам виноват, — сказал я, — ты заставляешь меня излагать мое мнение о благе.

— И ты ни в коем случае не бросай этого; не говоря уж о другом, разбери снова это сходство с Солнцем — не пропустил ли ты чего.

— Ну, там у меня многое пропущено.

— Не оставляй в стороне даже мелочей!

— Думаю, их слишком много; впрочем, насколько это сейчас возможно, постараюсь ничего не пропустить.

— Непременно постарайся.

Мир умопостигаемый и мир видимый

— Так вот, считай, что есть двое владык, как мы и говорили: один — надо всеми родами и областями умопостигаемого, другой, напротив, надо всем зримым — не хочу называть это небом, чтобы тебе не казалось, будто я както мудрю со словами. Усвоил ты эти два вида, зримый и умопостигаемый?

— Усвоил.

— Для сравнения возьми линию, разделенную на два неравных отрезка. Каждый такой отрезок, то есть область зримого и область умопостигаемого, раздели опять таким же путем, причем область зримого ты разделишь по признаку большей или меньшей отчетливости. Тогда один из получившихся там отрезков будет содержать образы. Я называю так прежде всего тени, затем отражения в воде и в плотных, гладких и глянцевитых предметах — одним словом, все подобное этому.

— Понимаю.

В другой раздел, сходный с этим, ты поместишь находящиеся вокруг нас живые существа, все виды растений, а также все то, что изготовляется.

— Так я это и размещу.

— И разве не согласишься ты признать такое разделение в отношении подлинности и неподлинности: как то, что мы мним, относится к тому, что мы действительно знаем, так подобное относится к уподобляемому.

— Я с этим вполне согласен.

— Рассмотри в свою очередь и разделение области умопостигаемого — по какому признаку надо будет ее делить.

— По какому же?

Беспредпосылочное начало. Разделы умопостигаемого и видимого

— Один раздел умопостигаемого душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу, а к завершению. Между тем другой раздел душа отыскивает, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Без образов, какие были в первом случае, но при помощи самих идей пролагает она себе путь.

— То, что ты говоришь, я недостаточно понял.

— Тебе легче будет понять, если сперва я скажу вот что: я думаю, ты знаешь, что те, кто занимается геометрией, счетом и тому подобным, предполагают в любом своем исследовании, будто им известно, что такое чет и нечет, фигуры, три вида углов и прочее в том же роде. Это они принимают за исходные положения и не считают нужным отдавать в них отчет ни себе, ни другим, словно это всякому и без того ясно. Исходя из этих положений, они разбирают уже все остальное и последовательно доводят до конца то, что было предметом их рассмотрения.

— Это-то я очень хорошо знаю.

— Но ведь когда они вдобавок пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертеж, а на те фигуры, подобием которых он служит. Выводы свои они делают только для четырехугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили. Так и во всем остальном. То же самое относится к произведениям ваяния и живописи: от них может падать тень, и возможны их отражения в воде, но сами они служат лишь образным выражением того, что можно видеть не иначе как мысленным взором.

— Ты прав.

— Вот об этом виде умопостигаемого я тогда и говорил: душа в своем стремлении к нему бывает вынуждена пользоваться предпосылками и потому не восходит к его началу, так как она не в состоянии выйти за пределы предполагаемого и пользуется лишь образными подобиями, выраженными в низших вещах, особенно в тех, в которых она находит и почитает более отчетливое их выражение.

— Я понимаю: ты говоришь о том, чтó изучают при помощи геометрии и родственных ей приемов.

— Пойми также, что вторым разделом умопостигаемого я называю то, чего наш разум достигает с помощью диалектической способности. Свои предположения он не выдает за нечто изначальное, напротив, они для него только предположения, как таковые, то есть некие подступы и устремления к началу всего, которое уже не предположительно. Достигнув его и придерживаясь всего, с чем оно связано, он приходит затем к заключению, вовсе не пользуясь ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним.

— Я понимаю, хотя и не в достаточной степени: мне кажется, ты говоришь о сложных вещах. Однако ты хочешь установить, что бытие и все умопостигаемое при помощи диалектики можно созерцать яснее, чем то, что рассматривается с помощью только так называемых наук, которые исходят из предположений. Правда, и такие исследователи бывают вынуждены созерцать область умопостигаемого при помощи рассудка, а не посредством ощущений, но поскольку они рассматривают ее на основании своих предположений, не восходя к первоначалу, то, по-твоему, они и не могут постигнуть ее умом, хотя она вполне умопостигаема, если постичь ее первоначало. Рассудком же ты называешь, по-моему, ту способность, которая встречается у занимающихся геометрией и им подобных. Однако и то еще не ум, так как рассудок занимает промежуточное положение между мнением и умом.

— Ты выказал полнейшее понимание. С указанными четырьмя отрезками соотнеси мне те четыре состояния, что возникают в душе: на высшей ступени — разум, на второй — рассудок, третье место удели вере, а последнее — уподоблению, и расположи их соответственно, считая, что насколько то или иное состояние причастно истине, столько же в нем и достоверности.

— Понимаю. Я согласен и расположу их так, как ты говоришь.

Книга седьмая

Символ пещеры

— После этого, — сказал я, — ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию... посмотри-ка: ведь люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узниками проходит верхняя дорога, огражденная — глянь-ка — невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

— Это я себе представляю.

— Так представь же себе и то, что за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статуи, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих разговаривают, другие молчат.

— Странный ты рисуешь образ и странных узников!

— Подобных нам. Прежде всего разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое ли или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?

— Как же им видеть что-то иное, раз всю свою жизнь они вынуждены держать голову неподвижно?

— А предметы, которые проносят там, за стеной? Не то же ли самое происходит и с ними?

— То есть?

— Если бы узники были в состоянии друг с другом беседовать, разве, думаешь ты, не считали бы они, что дают названия именно тому, что видят?

— Непременно так.

— Далее. Если бы в их темнице отдавалось эхом все, что бы ни произнес любой из проходящих мимо, думаешь ты, они приписали бы эти звуки чему-нибудь иному, а не проходящей тени?

— Клянусь Зевсом, я этого не думаю.

— Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов.

— Это совершенно неизбежно.

— Понаблюдай же их освобождение от оков неразумия и исцеление от него, иначе говоря, как бы это все у них происходило, если бы с ними естественным путем случилось нечто подобное.

Когда с кого-нибудь из них снимут оковы, заставят его вдруг встать, повернуть шею, пройтись, взглянуть вверх — в сторону света, ему будет мучительно выполнять все это, он не в силах будет смотреть при ярком сиянии на те вещи, тень от которых он видел раньше. И как ты думаешь, что он скажет, когда ему начнут говорить, что раньше он видел пустяки, а теперь, приблизившись к бытию и обратившись к более подлинному, он мог бы обрести правильный взгляд? Да еще если станут указывать на ту или иную мелькающую перед ним вещь и задавать вопрос, что это такое, и вдобавок заставят его отвечать! Не считаешь ли ты, что это крайне его затруднит и он подумает, будто гораздо больше правды в том, что он видел раньше, чем в том, что ему показывают теперь?

— Конечно, он так подумает.

— А если заставить его смотреть прямо на самый свет, разве не заболят у него глаза, и не вернется он бегом к тому, что он в силах видеть, считая, что это действительно достовернее тех вещей, которые ему показывают?

— Да, это так.

— Если же кто станет насильно тащить его по крутизне вверх, в гору и не отпустит, пока не извлечет его на солнечный свет, разве он не будет страдать и не возмутится таким насилием? А когда бы он вышел на свет, глаза его настолько были бы поражены сиянием, что он не мог бы разглядеть ни одного предмета из тех, о подлинности которых ему теперь говорят.

— Да, так сразу он этого бы не смог.

— Тут нужна привычка, раз ему предстоит увидеть все то, что там, наверху. Начинать надо с самого легкого: сперва смотреть на тени, затем — на отражения в воде людей и различных предметов, а уж потом — на самые вещи; при этом то, что на небе, и самое небо ему легче было бы видеть не днем, а ночью, то есть смотреть на звездный свет и Луну, а не на Солнце и его свет.

— Несомненно.

— И наконец, думаю я, этот человек был бы в состоянии смотреть уже на самое Солнце, находящееся в его собственной области, и усматривать его свойства, не ограничиваясь наблюдением его обманчивого отражения в воде или в других, ему чуждых средах.

— Конечно, ему это станет доступно.

— И тогда уж он сделает вывод, что от Солнца зависят и времена года, и течение лет, и что оно ведает всем в видимом пространстве и оно же каким-то образом есть причина всего того, чтó этот человек и другие узники видели раньше в пещере.

— Ясно, что он придет к такому выводу после тех наблюдений.

— Так как же? Вспомнив свое прежнее жилище, тамошнюю премудрость и сотоварищей по заключению, разве не сочтет он блаженством перемену своего положения и разве не пожалеет своих друзей?

— И даже очень.

— А если они воздавали там какие-нибудь почести и хвалу друг другу, награждая того, кто отличался наиболее острым зрением при наблюдении текущих мимо предметов и лучше других запоминал, что обычно появлялось сперва, что после, а что и одновременно, и на этом основании предсказывал грядущее, то, как ты думаешь, жаждал бы всего этого тот, кто уже освободился от уз, и разве завидовал бы он тем, кого почитают узники и кто среди них влиятелен? Или он испытывал бы то, о чем говорит Гомер, то есть сильнейшим образом желал бы

> как поденщик, работая в поле,
> службой у бедного пахаря хлеб добывать свой насущный

и скорее терпеть что угодно, только бы не разделять представлений узников и не жить так, как они?

— Я-то думаю, он предпочтет вытерпеть все что угодно, чем жить так.

— Обдумай еще и вот что: если бы такой человек опять спустился туда и сел бы на то же самое место, разве не были бы его глаза охвачены мраком при таком внезапном уходе от света Солнца?

— Конечно.

— А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут — а на это потребовалось бы немалое время, — разве не казался бы он смешон? О нем стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться

идти ввысь. А кто принялся бы освобождать узников, чтобы повести их ввысь, того разве они не убили бы, попадись он им в руки?

— Непременно убили бы.

— Так вот, дорогой мой Главкон, это уподобление следует применить ко всему, что было сказано ранее: область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого. Если ты все это допустишь, то постигнешь мою заветную мысль — коль скоро ты стремишься ее узнать, — а уж богу ведомо, верна ли она. Итак, вот что мне видится: в том, что познаваемо, идея блага — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного. В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама — владычица, от которой зависят истина и разумение, и на нее должен взирать тот, кто хочет сознательно действовать как в частной, так и в общественной жизни.

— Я согласен с тобой, насколько мне это доступно.

— Тогда будь со мной заодно еще вот в чем: не удивляйся, что пришедшие ко всему этому не хотят заниматься человеческими делами; их души всегда стремятся ввысь. Да это и естественно, поскольку соответствует нарисованной выше картине.

— Да, естественно.

Созерцание божественных вещей (справедливости самой по себе) и вещей человеческих

— Что же? А удивительно разве, по-твоему, если кто-нибудь, перейдя от божественных созерцаний к человеческому убожеству, выглядит неважно и кажется крайне смешным? Зрение еще не привыкло, а между тем, прежде чем он привыкнет к окружающему мраку, его заставляют выступать на суде или еще где-нибудь и сражаться по поводу теней справедливости или изображений, отбрасывающих эти тени, так что приходится спорить о них в том духе, как это воспринимают люди, никогда не видавшие самое справедливость.

— Да, в этом нет ничего удивительного.

— Всякий, кто соображает, вспомнил бы, что есть два рода нарушения зрения, то есть по двум причинам: либо когда переходят из света в темноту, либо из темноты — на свет. То же самое происходит и с душой: это можно понять, видя, что душа находится в замешательстве и не способна что-либо разглядеть. Вместо того чтобы бессмысленно смеяться, лучше понаблюдать, пришла ли эта душа из более светлой жизни и потому с непривычки омрачилась, или же, наоборот, перейдя от полного невежества к светлой жизни, она ослеплена ярким сиянием: такое ее состояние и такую жизнь можно счесть блаженством, той же, первой посочувствовать. Если, однако, при взгляде на нее кого-то все-таки разбирает смех, пусть он меньше смеется над ней, чем над той, что явилась сверху, из света.

— Ты очень правильно говоришь.

— Раз это верно, вот как должны мы думать об этих душах: просвещенность — это совсем не то, что утверждают о ней некоторые лица, заявляющие, будто в душе у человека нет знания и они его туда вкладывают, вроде того как вложили бы в слепые глаза зрение.

— Верно, они так утверждают.

— А это наше рассуждение показывает, что у каждого в душе есть такая

способность; есть у души и орудие, помогающее каждому обучиться. Но как глазу невозможно повернуться от мрака к свету иначе чем вместе со всем телом, так же нужно отвратиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче, а это, как мы утверждаем, и есть благо. Не правда ли?

— Да.

Искусство обращения человека к созерцанию идей (эйдосов)

— Как раз здесь и могло бы проявиться искусство обращения — каким образом всего легче и действеннее можно обратить человека: это вовсе не значит вложить в него способность видеть — она у него уже имеется, но неверно направлена, и он смотрит не туда, куда надо. Вот здесь-то и надо приложить силы.

— Видимо, так.

— Некоторые положительные свойства, относимые к душе, очень близки, пожалуй, к таким же свойствам тела: в самом деле, у человека сперва их может и не быть, они развиваются позднее путем упражнения и входят в привычку. Но способность понимания, как видно, гораздо более божественного происхождения; она никогда не теряет своей силы, но в зависимости от направленности бывает то полезной и пригодной, то непригодной и даже вредной. Разве ты не замечал у тех, кого называют хотя и дурными людьми, но умными, как проницательна их душонка и как они насквозь видят то, что им надо? Значит, зрение у них неплохое, но оно вынуждено служить их порочности, и, чем острее они видят, тем больше совершают зла.

— Конечно, я это замечал.

— Однако если сразу же, еще в детстве пресечь природные наклонности такой натуры, которые, словно свинцовые грузила, влекут ее к чревоугодию, лакомству и различным другим наслаждениям и направляют взор души вниз, то, освободившись от всего этого, душа обратилась бы к истине, и те же самые люди стали бы различать там все так же остро, как теперь в том, на что направлен их взор.

— Это естественно.

Роль этого искусства в управлении государством

— Что же? А разве естественно и неизбежно не вытекает из сказанного раньше следующее: для управления государством не годятся как люди непросвещенные и не сведущие в истине, так и те, кому всю жизнь предоставлено заниматься самоусовершенствованием, — первые потому, что в их жизни нет единой цели, стремясь к которой они должны были бы действовать, что бы они ни совершали в частной или общественной жизни, а вторые — потому, что по доброй воле они не станут действовать, полагая, что уже при жизни переселились на Острова блаженных.

— Это верно.

— Раз мы — основатели государства, нашим делом будет заставлять лучшие натуры учиться тому познанию, которое мы раньше назвали самым высоким, то есть умению видеть благо и совершать к нему восхождение; но когда, высоко поднявшись, они в достаточной мере его узрят, мы не позволим им того, что в наше время им разрешается.

— Что ты имеешь в виду?

— Мы не позволим им оставаться там, на вершине, из нежелания спус-

титься снова к тем узникам, и, худо ли бедно ли, они должны будут разделить с ними труды их и почести.

— Выходит, мы будем несправедливы к этим выдающимся людям и из-за нас они будут жить хуже, чем могли бы.

— Ты опять забыл, мой друг, что закон ставит своей целью не благоденствие одного какого-нибудь слоя населения, но благо всего государства. То убеждением, то силой обеспечивает он сплоченность всех граждан, делая так, чтобы они были друг другу взаимно полезны в той мере, в какой они вообще могут быть полезны для всего общества. Выдающихся людей он включает в государство не для того, чтобы предоставить им возможность уклоняться куда кто хочет, но чтобы самому пользоваться ими для укрепления государства.

— Правда, я позабыл об этой.

— Заметь Главкон, что мы не будем несправедливы к тем, кто становится у нас философами, напротив, мы предъявим к ним лишь справедливое требование, заставляя их заботиться о других и стоять на страже их интересов. Мы скажем им так: «Во всех других государствах люди, обратившиеся к философии, вправе не принимать участия в государственных делах, потому что люди сделались такими сами собой, вопреки государственному строю, а то, что вырастает само собой, никому не обязано своим питанием, и там не может возникнуть желание возместить по нему расходы. А вас родили мы, для вас же самих и для остальных граждан, подобно тому как у пчел среди их роя бывают вожди и цари. Вы воспитаны лучше и совершеннее, чем те философы, и более их способны заниматься и тем и другим. Поэтому вы должны, каждый в свой черед, спускаться в обитель прочих людей и привыкать созерцать темные стороны жизни. Привыкнув, вы в тысячу раз лучше, чем живущие там, разглядите и распознаете, что представляет собой каждая тень и образ чего она есть, так как вы уже раньше лицезрели правду относительно всего прекрасного, справедливого и доброго. Тогда государство будет у нас с вами устроено уже наяву, а не во сне, как это происходит сейчас в большинстве государств, где идут междоусобные войны и призрачные сражения за власть, — будто это какое-то великое благо. По правде же дело обстоит вот как: где всего менее стремятся к власти те, кому предстоит править, там государство управляется лучше всего и распри отсутствуют полностью; совсем иначе бывает в государстве, где правящие настроены противоположным образом.

— Безусловно.

— Но ты думаешь, что наши питомцы, слыша это, выйдут из нашего повиновения и не пожелают трудиться, каждый в свой черед, вместе с гражданами, а предпочтут все время пребывать друг с другом в области чистого [бытия]?

— Этого не может быть, потому что мы обращаемся к людям справедливым с нашим справедливым требованием. Но во всяком случае каждый из них пойдет управлять только потому, что это необходимо — в полную противоположность современным правителям в любом государстве.

— Так уж обстоит дело, дорогой мой. Если ты найдешь для тех, кому предстоит править, лучший образ жизни, чем обладание властью, тогда у тебя может осуществиться государство с хорошим государственным строем. Ведь только в таком государстве будут править те, кто на самом деле богат, — не золотом, а тем, чем должен быть богат счастливый: добродетельной и разумной жизнью. Если же бедные и неимущие добиваются доступа к общественным благам, рассчитывая урвать себе оттуда кусок, тогда не быть добру: власть становится чем-то таким, что можно оспаривать, и

подобного рода домашняя, внутренняя война губит и участвующих в ней, и остальных граждан.

— Совершенно верно.

— А можешь ты назвать какой-нибудь еще образ жизни, выражающий презрение к государственным должностям, кроме того, что посвящен истинной философии?

— Клянусь Зевсом, нет.

— Однако не следует, чтобы к власти приходили те, кто прямо-таки в нее влюблен. А то с ними будут сражаться соперники в этой любви.

— Несомненно.

— Кого же иного заставишь ты встать на страже государства, как не тех, кто вполне сведущ в деле наилучшего государственного правления, а вместе с тем имеет и другие достоинства и ведет жизнь более добродетельную, чем ведут государственные деятели?

— Никого.

— Хочешь, рассмотрим, каким образом получаются такие люди и с помощью чего можно вывести их наверх, к свету, подобно тому, как, по преданию, некоторые поднялись из Аида к богам?

— Очень хочу!

— Но ведь это не то же самое, что перевернуть черепок; тут надо душу повернуть от некоего сумеречного дня к истинному дню бытия: такое восхождение мы, верно, назовем стремлением к мудрости.

— Конечно.

— Не следует ли нам рассмотреть, какого рода познание обладает этой возможностью?

— Да, это надо сделать.

Разделы наук, направленных на познание чистого бытия

— Так какое же познание, Главкон, могло бы увлечь душу от становления к бытию? Но чуть только я задал этот вопрос, мне вот что пришло на ум: разве мы не говорили, что [будущие философы] непременно должны в свои юные годы основательно знакомиться с военным делом?

— Говорили.

— Значит, то познание, которое мы ищем, должно дополняться еще и этим.

— То есть чем?

— Оно не должно быть бесполезным для воинов.

— Конечно, не должно, если только это возможно.

— Как мы уже говорили раньше, их воспитанию служат у нас гимнастические упражнения и мусическое искусство.

— Да, это у нас уже было.

— Между тем гимнастика направлена на то, что может как возникать, так и исчезать, — ведь от нее зависит, прибавляется ли или убавляется крепость тела.

— Понятно.

— А ведь это совсем не то, искомое, познание.

— Нет, не то.

— Но быть может, таково мусическое искусство, которое мы разобрали раньше?

— Но именно оно, если ты помнишь, служило как бы противовесом гимнастике; ведь оно воспитывает нравы стражей: гармония делает их уравновешенными, хоть и не сообщает им знания, а ритм сообщает их дейст-

виям последовательность. В речах их также оказываются родственные этим свойства мусического искусства, будь то в произведениях вымышленных или более близких к правде. Но познания, ведущего к тому благу, которое ты теперь ищешь, в мусическом искусстве нет вовсе.

— Ты очень точно напомнил мне: действительно, ничего такого в нем нет, как мы говорили. Но, милый Главкон, в чем могло бы оно содержаться? Ведь все искусства оказались грубоватыми.

— Конечно. Какое же еще остается познание, если отпадают и мусическое искусство, и гимнастика, и все остальные искусства?

— Погоди-ка. Если кроме них мы уже ничем не располагаем, давай возьмем то, что распространяется на них всех.

— Что же это такое?

— Да то общее, чем пользуется любое искусство, а также рассудок и знания; то, что каждый человек должен узнать прежде всего.

— Что же это?

Счет и число как один из разделов познания чистого бытия

— Да пустяк: надо различать, что такое один, два и три. В общем я называю это числом и счетом. Разве дело не так обстоит, что любое искусство и знание вынуждено приобщаться к нему?

— Да, именно так.

— А военное дело?

— И для него это совершенно неизбежно.

— Между тем в трагедиях Паламед всякий раз делает так, что Агамемнон оказывается полководцем, вызывающим всеобщий смех. Ведь Паламед — изобретатель чисел — говорит там про себя (обратил ли ты на это внимание?), что это именно он распределил по отрядам войско под Илионом, произвел подсчет кораблей и всего прочего, как будто до того они не были сосчитаны, — видно, Агамемнон не знал даже, сколько у него самого ног, раз он не умел считать! Каким уж там полководцем может он быть, по-твоему?

— Нелепым, если только это действительно было так.

— Признаем ли мы необходимой для полководца эту науку, то есть чтобы он умел вычислять и считать?

— Это крайне необходимо, если он хочет хоть что-нибудь понимать в воинском деле, более того, если он вообще хочет быть человеком.

— Но замечаешь ли ты в этой науке то же, что и я?

— А именно?

— По своей природе она относится, пожалуй, к тому, что ведет человека к размышлению, то есть к тому, что мы с тобой ищем, но только никто не пользуется ею действительно как наукой, увлекающей нас к бытию.

— Что ты имеешь в виду?

— Попытаюсь объяснить свою мысль. Но как я для самого себя устанавливаю различие между тем, что ведет нас к предмету нашего обсуждения, а что нет, это ты посмотри вместе со мной, говоря прямо, с чем ты согласен, а с чем нет, чтобы мы могли таким образом яснее разглядеть, верны ли мои догадки.

— Так указывай же мне путь.

— Я указываю, а ты смотри. Кое-что в наших восприятиях не побуждает наше мышление к дальнейшему исследованию, потому что достаточно определяется самим ощущением; но кое-что решительно требует такого исследования, поскольку ощущение не дает ничего надежного.

— Ясно, что ты говоришь о предметах, видных издалека, как бы в смутной дымке.

— Не очень-то ты схватил мою мысль!

— Но о чем же ты говоришь?

— Не побуждает к исследованию то, что не вызывает одновременно противоположного ощущения, а то, что вызывает такое ощущение, я считаю побуждающим к исследованию, поскольку ощущение обнаруживает одно нисколько не больше, чем другое, ему противоположное, все равно, относится ли это ощущение к предметам, находящимся вблизи или к далеким. Ты поймешь это яснее на следующем примере: вот, скажем, три пальца — мизинец, указательный и средний...

— Ну, да.

— Считай, что я говорю о них как о предметах, рассматриваемых вблизи, но обрати здесь внимание вот на что...

— На что же?

— Каждый из них одинаково является пальцем — в этом отношении между ними нет никакой разницы, все равно, смотришь ли на его середину или край, белый ли он или черный, толстый или тонкий и так далее. Во всем этом душа большинства людей не бывает вынуждена обращаться к мышлению с вопросом: «А что это собственно такое — палец?», потому что зрение никогда не показывало ей, что палец одновременно есть и нечто противоположное пальцу.

— Конечно, не показывало.

— Так что здесь это, естественно, не побуждает к размышлению и не вызывает его.

— Естественно.

— Далее. А бóльшую или меньшую величину пальцев разве можно в достаточной мере определить на глаз и разве для зрения безразлично, какой палец находится посредине, а какой с краю? А на ощупь можно ли в точности определить, толстый ли палец, тонкий ли, мягкий или жесткий? Да и остальные ощущения разве не слабо обнаруживают все это? С каждым из них не так ли бывает: ощущение, назначенное определять жесткость, вынуждено приняться и за определение мягкости и потому извещает душу, что одна и та же вещь ощущается им и как жесткая, и как мягкая.

— Да, так бывает.

— В подобных случаях душа в свою очередь недоумевает, чтó обозначено этим ощущением как жесткое, когда та же самая вещь названа им мягкой. То же самое и при ощущении легкого и тяжелого: душа не понимает, легкая это вещь или тяжелая, если восприятие обозначает тяжелое как легкое, а легкое как тяжелое.

— Такие сообщения странны для души и нуждаются в рассмотрении.

Рассуждение и размышление как путь познания чистого бытия

— Естественно, что при таких обстоятельствах душа привлекает себе на помощь рассуждение и размышление и прежде всего пытается разобраться, об одном ли предмете или о двух разных предметах сообщает ей в том или ином случае ощущение.

— Как же иначе?

— И если выяснится, что это два предмета, то каждый из них окажется и иным, и одним и тем же.

— Да.

— Если каждый из них один, а вместе их два, то эти два будут в мышлении разделены, ибо, если два не разделены, они мыслятся уже не как два, а как одно.

— Верно.

— Ведь зрение, утверждаем мы, воспринимает большое и малое не раздельно, а как нечто слитное, не правда ли?

— Да.

— Для выяснения этого мышление в свою очередь вынуждено рассмотреть большое и малое, но не в их слитности, а в их раздельности: тут полная противоположность зрению.

— Это верно.

— Так вот не из-за этого ли и возникает у нас прежде всего вопрос: что же это собственно такое — большое и малое?

— Именно из-за этого.

— И таким образом, одно мы называем умопостигаемым, а другое — зримым.

— Совершенно верно.

— Так вот как раз это я и пытался теперь сказать: кое-что побуждает рассудок к деятельности, а кое-что — нет. То, что воздействует на ощущения одновременно со своей противоположностью, я определил как побуждающее, а что таким образом не воздействует, то и не будит мысль.

— Теперь я уже понял, и мне тоже кажется, что это так.

— Далее. К какому из этих двух разрядов относятся единица и число?

— Не соображу.

— А ты сделай вывод из сказанного ранее. Если нечто единичное достаточно хорошо постигается само по себе, будь то зрением, будь то каким-либо иным чувством, то не возникает стремления выяснить его сущность, как я это показал на примере с пальцем. Если же в нем постоянно обнаруживается и какая-то противоположность, так что оно оказывается единицей не более чем ее противоположностью, тогда требуется уже какое-либо суждение: в этом случае душа вынуждена недоумевать, искать, будоражить в самой себе мысль и задавать себе вопрос, что же это такое — единица сама по себе? Таким-то образом познание этой единицы вело бы и побуждало к созерцанию бытия.

Созерцание тождественного

— Но конечно, не меньше это наблюдается и в том случае, когда мы созерцаем тождественное: одно и то же мы видим и как единое, и как бесконечное множество.

— Раз так бывает с единицей, не то же ли самое и со всяким числом вообще?

— Как же иначе?

— Но ведь арифметика и счет целиком касаются числа?

— Конечно.

— И оказывается, что как раз они-то и ведут к истине.

— Да к тому же превосходным образом.

— Значит, они принадлежат к тем познаниям, которые мы искали. Воину необходимо их усвоить для войскового строя, а философу — для постижения сущности, всякий раз как он вынырнет из области становящегося, иначе ему никогда не стать мыслителем.

— Это так.

— А ведь наш страж — он и воин, и философ.

— Так что же?

Обращение души от становления к истинному бытию. Искусство счета

— Эта наука, Главкон, подходит для того, чтобы установить закон и убедить всех, кто собирается занять высшие должности в государстве, обратиться к искусству счета, причем заниматься им они должны будут не как попало, а до тех пор, пока не придут с помощью самого мышления к созерцанию природы чисел — не ради купли-продажи, о чем заботятся купцы и торговцы, но для военных целей и чтобы облегчить самой душе ее обращение от становления к истинному бытию.

— Прекрасно сказано!

— Действительно, теперь, после разбора искусства счета, я понимаю, как оно тонко и во многом полезно нам для нашей цели, если занимаются им ради познания, а не по-торгашески.

— А чем именно оно полезно?

— Да тем, о чем мы только что говорили: оно усиленно влечет душу ввысь и заставляет рассуждать о числах самих по себе, ни в коем случае не допуская, чтобы кто-нибудь подменял их имеющими число видимыми и осязаемыми телами. Ты ведь знаешь, что те, кто силен в этой науке, осмеют и отвергнут попытку мысленно разделить самое единицу, но если ты все-таки ее раздробишь, они снова умножат части, боясь, как бы единица оказалась не единицей, а многими долями одного.

— Ты совершенно прав.

— Как ты думаешь, Главкон, если спросить их: «Достойнейшие люди, о каких числах вы рассуждаете? Не о тех ли, в которых единица действительно такова, какой вы ее считаете, — то есть всякая единица равна всякой единице, ничуть от нее не отличается и не имеет в себе никаких частей?» — как ты думаешь, что они ответят?

— Да, по-моему, что они говорят о таких числах, которые допустимо лишь мыслить, а иначе с ними никак нельзя обращаться.

— Вот ты и видишь, мой друг, что нам и в самом деле необходима эта наука, раз оказывается, что она заставляет душу пользоваться самим мышлением ради самой истины.

— И как умело она это делает!

— Что же? Приходилось ли тебе наблюдать, как люди с природными способностями к счету бывают восприимчивы, можно сказать, ко всем наукам? Даже все те, кто туго соображает, если они обучаются этому и упражняются, то хотя бы они не извлекали из этого для себя никакой иной пользы, все же становятся более восприимчивыми, чем были раньше.

— Да, это так.

— Право, я думаю, ты нелегко и немного найдешь таких предметов, которые представляли бы для обучающегося, даже усердного, больше трудностей, чем этот.

— Конечно, не найду.

— И ради всего этого нельзя оставлять в стороне такую науку, напротив, именно с ее помощью надо воспитывать людей, имеющих прекрасные природные задатки.

— Я с тобой согласен.

— Стало быть, пусть это будет первым нашим допущением. Рассмотрим же и второе, связанное, впрочем, с первым: подходит ли нам это?

— Что именно? Или ты говоришь о геометрии?

— Да, именно.

Геометрия

— Поскольку она применяется в военном деле, ясно, что подходит. При устройстве лагерей, занятии местностей, стягивании и развертывании войск и разных других военных построениях как во время сражения, так и в походах, конечно, скажется разница между знатоком геометрии и тем, кто ее не знает.

— Но для этого было бы достаточно какой-то незначительной части геометрии и счета. Надо, однако, рассмотреть преобладающую ее часть, имеющую более широкое применение: направлена ли она к нашей цели, помогает ли она нам созерцать идею блага? Да, помогает, отвечаем мы, душе человека обратиться к той области, в которой заключено величайшее блаженство бытия — а ведь это-то ей и должно увидеть любым способом.

— Ты прав.

— Значит, если геометрия заставляет созерцать бытие, она нам годится, если же становление — тогда нет.

— Действительно, мы так утверждаем.

— Но кто хоть немного знает толк в геометрии, не будет оспаривать, что наука эта полностью противоположна тем словесным выражениям, которые в ходу у занимающихся ею.

— То есть?

— Они выражаются как-то очень забавно и принужденно. Словно они заняты практическим делом и имеют в виду интересы этого дела, они употребляют выражения «построим» четырехугольник, «проведем» линию, «произведем наложение» и так далее: все это так и сыплется из их уст. А между тем все это наука, которой занимаются ради познания.

— Разумеется.

— Не оговорить ли нам еще вот что...

— А именно?

— Это наука, которой занимаются ради познания вечного бытия, а не того, что возникает и гибнет.

— Хорошая оговорка: действительно, геометрия — это познание вечного бытия.

— Значит, она влечет душу к истине и воздействует на философскую мысль, стремя ее ввысь, между тем как теперь она у нас низменна вопреки должному.

— Да, геометрия очень даже на это воздействует.

— Значит, надо по возможности строже предписать, Чтобы граждане Прекрасного города ни в коем случае не оставляли геометрию: ведь немаловажно даже побочное ее применение.

— Какое?

— То, о чем ты говорил, — в военном деле да, впрочем, и во всех науках — для лучшего их усвоения: мы ведь знаем, какая бесконечная разница существует между человеком причастным к геометрии и непричастным.

— Бесконечная, клянусь Зевсом!

— Так примем это как второй предмет изучения для наших юношей?

— Примем.

Астрономия

— Что же? Третьим предметом будет у нас астрономия, как по-твоему?

— По-моему, да, потому что внимательные наблюдения за сменой времен года, месяцев и лет пригодны не только для земледелия и мореплавания, но не меньше и для руководства военными действиями.

— Это у тебя приятная черта: ты, видно, боишься, как бы большинству не показалось, будто ты предписываешь бесполезные науки. Между тем вот что очень важно, хотя поверить этому трудно: в науках очищается и вновь оживает некое орудие души каждого человека, которое другие занятия губят и делают слепым, а между тем сохранить его в целости более ценно, чем иметь тысячу глаз, — ведь только при его помощи можно увидеть истину. Кто с этим согласен, тот решит, что ты говоришь удивительно хорошо, а кто этого никак не ощущает, тот, естественно, будет думать, будто ты несешь вздор, от которого, по их мнению, нет никакой пользы и нет в нем ничего заслуживающего упоминания. Так вот, ты сразу же учти, с каким из этих двух разрядов людей ты беседуешь. Или, может быть, ни с тем ни с другим, но главным образом ради себя самого берешься ты за исследования? Но и тогда ты не должен иметь ничего против, если кто-нибудь другой сумеет извлечь из них для себя пользу.

— Чаще всего я люблю рассуждать вот так, посредством вопросов и ответов, но для самого себя.

— В таком случае дай задний ход, потому что мы сейчас неверно назначили следующий после геометрии предмет.

— В чем же мы ошиблись?

— После плоскостей мы взялись за твердые тела, находящиеся в круговращении, а надо бы раньше изучить их самих по себе — ведь правильнее было бы после второго измерения рассмотреть третье: оно касается измерения кубов и всего того, что имеет глубину.

— Это так, Сократ, но здесь, кажется, ничего еще не открыли.

— Причина тут двоякая: нет такого государства, где наука эта была бы в почете, а исследуют ее слабо, так как она трудна. Исследователи нуждаются в руководителе: без него им не сделать открытий. Прежде всего трудно ожидать, чтобы такой руководитель появился, а если даже он и появится, то при нынешнем положении вещей те, кто исследует эти вещи, не стали бы его слушать, так как они слишком высокого мнения о себе. Если бы все государство в целом уважало такие занятия и содействовало им, исследователи подчинились бы, и их непрерывные усиленные поиски раскрыли бы свойства изучаемого предмета. Ведь даже и теперь, когда большинство не оказывает почета этим занятиям и препятствует им, да и сами исследователи не отдают себе отчета в их полезности, они все же вопреки всему этому развиваются, настолько они привлекательны. Поэтому не удивительно, что наука эта появилась на свет.

— Действительно, в ней очень много привлекательного. Но скажи мне яснее о том, что ты только что говорил: изучение всего плоскостного ты отнес к геометрии?

— Да.

— А после нее ты взялся за астрономию, но потом отступился.

— Я так спешил поскорее все разобрать, что от этого все получилось медленнее. Далее по порядку шла наука об измерении глубины, но так как с ее изучением дело обстоит до смешного плохо, я перескочил через нее и после геометрии заговорил об астрономии, то есть о вращении тел, имеющих глубину.

— Ты правильно говоришь.

— Итак, четвертым предметом познания мы назовем астрономию — в настоящее время она как-то забыта, но она воспрянет, если ею займется государство.

— Естественно. Ты недавно упрекнул меня, Сократ, в том, что моя похвала астрономии была пошлой, — так вот, теперь я произнесу ей похвалу

в твоем духе: ведь, по-моему, всякому ясно, что она заставляет душу взирать ввысь и ведет ее туда, прочь ото всего здешнего.

— Возможно, что всякому это ясно, кроме меня, — мне-то кажется, что это не так.

— А как же?

— Если заниматься астрономией таким образом, как те, кто возводит ее до степени философии, то она даже слишком обращает наши взоры вниз.

— Что ты имеешь в виду?

— Ты великолепно, по-моему, сам про себя решил, что такое наука о вышнем. Пожалуй, ты еще скажешь, будто если кто-нибудь, запрокинув голову, разглядывает узоры на потолке и при этом кое-что распознает, то он видит это при помощи мышления, а не глазами. Возможно, ты думаешь правильно, — я-то ведь простоват и потому не могу считать, что взирать ввысь нашу душу заставляет какая-либо иная наука, кроме той, что изучает бытие и незримое. Глядит ли кто, разинув рот, вверх или же, прищурившись, вниз, когда пытается с помощью ощущений что-либо распознать, все равно, утверждаю я, он никогда этого не постигнет, потому что для подобного рода вещей не существует познания и человек при этом смотрит не вверх, а вниз, хотя бы он и лежал ничком на земле или умел плавать на спине в море.

— Да, поделом мне досталось! Ты прав. Но как, по-твоему, следует изучать астрономию в отличие от того, что делают теперь? В чем польза ее изучения для нашей цели?

— А вот как. Эти узоры на небе, украшающие область видимого, надо признать самыми прекрасными и совершенными из подобного рода вещей, но все же они сильно уступают вещам истинным с их перемещениями друг относительно друга, происходящими с подлинной быстротой и медленностью, в истинном количестве и всевозможных истинных формах, причем перемещается всё содержимое. Это постигается разумом и рассудком, но не зрением. Или, по-твоему, именно им?

— Ни в коем случае.

— Значит, небесным узором надо пользоваться как пособием для изучения подлинного бытия, подобно тому как если бы нам подвернулись чертежи Дедала или какого-нибудь иного мастера либо художника, отлично и старательно вычерченные. Кто сведущ в геометрии, тот, взглянув на них, нашел бы прекрасным их выполнение, но было бы смешно их всерьез рассматривать как источник истинного познания равенства, удвоения или каких-либо иных отношений.

— Еще бы не смешно!

— А разве, по-твоему, не был бы убежден в этом и подлинный астроном, глядя на круговращение звезд? Он нашел бы, что все это устроено как нельзя более прекрасно — ведь так создал демиург и небо и все, что на небе: соотношение ночи и дня, их отношение к месяцу, а месяца — к году, звезд — ко всему этому и друг к другу. Но он, конечно, будет считать нелепым того человека, который полагает, что все это всегда происходит одинаково и ни в чем не бывает никаких отклонений, причем всячески старается добиться здесь истины, между тем как небесные светила имеют тело и воспринимаются с помощью зрения.

— Я согласен с твоими доводами.

— Значит, мы будем изучать астрономию так же, как геометрию, с применением общих положений, а то, что на небе, оставим в стороне, раз мы хотим действительно освоить астрономию и использовать еще неиспользованное разумное по своей природе начало нашей души.

— Ты намного осложняешь задачу астрономии в сравнении с тем, как ее теперь изучают.

— Я думаю, что и остальные наши предписания будут в таком же роде, если от нас, как от законодателей, ожидается какой-либо толк. Но можешь ли ты напомнить еще о какой-нибудь из подходящих наук?

— Сейчас, так сразу, не могу.

— Я думаю, что движение бывает не одного вида, а нескольких. Указать все их сумеет, быть может, значок, но и нам представляются два вида...

— Какой же?

— Кроме указанного, еще и другой, ему соответствующий.

— Какой же это?

Музыка

— Пожалуй, как глаза наши устремлены к астрономии, так уши — к движению стройных созвучий: эти две науки — словно родные сестры; по крайней мере так утверждают пифагорейцы, и мы с тобой, Главкон, согласимся с ними. Поступим мы так?

— Непременно.

— Предмет это сложный, поэтому мы расспросим их, как они все это объясняют — может быть, они и еще кое-что добавят. Но что бы там ни было, мы будем настаивать на своем.

— А именно?

— Те, кого мы воспитываем, пусть даже не пытаются изучать что-нибудь несовершенное и направленное не к той цели, к которой всегда должно быть направлено все, как мы только что говорили по поводу астрономии. Разве ты не знаешь, что и в отношении гармонии повторяется та же ошибка? Так же как астрономы, люди трудятся там бесплодно: они измеряют и сравнивают воспринимаемые на слух созвучия и звуки.

— Клянусь богами, у них это выходит забавно: что-то они называют «уплотнением» и настораживают уши, словно ловят звуки голоса из соседнего дома; одни говорят, что различают какой-то отзвук посреди, между двумя звуками и что как раз тут находится наименьший промежуток, который надо взять за основу для измерений; другие спорят с ними, уверяя, что здесь нет разницы в звуках, но и те и другие ценят уши выше ума.

— Ты говоришь о тех добрых людях, что не дают струнам покоя и подвергают их пытке, накручивая на колки. Чтобы не затягивать все это, говоря об ударах плектром, о том, как винят струны, отвергают их или кичатся ими, я прерву изображение и скажу, что имел в виду ответы не этих людей, а пифагорейцев, которых мы только что решили расспросить о гармонии. Ведь они поступают совершенно так же, как астрономы: они ищут числа в воспринимаемых на слух созвучиях, но не подымаются до рассмотрения общих вопросов и не выясняют, какие числа созвучны, а какие — нет и почему.

— Чудесное это было бы дело — то, о чем ты говоришь!

— Да, действительно полезное для исследования красоты и блага, иначе бесполезно и стараться.

— Безусловно.

Диалектический метод

— Я по крайней мере думаю, что если изучение всех разобранных нами предметов доходит до установления их общности и родства и приводит к выводу относительно того, в каком именно отношении они друг к другу близки, то оно будет способствовать достижению поставленной нами цели, так что труд этот окажется небесполезным. В противном же случае он бесполезен.

— Мне тоже так сдается. Но ты говоришь об очень сложном деле, Сократ.

— Ты разумеешь вводную часть или что-нибудь другое? Разве мы не знаем, что все это лишь вступление к тому напеву, который надо усвоить? Ведь не считаешь же ты, что кто в этом силен, тот и искусный диалектик?

— Конечно, нет, клянусь Зевсом! Разве что очень немногие из тех, кого я встречал.

— А кто не в состоянии привести разумный довод или его воспринять, тот никогда не будет знать ничего из необходимых, по нашему мнению, знаний.

— Да, не иначе.

— Так вот, Главкон, это и есть тот самый напев, который выводит диалектика. Он умопостигаем, а между тем зрительная способность хотела бы его воспроизвести; но ведь ее попытки что-либо разглядеть обращены, как мы говорили, лишь на животных, как таковых, на звезды, как таковые, наконец, на Солнце, как таковое. Когда же кто-нибудь делает попытку рассуждать, он, минуя ощущения, посредством одного лишь разума, устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого́ мышления не постигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого, подобно тому как другой взошел на вершину зримого.

— Совершенно верно.

— Так что же? Не назовешь ли ты этот путь диалектическим?

— И дальше?

— Это будет освобождением от оков, поворотом от теней к образам и свету, подъемом из подземелья к Солнцу. Если же и тогда будет невозможно глядеть на живые существа, растения и на Солнце, все же лучше смотреть на божественные отражения в воде и на тени сущего, чем на тени образов, созданные источником света, который сам не более как тень в сравнении с Солнцем. Взятое в целом, занятие теми науками, о которых мы говорили, дает эту возможность и ведет прекраснейшее начало нашей души ввысь, к созерцанию самого совершенного в существующем, подобно тому как в первом случае самое отчетливое [из ощущений], свойственных нашему телу, направлено на самое яркое в теловидной и зримой области.

— Я допускаю, что это так, хотя допустить это мне кажется очень трудным; с другой стороны, трудно это и не принять. Впрочем (ведь не только сейчас об этом речь, придется еще не раз к этому возвращаться), допустив, что дело обстоит так, как сейчас было сказано, давай перейдем к самому напеву и разберем его таким образом, как мы разбирали это вступление.

Скажи, чем отличается эта способность рассуждать, из каких видов она состоит и каковы ведущие к ней пути? Они, видимо, приводят к цели, достижение которой было бы словно отдохновением для путника и завершением его странствий.

— Милый мой Главкон, у тебя пока еще не хватит сил следовать за мной, хотя с моей стороны нет недостатка в готовности. А ведь ты увидел бы уже не образ того, о чем мы говорим, а самое истину, по крайней мере как она мне представляется. Действительно ли так обстоит или нет — на это не стоит пока напирать. Но вот увидеть нечто подобное непременно надо — на этом следует настаивать. Не так ли?

— И что же дальше?

— Надо настаивать и на том, что только способность рассуждать может показать это человеку, сведущему в разобранных нами теперь науках, иначе же это никак невозможно.

— Стоит утверждать и это.

— Никто не докажет нам, будто можно сделать попытку каким-нибудь иным путем последовательно охватить всё, то есть сущность любой вещи: ведь все другие способы исследования либо имеют отношение к человече-

ским мнениям и вожделениям, либо направлены на возникновение и сочетание [вещей] или же целиком на поддержание того, что растет и сочетается. Что касается остальных наук, которые, как мы говорили, пытаются постичь хоть что-нибудь из бытия (речь идет о геометрии и тех науках, которые следуют за ней), то им всего лишь снится бытие, а наяву им невозможно его увидеть, пока они, пользуясь своими предположениями, будут сохранять их незыблемыми и не отдавать себе в них отчета. У кого началом служит то, чего он не знает, а заключение и середина состоят из того, что нельзя сплести воедино, может ли подобного рода несогласованность когда-либо стать знанием?

— Никогда.

— Значит, в этом отношении один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу с целью его обосновать; он потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали. По привычке мы не раз называли их науками, но тут требовалось бы другое название, потому что приемы эти не столь очевидны, как наука, хотя и более отчетливы, чем мнение. А сам рассудок мы уже определили прежде. Впрочем, по-моему, нечего спорить о названии, когда предмет рассмотрения столь значителен, как сейчас у нас.

— Да, не стоит, лишь бы только название ясно выражало, что под ним подразумевается.

Разделы диалектического метода — познание, рассуждение, вера, уподобление

— Тогда нас удовлетворят, как и раньше, следующие названия: первый раздел — познание, второй — рассуждение, третий — вера, четвертый — уподобление. Оба последних, вместе взятые, составляют мнение, оба первых — мышление. Мнение относится к становлению, мышление — к сущности. И как сущность относится к становлению, так мышление — к мнению. А как мышление относится к мнению, так познание относится к вере, а рассуждение — к уподоблению. Разделение же на две области — того, что мы мним, и того, что мы постигаем умом, — и соответствие этих обозначений тем предметам, к которым они относятся, мы оставим с тобой, Главкон, в стороне, чтобы избежать рассуждений, еще во много раз более длинных, чем уже проделанные.

— Но я согласен и с остальным, насколько я в силах за тобой следовать.

Определение диалектики

— Конечно, ты называешь диалектиком того, кому доступно доказательство сущности каждой вещи. Если кто этого лишен, то насколько он не может дать отчета ни себе ни другому, настолько же, скажешь ты, у него и ума не хватает для этого.

— Как этого не сказать!

— Точно так же обстоит дело и относительно блага. Кто не в силах с помощью доказательства определить идею блага, выделив ее из всего остального; кто не идет, словно на поле битвы, сквозь все препятствия, стремясь к опровержению, основанному не на мнении, а на понимании сущности; кто не продвигается через все это вперед с непоколебимой уверенностью, — про того, раз он таков, ты скажешь, что ему неведомо ни самое благо, ни какое бы то ни было благо вообще, а если он и прикоснется каким-то путем к при-

зраку блага, то лишь при помощи мнения, а не знания. Такой человек проводит нынешнюю свою жизнь в спячке и сновидениях, и, прежде чем он здесь пробудится, он, придя в Аид, окончательно погрузится в сон.

— Клянусь Зевсом, я решительно стану утверждать все это.

— А своим детям — правда, пока что ты их растишь и воспитываешь лишь мысленно, — если тебе придется растить их на самом деле, ты ведь не позволил бы, пока они бессловесны, как чертежный набросок, быть в государстве правителями и распоряжаться важнейшими делами?

— Конечно, нет.

— И ты законом обяжешь их получать преимущественно такое воспитание, которое позволило бы им быть в высшей степени сведущими в деле вопросов и ответов?

— Мы вместе с тобой издадим подобный закон.

— Так не кажется ли тебе, что диалектика будет у нас подобной карнизу, венчающему все знания, и было бы неправильно ставить какое-либо иное знание выше нее: ведь она вершина их всех.

— По-моему, это так.

— Тебе остается только распределить, кому мы будем сообщать эти познания и каким образом.

— Очевидно.

Еще об отборе правителей и их воспитании

— Помнишь, каких правителей мы отобрали, когда раньше говорили об их выборе?

— Как не помнить!

— Вообще-то считай, что нужно выбирать указанные тогда натуры, то есть отдавать предпочтение самым надежным, мужественным и по возможности самым благообразным; но, кроме того, надо отыскивать не только людей благородных и строгого нрава, но и обладающих также свойствами, подходящими для такого воспитания.

— Кто же это, по-твоему?

— У них, друг мой, должна быть острая восприимчивость к наукам и быстрая сообразительность. Ведь души робеют перед могуществом наук гораздо больше, чем перед гимнастическими упражнениями: эта трудность ближе касается души, она — ее особенность, которую душа не разделяет с телом.

— Это верно.

— Надо искать человека с хорошей памятью, несокрушимо твердого и во всех отношениях трудолюбивого. Иначе какая ему, по-твоему, охота переносить и телесные тягости, и в довершение всего еще столько учиться и упражняться?

— Такого нам не найти, разве что это будет исключительно одаренная натура.

— В том-то и состоит ошибка нашего времени и потому-то недооценивают философию, что за нее берутся не так, как она того заслуживает, — об этом мы говорили уже и раньше. Не подлым надо бы людям за нее браться, а благородным.

— То есть как?

— Прежде всего у того, кто за нее берется, не должно хромать трудолюбие, что бывает, когда человек трудолюбив лишь наполовину, а в остальном избегает трудностей. Это наблюдается, если кто любит гимнастику, охоту и вообще все, что развивает тело, но не любит учиться, исследовать, не любознателен: тогда подобного рода трудности ему ненавистны. Хро-

мым можно назвать и того, чье трудолюбие обращено на трудности, противоположные этим.

— Ты вполне прав.

— Значит, и в том, что касается истины, мы будем считать душу покалеченной точно так же, если она, несмотря на свое отвращение к намеренной лжи (этого она и у себя не выносит, и возмущается ложью других людей), все же снисходительно станет допускать ложь нечаянную и не стесняться, когда ей укажут на невежество, в котором она легкомысленно выпачкалась не хуже свиньи.

— Все это совершенно верно.

— И что касается рассудительности, мужества, великодушия, а также всех других частей добродетели, надо не меньше наблюдать, кто проявляет благородство, а кто — подлость. Не умеющий это различать — будь то частное лицо или государство, — сам того не замечая, привлечет для тех или иных надобностей — в качестве друзей ли или правителей — людей, хромающих на одну ногу и подлых.

— Это действительно часто бывает.

— А нам как раз этого-то и надо избежать. Если мы подберем людей здравых телом и духом и воспитаем их на возвышенных знаниях и усиленных упражнениях, то самой справедливости не в чем будет нас упрекнуть и мы сохраним в целости и государство, и его строй; а если мы возьмем неподходящих для этого людей, то всё у нас выйдет наоборот и еще больше насмешек обрушится на философию.

— Это был бы позор.

— Конечно. Но видно я уже и сейчас оказался в смешном положении.

— Почему?

— Позабыв, что все это у нас — только забава, я говорил, напрягаясь изо всех сил. А говоря, я то и дело оглядывался на философию и видел, как ею помыкают. В негодовании на тех, кто тому виной, я неожиданно вспылил и говорил уж слишком всерьез.

— Клянусь Зевсом, у меня как у слушателя не сложилось такого впечатления.

— Зато у меня оно сложилось — как у оратора. Но не забудем вот чего: говоря тогда об отборе, мы выбирали пожилых, а теперь выходит, что это не годится — ведь нельзя верить Солону, будто человек, старея, может многому научиться; напротив, к этому он становится способен еще менее, чем к бегу: именно юношам принадлежат все великие и многочисленные труды.

— Безусловно.

Возрастная градация воспитания

— Значит, счет, геометрию и разного рода другие предварительные познания, которые должны предшествовать диалектике, надо преподавать нашим стражам еще в детстве, не делая, однако, принудительной форму обучения.

— То есть?

— Свободнорожденному человеку ни одну науку не следует изучать рабски. Правда, если тело насильно заставляют преодолевать трудности, оно от этого не делается хуже, но насильственно внедренное в душу знание непрочно.

— Это верно.

— Поэтому, друг мой, питай своих детей науками не насильно, а играючи, чтобы ты лучше мог наблюдать природные наклонности каждого.

— То, что ты говоришь, не лишено основания.

— Помнишь, мы говорили: надо брать с собой детей и на войну — ко-

нечно, зрителями, на конях, а где безопасно, так и поближе; пусть они отведают крови, словно щенки.

— Помню.

— Кто во всем этом — в трудах, в науках, в опасностях — всегда будет выказывать себя самым находчивым, тех надо занести в особый список.

— В каком возрасте?

— Когда они уже будут уволены от обязательных занятий телесными упражнениями. Ведь в течение этого срока, продолжается ли он два или три года, у них нет возможности заниматься чем-либо другим. Усталость и сон — враги наук. А вместе с тем ведь и это немаловажное испытание: каким кто себя выкажет в телесных упражнениях.

— Еще бы!

— По истечении этого срока юноши, отобранные из числа двадцатилетних, будут пользоваться бóльшим почетом сравнительно с остальными, а наукам, порознь преподававшимся им, когда они были детьми, должен быть сделан общий обзор, чтобы показать их сродство между собою и с природой бытия.

— Знание будет прочным, только когда оно приобретено подобным путем.

— И это самая главная проверка, имеются ли у человека природные данные для занятий диалектикой или нет. Кто способен все обозреть, тот — диалектик, кому же это не под силу, тот — нет.

— Я тоже так думаю.

— Вот тебе и придется подмечать, кто наиболее отличится в этом, кто будет стойким в науках, на войне и во всем том, что предписано законом. Из этих юношей, когда им исполнится тридцать лет, надо будет опять-таки произвести отбор, окружить их еще большим почетом и подвергнуть испытанию их способность к диалектике, наблюдая, кто из них умеет, не обращая внимания на зрительные и остальные ощущения, подняться до истинного бытия. Но здесь требуется величайшая осторожность, мой друг.

— А собственно, почему?

— Разве ты не замечаешь зла, связанного в наше время с умением рассуждать, — насколько оно распространилось?

— В чем же оно состоит?

— Люди, занимающиеся этим, преисполнены беззакония.

— И в очень сильной степени.

— Удивляет ли тебя их состояние? Заслуживают ли они, по-твоему, снисхождения?

— В каком же главным образом отношении?

— Возьмем такой пример: какой-нибудь подкинутый ребенок вырастает в богатстве, в большой и знатной семье, ему всячески угождают. Став взрослым, он узнаéт, что те, кого он считал своими родителями, ему чужие, а подлинных родителей ему не найти. Можешь ты предугадать, как будет он относиться к тем, кто его балует, и к своим мнимым родителям — сперва в то время, когда он не знал, что он подкидыш, а затем, когда уже это узнает? Или хочешь, я тебе скажу, что я тут усматриваю?

— Хочу.

— Я предвижу, что, пока он не знает истины, он будет почитать мнимых родственников — мать, отца и всех остальных — больше, чем тех, кто его балует. С его стороны будет меньше пренебрежения к нуждам родственников, меньше беззаконных поступков или выражений по отношению к ним, меньше неповиновения им, чем тем, кто его балует.

— Естественно.

— Когда же он узнает правду, то, думаю я, его почтение и внимательность к мнимым родственникам ослабеет, а к тем, кто его балует, увели-

чится; он будет слушаться их гораздо больше, чем раньше, жить на их лад, откровенно примкнув к ним, а о прежнем своем отце и об остальных мнимых родственниках вовсе перестанет заботиться, разве что по натуре он будет исключительно порядочным человеком.

— Все так и бывает, как ты говоришь. Но какое отношение имеет твой пример к людям, причастным к рассуждениям?

Справедливость воспитывается в человеке с детства

— А вот какое: относительно того, что́ справедливо и хорошо, у нас с детских лет имеются взгляды, в которых мы воспитаны под воздействием наших родителей, — мы подчиняемся им и их почитаем.

— Да, это так.

— Но им противоположны другие навыки, сопряженные с удовольствиями, они ласкают нам душу своей привлекательностью. Правда, люди хоть сколько-нибудь умеренные не поддаются им, послушно почитая заветы отцов.

— Это все так...

— Далее. Когда перед человеком, находящимся в таком положении, встанет Вопрос, вопрошая: «Что такое прекрасное?» — человек ответит так, как привычно усвоил от законодателя, однако дальнейшее рассуждение это опровергнет. При частых и всевозможных опровержениях человек этот падет так низко, что будет придерживаться мнения, будто прекрасное ничуть не более прекрасно, чем безобразно. Так же случится и со справедливостью, с благом и со всем тем, что он особенно почитал. После этого что, по-твоему, станется с его почтительностью и послушанием?

— У него неизбежно уже не будет такого почтения и убежденности.

— Если же он перестанет считать все это ценным и дорогим, как бывало, а истину найти будет не в состоянии, то, спрашивается, к какому же иному образу жизни ему естественно обратиться, как не к тому, который ему будет лестен?

— Все другое исключено.

— Так окажется, что он стал нарушителем законов, хотя раньше соблюдал их предписания.

— Да, это неизбежно.

— Значит, подобное состояние естественно для тех, кто причастен к рассуждениям, и, как я говорил прежде, такие люди вполне заслуживают сочувствия.

— И сожаления.

— Значит, чтобы люди тридцатилетнего возраста не вызывали у тебя подобного рода сожаления, надо со всевозможными предосторожностями приступать к рассуждениям.

— Несомненно.

— Разве не будет одной из постоянных мер предосторожности не допускать, чтобы вкус к рассуждениям появлялся смолоду? Я думаю, от тебя не укрылось, что подростки, едва вкусив от таких рассуждений, злоупотребляют ими ради забавы, увлекаясь противоречиями и подражая тем, кто их опровергает, да и сами берутся опровергать других, испытывая удовольствие от того, что своими доводами они, словно щенки, разрывают на части всех, кто им подвернется.

— Да, в этом они не знают удержу.

— После того как они сами опровергнут многих и многие опровергнут их, они вскорости склоняются к полному отрицанию прежних своих ут-

верждений, а это опорочивает в глазах других людей и их самих да заодно и весь предмет философии.

— Совершенно верно.

— Ну, а кто постарше, тот не захочет принимать участия в подобном бесчинстве; скорее он будет подражать человеку, желающему в беседе дойти до истины, чем тому, кто противоречит ради забавы, в шутку. Он и сам будет сдержан и занятие свое сделает почетным, а не презренным.

— Правильно.

— Разве не относится к мерам предосторожности все то, о чем мы говорили раньше: допускать к отвлеченным рассуждениям лишь упорядоченные и стойкие натуры, а не так, как теперь, когда за это берется кто попало, в том числе совсем неподходящие люди?

— Конечно, это необходимая мера.

— В сравнении с тем, кто развивает свое тело путем гимнастических упражнений, будет ли достаточен вдвое больший срок для овладения искусством рассуждать, если постоянно и напряженно заниматься лишь этим?

— Ты имеешь в виду шесть лет или четыре года?

— Это неважно. Пусть даже пять. После этого они будут у тебя вынуждены вновь спуститься в ту пещеру: их надо будет заставить занять государственные должности — как военные, так и другие, подобающие молодым людям: пусть они никому не уступят и в опытности. Вдобавок надо на всем этом их проверить — устоят ли они перед разнообразными влияниями или же кое в чем поддадутся.

— Сколько времени ты на это отводишь?

— Пятнадцать лет. А когда им будет пятьдесят, то тех из них, кто уцелел и всячески отличился — как на деле, так и в познаниях — пора будет привести к окончательной цели: заставить их устремить ввысь свой духовный взор и взглянуть на то самое, что всему дает свет, а увидев благо само по себе, взять его за образец и упорядочить и государство, и частных лиц, а также самих себя — каждого в свой черед — на весь остаток своей жизни. Большую часть времени они станут проводить в философствовании, а когда наступит черед, будут трудиться над гражданским устройством, занимать государственные должности — не потому, что это нечто прекрасное, а потому, что так необходимо ради государства. Таким образом, они постоянно будут воспитывать людей, подобных им самим, и ставить их стражами государства взамен себя, а сами отойдут на Острова блаженных, чтобы там обитать. Государство на общественный счет соорудит им памятники и будет приносить жертвы как божествам, если это подтвердит Пифия, а если нет, то как счастливым и божественным людям.

— Ты, Сократ, словно ваятель, прекрасно завершил лепку созданных тобою правителей.

— И правительниц, Главкон, — все, что я говорил, касается женщин ничуть не меньше, чем мужчин: правда, конечно, тех женщин, у которых есть на то природные способности.

— Это верно, раз женщины будут во всем участвовать наравне с мужчинами, как мы говорили.

— Что же? Вы согласны, что относительно государства и его устройства мы высказали совсем не пустые пожелания? Конечно, все это трудно, однако как-то возможно, притом не иначе чем было сказано: когда властителями в государстве станут подлинные философы, будет ли их несколько или хотя бы один, нынешними почестями они пренебрегут, считая их низменными и ничего не стоящими, и будут высоко ценить порядочность и ту честь, что с нею связана, но самым великим и необходимым будут считать справедливость; служа ей и умножая ее, устроят они свое государство.

— Но как именно?

— Всех, кому в городе больше десяти лет, они отошлют в деревню, а остальных детей, оградив их от воздействия современных нравов, свойственных родителям, воспитают на свой лад, в тех законах, которые мы разобрали раньше. Таким-то вот образом всего легче и скорее установится тот государственный строй, о котором мы говорили, государство расцветет, а народ, у которого оно возникнет, для себя извлечет великую пользу.

— Да, огромную. А как это могло бы произойти, если когда-нибудь осуществится, ты, Сократ, по-моему, хорошо разъяснил.

— Значит, мы уже достаточно поговорили об этом государстве и о соответствующем ему человеке? Ведь ясно, каким он, по-нашему, должен быть.

— Да, ясно. И поставленный тобою вопрос, кажется мне, получил свое завершение.

Книга восьмая

— Пусть так. Мы с тобой уже согласились, Главкон, что в образцово устроенном государстве жены должны быть общими, дети — тоже, да и все их воспитание будет общим; точно так же общими будут военные и мирные занятия, а царями надо всем этим должны быть наиболее отличившиеся в философии и в военном деле.

— Да, мы в этом согласились.

— И договорились насчет того, что как только будут назначены правители, они возьмут своих воинов и расселят их по тем жилищам, о которых мы упоминали ранее; ни у кого не будет ничего собственного, но всё у всех общее. Кроме жилищ мы уже говорили, если ты помнишь, какое у них там будет имущество.

— Помню, мы держались взгляда, что никто не должен ничего приобретать, как это все делают теперь. За охрану наши стражи, подвизающиеся в военном деле, будут получать от остальных граждан вознаграждение в виде запаса продовольствия на год, а обязанностью их будет заботиться обо всем государстве.

— Ты правильно говоришь. Раз с этим у нас покончено, то, чтобы продолжить наш прежний путь, давай припомним, о чем у нас была речь перед тем, как мы уклонились в сторону.

— Нетрудно припомнить. Ты закончил свое рассуждение об устройстве государства примерно теми же словами, что и сейчас: а именно, что ты считаешь хорошим рассмотренное нами тогда государство и соответствующего ему человека, хотя мог бы указать на государство еще более прекрасное и соответственно на такого человека. Раз подобное государственное устройство правильно, сказал ты, все остальные порочны.

Четыре вида извращенного государственного устройства

Насколько помню, ты говорил, что имеется четыре вида порочного государственного устройства и что стоило бы в них разобраться, дабы увидеть их порочность воочию; то же самое, сказал ты, касается и соответствующих людей: их всех тоже стоит рассмотреть. Согласившись между собой, мы взяли бы самого лучшего человека и самого худшего и посмотрели бы, правда ли, что наилучший человек — самый счастливый, а наихудший — самый жалкий, или дело обстоит иначе. Когда я задал вопрос, о каких четырех видах государственного устройства ты говоришь, тут нас прервали

Полемарх и Адимант и ты вел с ними беседу, пока мы не подошли к этому вопросу.

— Ты совершенно верно припомнил.

— Так вот ты снова и займи подобно борцу то же самое положение и на тот же самый мои вопрос постарайся ответить так, как ты тогда собирался.

— Если только это в моих силах.

— А мне и в самом деле не терпится услышать, о каких это четырех видах государственного устройства ты говорил.

— Услышишь, это нетрудно. Я говорю как раз о тех видах, которые пользуются известностью. Большинство одобряет критско-лакедемонское устройство. На втором месте, менее одобряемая, стоит олигархия: это государственное устройство, преисполненное множества зол. Из нее возникает отличная от нее демократия. Прославленная тирания отлична от них всех — это четвертое и крайнее заболевание государства. Может быть, у тебя есть какая-нибудь иная идея государственного устройства, которая ясно проявлялась бы в каком-либо виде? Ведь наследственная власть и приобретаемая за деньги царская власть, а также разные другие, подобные этим государственные устройства занимают среди указанных устройств какое-то промежуточное положение и у варваров встречаются не реже, чем у эллинов.

— Много странного рассказывают об этом.

— Итак, ты знаешь, что у различных людей непременно бывает столько же видов духовного склада, сколько существует видов государственного устройства. Или ты думаешь, что государственные устройства рождаются невесть откуда — от дуба либо от скалы, а не от тех нравов, что наблюдаются в государствах и влекут за собой все остальное, так как на их стороне перевес?

— Ни в коем случае, но только от этого.

Еще о соответствии пяти складов характера пяти видам государственного устройства

— Значит, раз видов государств пять, то и у различных людей должно быть пять различных устройств души.

— И что же?

— Человека, соответствующего правлению лучших — аристократическому, мы уже разобрали и правильно признали его хорошим и справедливым.

— Да, его мы уже разобрали.

— Теперь нам надо описать и худших, иначе говоря, людей, соперничающих между собой и честолюбивых — соответственно лакедемонскому строю, затем — человека олигархического, демократического и тиранического, чтобы, указав на самого несправедливого, противопоставить его самому справедливому и этим завершить наше рассмотрение вопроса, как относится чистая справедливость к чистой несправедливости с точки зрения счастья или несчастья для ее обладателя. И тогда мы либо поверим Фрасимаху и устремимся к несправедливости, либо придем к тому выводу, который теперь становится уже ясен, и будем соблюдать справедливость.

— Безусловно, надо так сделать.

— Раз мы начали с рассмотрения государственных нравов, а не отдельных лиц, потому что там они более четки, то и теперь возьмем сперва государственный строй, основывающийся на честолюбии (не могу подобрать другого выражения, все равно назовем ли мы его «тимократией» или «тимархией»), и соответственно рассмотрим подобного же рода человека; затем — олигархию и олигархического человека; далее бросим взгляд на

демократию и понаблюдаем человека демократического; наконец, отправимся в государство, управляемое тиранически, и посмотрим, что там делается, опять-таки обращая внимание на тиранический склад души. Таким образом, мы постараемся стать достаточно сведущими судьями в намеченных нами вопросах.

— Такое рассмотрение было бы последовательным и основательным.

Тимократия

— Ну так давай попытаемся указать, каким способом из аристократического правления может получиться тимократическое. Может быть, это совсем просто, и изменения в государстве обязаны своим происхождением той его части, которая обладает властью, когда внутри нее возникают раздоры? Если же в ней царит согласие, то, хотя бы она была и очень мала, строй остается незыблемым.

— Да, это так.

— Что же именно может, Главкон, пошатнуть наше государство и о чем могут там спорить между собой попечители и правители? Или хочешь, мы с тобой, как Гомер, обратимся с мольбой к Музам, чтобы они нам поведали, как впервые вторгся раздор, и вообразим, что они станут отвечать нам высокопарно, на трагический лад и как будто всерьез, на самом же деле это будет с их стороны лишь шутка, и они будут поддразнивать нас, как детей.

— Что же они нам скажут?

— Что-нибудь в таком роде: «Трудно пошатнуть государство, устроенное подобным образом. Однако раз всему, что возникло, бывает конец, то даже и такой строй не сохранится вечно, но подвергнется разрушению. Означать же это будет следующее: урожай и неурожай бывает не только на то, что произрастает из земли, но и на то, что на ней обитает, — на души и на тела, всякий раз как круговращение приводит к полному завершению определенного цикла: у недолговечных существ этот цикл краток, у долговечных — наоборот. Хотя и мудры те, кого вы воспитали как руководителей государства, однако и они ничуть не больше других людей будут способны установить путем рассуждения, основанного на ощущении, наилучшую пору плодоношения и, напротив, время бесплодия для вашего рода: этого им не постичь, и они станут рожать детей в неурочное время. Для божественного потомства существует кругооборот, охватываемый совершенным числом, а для человеческого есть число, в котором — первом из всех — возведение в квадратные и кубические степени, содержащие три промежутка и четыре предела (уподобление, неуподобление, рост и убыль) делает все соизмеримым и выразимым. Из этих чисел четыре трети, сопряженные с пятеркой, после трех увеличении дадут два гармонических сочетания, одно — равностороннее, то есть взятое сотней столько же раз, а другое — с той же длиной, но продолговатое: иначе говоря, число выразимых диаметров пятерки берется сто раз с вычетом каждый раз единицы, а из невыразимых вычитается по двойке и они сто раз берутся кубом тройки. Все в целом это число геометрическое, и оно имеет решающее значение для лучшего или худшего качества рождений. Коль это останется невдомек нашим стражам и они не в пору сведут невест с женихами, то не родятся дети с хорошими природными задатками и со счастливой участью. Прежние стражи назначат своими преемниками лучших из этих детей, но все равно те не будут достойны и чуть лишь займут должности своих отцов, станут нами пренебрегать, несмотря на то что они стражи. Мусические искусства, а вслед за тем и гимнастические они не оценят,

как должно; от этого юноши у нас будут менее образованны и из их среды выйдут правители, не слишком способные блюсти и испытывать Гесиодовы поколения, — ведь и у вас они те же, то есть золотое, серебряное, медное и железное. Когда железо примешается к серебру, а медь к золоту, возникнут несоответствия и нелепые отклонения, а это, где бы оно ни случилось, сразу порождает вражду и раздор. Надо признать, что, где бы ни возник раздор, он вечно такой природы».

— Признаться, Музы отвечают нам правильно.

— Это и не мудрено, раз они Музы.

— А что они говорят после этого?

— Если возник раздор, это значит, что каждые два рода увлекали в свою сторону: железный и медный влекли к наживе, приобретению земли и дома, а также золота и серебра, а золотой и серебряный род, не бедные, но, наоборот, по своей природе богатые, вели души к добродетели и древнему устроению. Применяя силу и соперничая друг с другом, они пришли, наконец, к чему-то среднему: согласились установить частную собственность на землю и дома, распределив их между собою, а тех, кого они до той поры охраняли как своих свободных друзей и кормильцев, решили обратить в рабов, сделав из них сельских рабочих и слуг, сами же занялись военным делом и сторожевой службой.

— Эта перемена, по-моему, оттуда и пошла.

— Значит, такой государственный строй — нечто среднее между аристократией и олигархией.

— Несомненно.

— Так совершится этот переход; и каким же будет тогда государственное устройство? По-видимому, отчасти оно будет подражанием предшествовавшему строю, отчасти же — олигархии, раз оно занимает промежуточное положение, но кое-что будет в нем и свое, особенное.

— Да, будет.

— В почитании правителей, в том, что защитники страны будут воздерживаться от земледельческих работ, ремесел и остальных видов наживы, в устройстве совместных трапез, в телесных упражнениях и воинских состязаниях — во всем подобном этот строй будет подражать предшествовавшему.

— Да.

— Там побоятся ставить мудрых людей на государственные должности, потому что там уже нет подобного рода простосердечных и прямых людей, а есть лишь люди смешанного нрава; там будут склоняться на сторону тех, что яростны духом, а также и тех, что попроще — скорее рожденных для войны, чем для мира; там будут в чести военные уловки и ухищрения: ведь это государство будет вечно воевать. Вот каковы будут многочисленные особенности этого строя.

— Да.

— Такого рода люди будут жадны до денег, как это водится при олигархическом строе; в омрачении они, как дикари, почитают золото и серебро, у них заведены кладовые и домашние хранилища, чтобы все это прятать, свои жилища они окружают оградой и там, прямо-таки как в собственном логове, они тратятся, не считаясь с расходами, на женщин и на кого угодно других.

— Совершенно верно.

— Они бережливы, так как деньги у них в чести; свое состояние они скрывают и не прочь пожить на чужой счет. Удовольствиям они предаются втайне, убегая от закона, как дети от строгого отца, — ведь воспитало их насилие, а не убеждение, потому что они пренебрегали подлинной Музой, той, чья область — речи и философия, а телесные упражнения ставили выше мусического искусства.

— Ты говоришь о таком государственном строе, где зло полностью смешалось с добром.

— Действительно, в нем все смешано; одно только там бросается в глаза — соперничество и честолюбие, так как там господствует яростный дух.

— И это очень сильно заметно.

— Подобный государственный строй возникает, не правда ли, именно таким образом и в таком виде. В моем изложении он очерчен лишь в общем и подробности опущены, ибо уже и так можно заметить, каким там будет человек, отличающийся справедливостью, или, напротив, очень несправедливый, а рассматривать все правления и все нравы, вовсе ничего не пропуская, было бы делом очень и очень долгим.

— Это верно.

«Тимократический» человек

— Каким же станет человек в соответствии с этим государственным строем? Как он сложится и каковы будут его черты?

— Я думаю, — сказал Адимант, — что по своему стремлению непременно выдвинуться он будет близок нашему Главкону.

— Это-то возможно, но, по-моему, вот чем его натура отличается от Главконовой...

— Чем?

— Он пожестче, менее образован и, хотя ценит образованность и охотно слушает других, сам, однако, нисколько не владеет словом. С рабами такой человек жесток, хотя их и не презирает, так как достаточно воспитан; в обращении со свободными людьми он учтив, а властям чрезвычайно послушен; будучи властолюбив и честолюбив, он считает, что основанием власти должно быть не умение говорить или что-либо подобное, но военные подвиги и вообще все военное: потому-то он и любит гимнастику и охоту.

— Да, именно такой характер развивается при этом государственном строе.

— В молодости такой человек с презрением относится к деньгам; но чем старше он становится, тем больше он их любит — сказывается его природная наклонность к сребролюбию да и чуждая добродетели примесь, поскольку он покинут своим доблестным стражем.

— Какой же это страж? — спросил Адимант.

— Дар слова в сочетании с образованностью; только присутствие того и другого будет всю жизнь спасительным для добродетели человека, у которого это имеется.

— Прекрасно сказано!

— А этот юноша похож на свое тимократическое государство...

— И даже очень.

— Складывается же его характер приблизительно так: иной раз это взрослый сын хорошего человека, живущего в неважно устроенном государстве и потому избегающего почестей, правительственных должностей, судебных дел и всякой такой суеты; он предпочитает держаться скромнее, лишь бы не иметь хлопот.

— И как же это действует на его сына?

— Прежде всего тот слышит, как сокрушается его мать: ее муж не принадлежит к правителям, и из-за этого она терпит унижения в женском обществе; затем она видит, что муж не особенно заботится о деньгах, не дает отпора оскорбителям ни в судах, ни на собраниях, но беспечно все это сносит; он думает только и себе — это она постоянно замечает, — а ее уважает не слишком, хотя и не оскорбляет. Все это ей тяжело, она говорит сыну,

что отец его лишен мужества, что он слишком слаб и так далее, то есть все, что в подобных случаях любят напевать женщины.

— Да, в этом они всегда себе верны.

— Ты знаешь, что у таких людей и слуги иной раз потихоньку говорят детям подобные вещи — якобы из сочувствия, когда видят, что хозяин не возбуждает судебного дела против какого-нибудь своего должника или иного обидчика; в таких случаях слуги внушают хозяйскому сыну примерно следующее: «Вот вырастешь большой, непременно отомсти им за это и будешь тогда настоящим мужчиной, не то что твой отец». Да и вне дома юноша слышит и видит почти то же самое: кто среди граждан делает свое дело, тех называют простаками и не принимают их в расчет, а кто берется не за свое дело, тех уважают и хвалят. Тогда, слыша и видя подобные вещи, юноша, с другой стороны, прислушивается и к тому, что говорит его отец, близко видит, чем тот занимается наперекор окружающим, и вот как то, так и другое на него действует: под влиянием отца в нем развивается и крепнет разумное начало души, а под влиянием остальных людей — вожделеющее и яростное, а так как по своей натуре он неплохой человек, но только попал в дурное общество, то влияния эти толкают его на средний путь, и он допускает в себе господство чего-то среднего — наклонности к соперничеству и ярости: вот почему он становится человеком честолюбивым и стремится выдвинуться.

— Ты вполне объяснил, как складывается его характер.

— Итак, мы имеем второй по порядку государственный строй и соответствующего ему человека.

— Да, второй.

— Так не упомянуть ли нам теперь выражение Эсхила: «Приставлен муж иной к иному граду», или же, согласно нашему предположению, сперва рассмотрим само государство?

— Лучше, конечно так.

Олигархия

— Следующим после этого государственным строем была бы, я так думаю, олигархия.

— Как же она устанавливается?

— Это строй, основывающийся на имущественном цензе; у власти стоят там богатые, а бедняки не участвуют в правлении.

— Понимаю.

— Надо ли сперва остановиться на том, как тимократия переходит в олигархию?

— Да, конечно.

— Но ведь и слепому ясно, как совершается этот переход.

— Как?

— Скопление золота в кладовых у частных лиц губит тимократию; они прежде всего выискивают, на что бы его употребить, и для этого перетолковывают законы, мало считаясь с ними: так поступают и сами богачи, и их жены.

— Естественно.

— Затем, наблюдая, в чем кто преуспевает, и соревнуясь друг с другом, они уподобляют себе и все население.

— Это также естественно.

— Чем больше они ценят дальнейшее продвижение по пути наживы, тем меньше почитают они добродетель. Разве не в таком соотношении находятся богатство и добродетель, что положи их на разные чаши весов, и одно всегда будет перевешивать другое?

— Конечно.

— Раз в государстве почитают богатство и богачей, значит, там меньше ценятся добродетель и ее обладатели.
— Очевидно.
— А люди всегда предаются тому, что считают ценным, и пренебрегают тем, что не ценится.
— Это так.
— Кончается это тем, что вместо стремления выдвинуться и удостоиться почестей развивается наклонность к стяжательству и наживе и получают одобрение богачи — ими восхищаются, их назначают на государственные должности, а бедняк там не пользуется почетом.
— Конечно.
— Установление имущественного ценза становится законом и нормой олигархического строя: чем более этот строй олигархичен, тем выше ценз; чем менее олигархичен, тем ценз ниже. Заранее объявляется, что к власти не допускаются те, у кого нет установленного имущественного ценза. Такого рода государственный строй держится применением вооруженной силы или же был еще прежде установлен путем запугивания. Разве это не верно?
— Да, верно.
— Короче говоря, так он и устанавливается.
— Да. Но какова его направленность и в чем состоит та порочность, которая, как мы сказали, ему свойственна?
— Главный порок — это норма, на которой он основан. Посуди сам: если кормчих на кораблях назначать согласно имущественному цензу, а бедняка, будь он и больше способен к управлению кораблем, не допускать...
— Никуда бы не годилось такое кораблевождение!
— Так разве не то же самое и в любом деле, где требуется управление?
— Я думаю, то же самое.
— За исключением государства? Или в государстве так же?
— Еще гораздо больше, поскольку управлять им крайне трудно, а значение этого дела огромно.
— Так вот уже это было бы первым крупным недостатком олигархии.
— По-видимому.
— А разве не так важно следующее...
— Что именно?
— Да то, что подобного рода государство неизбежно не будет единым, а в нем как бы будут два государства: одно — государство бедняков, другое — богачей. Хотя они и будут населять одну и ту же местность, однако станут вечно злоумышлять друг против друга.
— Клянусь Зевсом, этот порок не менее важен.
— Но нехорошо еще и то, что они, пожалуй, не смогут вести какую бы то ни было войну, так как неизбежно получилось бы, что олигархи, дав оружие в руки толпы, боялись бы ее больше, чем неприятеля, либо, отказавшись от вооружения толпы, выказали бы себя подлинными олигархами даже в самóм деле сражения. Вдобавок они не пожелали бы тратиться на войну, так как держатся за деньги.
— Это нехорошо.
— Так как же? Ведь мы уже и раньше не одобрили, что при таком государственном строе одни и те же лица будут и землю обрабатывать, и деньги наживать, и нести военную службу, то есть заниматься всем сразу. Или, по-твоему, это правильно?
— Ни в коем случае.
— Посмотри, не при таком ли именно строе разовьется величайшее из всех этих зол?
— Какое именно?

— Возможность продать все свое имущество — оно станет собственностью другого, — а продавши, продолжать жить в этом же государстве, не принадлежа ни к одному из его сословий, то есть не будучи ни дельцом, ни ремесленником, ни всадником, ни гоплитом, но тем, кого называют бедняками и неимущими.

— Такой строй словно создан для этого!

— При олигархиях ничто не препятствует такому положению, иначе не были бы в них одни черезмерно богатыми, а другие совсем бедными.

— Верно.

— Взгляни еще вот на что: когда богатый человек расходует свои средства, приносит ли это хоть какую-нибудь пользу подобному государству в том смысле, как мы только что говорили? Или это лишь видимость, будто он принадлежит к тем, кто правит, а по правде говоря, он в государстве и не правитель, и не подданный, а попросту растратчик готового?

— Да, это лишь видимость, а на деле он не что иное, как расточитель.

— Если ты не возражаешь, мы скажем, что как появившийся в сотах трутень — болезнь для роя, так и подобный человек в своем доме — болезнь для государства.

— Конечно, Сократ.

— И не правда ли, Адимант, всех летающих трутней бог сотворил без жала, а вот из тех, что ходят пешком, он одним не дал жала, зато других наделил ужаснейшим. Те, у кого жала нет, весь свой век — бедняки, а из наделенных жалом выходят те, кого кличут преступниками.

— Сущая правда.

— Значит, ясно, что, где бы ты ни увидел бедняков в государстве, там укрываются и те, что воруют, срезают кошельки, оскверняют храмы и творят много других злых дел.

— Это ясно.

— Так что же? Разве ты не замечаешь бедняков в олигархических государствах?

— Да там чуть ли не все бедны, за исключением правителей.

— Так не вправе ли мы думать, что там, с другой стороны, много и преступников, снабженных жалом и лишь насильственно сдерживаемых стараниями властей?

— Конечно, мы можем так думать.

— Не признать ли нам, что такими люди становятся там по необразованности, вызванной дурным воспитанием и скверным государственным строем?

— Да, будем считать именно так.

— Вот каково олигархическое государство и сколько в нем зол (а возможно, что и еще больше).

— Да, все это примерно так.

— Пусть же этим завершится наш разбор того строя, который называют олигархией: власть в нем основана на имущественном цензе.

«Олигархический» человек

Вслед за тем давай рассмотрим и соответствующего человека — как он складывается и каковы его свойства.

— Конечно, это надо рассмотреть.

— Его переход от тимократического склада к олигархическому совершается главным образом вот как...

— Как?

— Родившийся у него сын сперва старается подражать отцу, идет по его следам, а потом видит, что отец во всем том, что у него есть, потерпел крушение, столкнувшись неожиданно с государством, словно с подводной скалой: это может случиться, если отец был стратегом или занимал другую какую-либо высокую должность, а затем попал под суд по навету клеветников и был приговорен к смертной казни, к изгнанию или к лишению гражданских прав и всего имущества...

— Естественно.

— Увидев все это, мой друг, пострадав и потеряв состояние, даже испугавшись, думаю я, за свою голову, он в глубине души свергает с престола честолюбие и присущий ему прежде яростный дух. Присмирев из-за бедности, он ударяется в стяжательство, в крайнюю бережливость и своим трудом понемногу копит деньги. Что ж, разве, думаешь ты, такой человек не возведет на тот трон свою алчность и корыстолюбие и не сотворит себе из них великого царя в тиаре и ожерельях, с коротким мечом за поясом?

— По-моему, да.

— А у ног этого царя, прямо на земле, он там и сям рассадит в качестве его рабов разумность и яростный дух. Он не допустит никаких иных соображений, имея в виду лишь умножение своих скромных средств. Кроме богатства и богачей, ничто не будет вызывать у него восторга и почитания, а его честолюбие будет направлено лишь на стяжательство и на все то, что к этому ведет.

— Ни одна перемена не происходит у юноши с такой быстротой и силой, как превращение любви к почестям в любовь к деньгам.

— Разве это не пример того, каким бывает человек при олигархическом строе?

— По крайней мере это пример извращения того типа человека, который соответствовал строю, предшествовавшему олигархии.

— Так давай рассмотрим, соответствует ли ей этот человек.

— Давай.

— Прежде всего сходство здесь в том, что он чрезвычайно ценит деньги.

— Конечно.

— Он бережлив и деятелен, удовлетворяет лишь самые насущные свои желания, не допуская других трат и подавляя прочие вожделения как пустые.

— Безусловно.

— Ходит он замухрышкой, из всего извлекая прибыль и делая накопления; таких людей толпа одобряет. Разве черты его не напоминают подобный же государственный строй?

— По-моему, да. По крайней мере деньги чрезвычайно почитают и подобное государство, и такой человек.

— И я думаю, раз уж он такой, он не обращал внимания на свое воспитание.

— Наверное. А то бы он не поставил слепого хорегом и не оказывал бы ему особых почестей.

— Хорошо. Посмотри еще вот что: разве мы не признаем, что у него из-за недостатка воспитания появляются наклонности трутня — отчасти нищенские, отчасти преступные, хотя он всячески их и сдерживает из предосторожности?

— Конечно.

— А знаешь, на что тебе надо взглянуть, чтобы заметить преступность таких людей?

— На что?

— На то, как они опекают сирот или вообще получают полную возможность поступать вопреки справедливости.

— Верно.

— Разве отсюда не ясно, что в других деловых отношениях такой человек, пользуясь доброй славой, поскольку его считают справедливым, с помощью остатков порядочности насильно сдерживает другие свои дурные наклонности, хотя он и не убежден, что так будет лучше; он укрощает их не по разумным соображениям, а в силу необходимости, из страха, потому что дрожит за судьбу своего имущества.

— Конечно.

— И, клянусь Зевсом, ты у многих из этих людей обнаружишь наклонности трутней, когда дело идет об издержках за чужой счет.

— Несомненно, эти наклонности у них очень сильны.

— Значит, такой человек раздираем внутренней борьбой, его единство нарушено, он раздвоен: одни вожделения берут верх над другими — по большей части лучшие над худшими.

— Да, так бывает.

— По-моему, такой человек все же приличнее многих, хотя подлинная добродетель душевной гармонии и невозмутимости весьма от него далека.

— Да, мне тоже так кажется.

— И конечно, его бережливость будет препятствовать ему выступить за свой счет, когда граждане будут соревноваться в чем-либо ради победы или ради удовлетворения благородного честолюбия: он не желает тратить деньги ради таких состязаний и славы, боясь пробудить в себе наклонность к расточительству и сделать ее своим союзником в честолюбивых устремлениях. Воюет он поистине олигархически, с малой затратой собственных средств и потому большей частью терпит поражение, но зато остается богатым.

— И даже очень.

— Так будет ли у нас еще сомнение в том, что человека бережливого, дельца можно сопоставить с олигархическим государством?

— Нет, ничуть.

— После этого, как видно, надо рассмотреть демократию — каким образом она возникает, а возникнув, какие имеет особенности, — чтобы познакомиться в свою очередь со свойствами человека подобного склада и вынести о нем свое суждение.

— Так по крайней мере мы продвинулись бы вперед по избранному нами пути.

— Олигархия переходит в демократию примерно следующим образом: причина здесь в ненасытной погоне за предполагаемым благом, состоящим якобы в том, что надо быть как можно богаче.

— Как ты это понимаешь?

— Да ведь при олигархии правители, стоящие у власти, будучи богатыми, не захотят ограничивать законом распущенность молодых людей и запрещать им расточать и губить свое состояние; напротив, правители будут скупать их имущество или давать им под проценты ссуду, чтобы самим стать еще богаче и могущественнее.

— Это у них — самое главное.

— А разве не ясно, что гражданам такого государства невозможно и почитать богатство, и вместе с тем обладать рассудительностью — тут неизбежно либо то, либо другое будет у них в пренебрежении.

— Это достаточно ясно.

— В олигархических государствах не обращают внимания на распущенность, даже допускают ее, так что и людям вполне благородным иной раз не избежать там бедности.

— Конечно.

— В таком государстве эти люди, думаю я, сидят без дела, но зато у них

есть и жало, и оружие; одни из них кругом в долгах, другие лишились гражданских прав, а иных постигло и то и другое; они полны ненависти к тем, кто владеет теперь их имуществом, а также и к прочим и замышляют переворот.

— Да, все это так.

— Между тем дельцы, поглощенные своими делами, по-видимому, не замечают таких людей; они приглядываются к остальным и своими денежными ссудами наносят раны тем, кто податлив; взимая проценты во много раз превышающие первоначальный долг, они разводят в государстве множество трутней и нищих.

— И еще какое множество!

— А когда в государстве вспыхнет такого рода зло, они не пожелают его тушить с помощью запрета распоряжаться своим имуществом кто как желает и не прибегнут к приему, который устраняет всю эту беду согласно другому закону...

— Какому это?

— Тому, который следует за уже упомянутым и заставляет граждан стремиться к добродетели. Ведь если предписать, чтобы большую часть добровольных сделок граждане заключали на свой страх и риск, стремление к наживе не отличалось бы таким бесстыдством и в государстве меньше было бы зол, подобных только что нами указанным.

— И даже намного меньше.

— В наше время из-за подобных вещей правители именно так настроили подвластных им граждан. Что же касается самих правителей и их окружения, то молодежь у них избалованная, ленивая телом и духом и слабая; у нее нет выдержки ни в страданиях, ни в удовольствиях, и вообще она бездеятельна.

— Как же иначе?

— Самим же им, кроме наживы, ни до чего нет дела, а о добродетели они радеют ничуть не больше, чем бедняки.

— Да, ничуть.

— Вот каково состояние и правящих, и подвластных. Между тем они бывают бок о бок друг с другом и в путешествиях, и при любых других видах общения: на праздничных зрелищах, в военных походах, на одном и том же корабле, в одном и том же войске; наконец, и посреди опасностей они находятся вместе, и ни в одном из этих обстоятельств бедняки не оказываются презренными в глазах богатых. Наоборот, нередко бывает, что человек неимущий, весь высохший, опаленный солнцем, оказавшись во время боя рядом с богачом, выросшим в тенистой прохладе и нагулявшим себе за чужой счет жирок, видит, как тот задыхается и совсем растерялся. Разве, по-твоему, этому бедняку не придет на мысль, что подобного рода люди богаты лишь благодаря малодушию бедняков, и разве при встрече без посторонних глаз с таким же бедняком не скажет он ему, что господа-то наши — никчемные люди?

— Я уверен, что бедняки так и делают.

— Подобно тому как для нарушения равновесия болезненного тела достаточно малейшего толчка извне чтобы ему расхвораться, — а иной раз неурядица в нем бывает и без внешних причин, — так и государство, находящееся в подобном состоянии, заболевает и воюет само с собой по малейшему поводу, причем некоторые его граждане опираются на помощь со стороны какого-либо олигархического государства, а другие — на помощь демократического; впрочем, иной раз междоусобица возникает и без постороннего вмешательства.

— И даже очень часто.

Демократия

— Демократия, на мой взгляд, осуществляется тогда, когда бедняки, одержав победу, некоторых из своих противников уничтожат, иных изгонят, а остальных уравняют в гражданских правах и в замещении государственных должностей, что при демократическом строе происходит большей частью по жребию.

— Да, именно так устанавливается демократия, происходит ли это силой оружия или же потому, что ее противники, устрашившись, постепенно отступят.

— Как же людям при ней живется? И каков этот государственный строй? Ведь ясно, что он отразится и на человеке, который тоже приобретет демократические черты.

— Да, это ясно.

— Прежде всего это будут люди свободные: в государстве появится полная свобода и откровенность и возможность делать что хочешь.

— Говорят, что так.

— А где это разрешается, там, очевидно, каждый устроит себе жизнь по своему вкусу.

— Да, это ясно.

— Я думаю, что при таком государственном строе люди будут очень различны.

— Конечно.

— Казалось бы, это самый лучший государственный строй. Словно ткань, испещренная всеми цветами, так и этот строй, испещренный разнообразными нравами, может показаться всего прекраснее. Вероятно, многие подобно детям и женщинам, любующимся всем пестрым, решат, что он лучше всех.

— Конечно.

— При нем удобно, друг мой, избрать государственное устройство.

— Что ты имеешь в виду?

— Да ведь вследствие возможности делать что хочешь он заключает в себе все роды государственных устройств. Пожалуй, если у кого появится желание, как у нас с тобой, основать государство, ему необходимо будет отправиться туда, где есть демократия, и уже там, словно попав на рынок, где торгуют всевозможными правлениями, выбрать то, которое ему нравится, а сделав выбор, основать свое государство.

— Вероятно, там не будет недостатка в образчиках.

— В демократическом государстве нет никакой надобности принимать участие в управлении, даже если ты к этому и способен; не обязательно и подчиняться, если ты не желаешь, или воевать, когда другие воюют, или соблюдать подобно другим условия мира, если ты мира не жаждешь. И опять-таки, если какой-нибудь закон запрещает тебе управлять либо судить, ты все же можешь управлять и судить, если это тебе придет в голову. Разве не чудесна на первый взгляд и не соблазнительна подобная жизнь?

— Пожалуй, но лишь ненадолго.

— Далее. Разве не великолепно там милосердие в отношении некоторых осужденных? Или ты не видел, как при таком государственном строе люди, приговоренные к смерти или к изгнанию, тем не менее остаются и продолжают вращаться в обществе: словно никому до него нет дела и никто его не замечает, разгуливает такой человек прямо как полубог.

— Да, и таких бывает много.

— Эта снисходительность вовсе не мелкая подробность демократического строя; напротив, в этом сказывается презрение ко всему тому, что

мы считали важным, когда основывали наше государство. Если у человека, говорили мы, не выдающаяся натура, он никогда не станет добродетельным; то же самое если с малолетства — в играх и в своих занятиях — он не соприкасается с прекрасным. Между тем демократический строй, высокомерно поправ все это, нисколько не озабочен тем, от каких кто занятий переходит к государственной деятельности. Человеку оказывается почет, лишь бы он обнаруживал свое расположение к толпе.

— Да, весьма благородная снисходительность!

— Эти и подобные им свойства присущи демократии — строю, не имеющему должного управления, но приятному и разнообразному. При нем существует своеобразное равенство — уравнивающее равных и неравных.

— Нам хорошо знакомо — то, о чем ты говоришь.

«Демократический» человек

— Взгляни же, как эти свойства отразятся на отдельной личности. Или, может быть, надо сперва рассмотреть, как в ней складываются эти черты, подобно тому как мы рассматривали сам государственный строй?

— Да, это надо сделать.

— Не будет ли это происходить вот как: у бережливого представителя олигархического строя, о котором мы говорили, родится сын и будет воспитываться, я думаю, в нравах своего отца.

— Так что же?

— Он тоже будет усилием воли подавлять в себе те вожделения, что ведут к расточительству, а не к наживе: их можно назвать лишенными необходимости.

— Ясно.

— Хочешь, чтобы избежать неясности в нашей беседе, сперва определим, какие вожделения необходимы, а какие нет?

— Хочу.

— Те вожделения, от которых мы не в состоянии избавиться, можно было бы по справедливости назвать необходимыми, а также и те, удовлетворение которых приносит нам пользу: подчиняться как тем, так и другим неизбежно уже по самой нашей природе. Разве не так?

— Конечно, так.

— Значит, об этих наклонностях мы вправе будем сказать, что они неизбежны.

— Да, вправе.

— Что же? А те, от которых человек может избавиться, если приложит старания с юных лет, и которые вдобавок не приносят ничего хорошего, а некоторые из них, наоборот, ведут к дурному? Назвав их лишенными необходимости, мы дали бы верное обозначение.

— Да, вполне верное.

— Не взять ли нам сперва примеры тех и других вожделений и не посмотреть ли, каковы они, чтобы дать затем общий их образец?

— Да, это нужно сделать.

— Потребность в питании, то есть в хлебе и в приправе, не является ли необходимостью для того, чтобы быть здоровым и хорошо себя чувствовать?

— Думаю, что да.

— Потребность в хлебе необходима в двух отношениях, поскольку она и на пользу нам, и не может прекратиться, пока человек живет.

— Да.

— Потребность же в приправе необходима постольку, поскольку приправа полезна для хорошего самочувствия.

— Конечно.

— А как обстоит с тем, что сверх этого, то есть с вожделением к иной, избыточной пище? Если это вожделение обуздывать с малолетства и отвращать от него путем воспитания, то большинство может от него избавиться: ведь оно вредно для тела, вредно и для души, так как не развивает ни разума, ни рассудительности. Правильно было бы назвать его лишенным необходимости.

— Да, более чем правильно.

— И не назвать ли нам эти вожделения разорительными, а те, другие, прибыльными, потому что они помогают работе?

— Да, конечно.

— Так же точно скажем мы о любовных и прочих подобных же вожделениях.

— Да, именно так.

— А тот, кого мы теперь назвали трутнем, весь преисполнен таких лишенных необходимости желаний и вожделений, под властью которых он находится, тогда как человеком бережливым, олигархического типа, владеют лишь необходимые вожделения.

— Ну конечно.

— Так вот, вернемся к тому, как из олигархического человека получается демократический. Мне кажется, что большей частью это происходит следующим образом...

— А именно?

— Когда юноша, выросший, как мы только что говорили, без должного воспитания и в обстановке бережливости, вдруг отведает меда трутней и попадет в общество опасных и лютых зверей, которые способны доставить ему всевозможные наслаждения, самые пестрые и разнообразные, это-то и будет у него, поверь мне, началом перехода от олигархического типа к демократическому.

— Да, совершенно неизбежно.

— Как в государстве происходит переворот, когда некоторой части его граждан оказывается помощь извне вследствие сходства взглядов, так и юноша меняется, когда нėкоторой части его вожделений помогает извне тот вид вожделений, который им родствен и подобен.

— Да, несомненно.

— И я думаю, что в случае, когда в противовес этому что-то помогает его олигархическому началу, будь то уговоры или порицания отца либо остальных членов семьи, в нем возникает возмущение и противоборство ему, а также борьба с самим собою.

— Конечно.

— Иной раз, по-моему, демократическое начало уступает олигархическому, часть вожделений отмирает, иные изгоняются, в душе юноши появляется какая-то стыдливость, и все опять приходит в порядок.

— Это случается иногда.

— Но затем, думаю я, другие вожделения, родственные изгнанным, потихоньку развиваясь, вследствие неумелости отца как воспитателя становятся многочисленными и сильными.

— Обычно так и бывает.

— Они влекут юношу к его прежнему окружению, и от этого тайного общения рождается множество других вожделений.

— Конечно.

— В конце же концов, по-моему, они, заметив, что акрополь его души

пуст, захватывают его у юноши, ибо нет там ни знаний, ни хороших навыков, ни правдивых речей — всех этих лучших защитников и стражей рассудка людей, любезных богам.

— Несомненно.

— Вместо них, думаю я, на него совершат набег ложные мнения и хвастливые речи и займут у юноши эту крепость.

— Безусловно.

— И вот он снова вернется к тем лотофагам и открыто поселится там. Если же его родные двинут войско на выручку бережливого начала его души, то его хвастливые речи запрут в нем ворота царской стены, не впустят союзного войска, не примут даже послов, то есть разумных доводов людей постарше и поумнее, хотя бы то были всего лишь частные лица; в битве с бережливым началом они одержат верх и с бесчестием, как изгнанницу, вытолкнут вон стыдливость, обозвав ее глупостью, а рассудительность назовут недостатком мужества и выбросят ее, закидав грязью. В убеждении, что умеренность и порядок в расходовании средств — это деревенское невежество и черта низменная, они удалят их из своих пределов, опираясь на множество бесполезных прихотей.

— Да, это-то уж непременно.

— Опорожнив и очистив душу юноши, уже захваченную ими и посвященную в великие таинства, они затем низведут туда, с большим блеском, в сопровождении многочисленного хора, наглость, разнузданность и распутство, увенчивая их венками и прославляя в смягченных выражениях: наглость они будут называть просвещенностью, разнузданность — свободою, распутство — великолепием, бесстыдство — мужеством. Разве не именно так человек, воспитанный в границах необходимых вожделений, уже в юные годы переходит к развязному потаканию вожделениям, лишенным необходимости и бесполезным?

— Это совершенно очевидно.

— Потом в жизни такого юноши, думаю я, трата денег, усилий и досуга на необходимые удовольствия станет ничуть не больше, чем на лишенные необходимости. Но если, на его счастье, вакхическое неистовство не будет у него чрезмерным, а к тому же он станет немного постарше и главное смятение отойдет уже в прошлое, он отчасти вернется к своим изгнанным было вожделениям, не полностью станет отдаваться тем, которые вторглись, и в его жизни установится какое-то равновесие желаний: всякий раз он будет подчиняться тому из них, которое ему словно досталось по жребию, пока не удовлетворит его полностью, а уж затем другому желанию, причем ни одного он не отвергнет, но все будет питать поровну.

— Конечно.

— И все же он не примет верного рассуждения, не допустит его в свою крепость, если кто-нибудь ему скажет, что одни удовольствия бывают следствием хороших, прекрасных вожделений, а другие — дурных и что одни вожделения надо развивать и уважать, другие же — пресекать и подчинять. В ответ он будет отрицательно качать головой и говорить, что все вожделения одинаковы и заслуживают равного уважения.

— Подобного рода люди именно так и поступают.

— Изо дня в день такой человек живет, угождая первому налетевшему на него желанию: то он пьянствует под звуки флейт, то вдруг пьет одну только воду и изнуряет себя, то увлекается телесными упражнениями; а бывает, что нападает на него лень, и тогда ни до чего ему нет охоты. Порой он проводит время в беседах, кажущихся философскими. Часто занимают его общественные дела: внезапно он вскакивает, и что придется ему в это время сказать, то он и выполняет. Увлечется он людьми военными —

туда его и несет, а если дельцами, то тогда в эту сторону. В его жизни нет порядка, в ней не царит необходимость: приятной, вольной и блаженной называет он эту жизнь и так все время ею и пользуется.

— Ты отлично показал уклад жизни человека, которому все безразлично.

— Я нахожу, что этот человек так же разнообразен, многолик, прекрасен и пестр, как его государство. Немало мужчин и женщин позавидовали бы жизни, в которой совмещается множество образчиков государственных укладов и нравов.

— Да, это так.

— Что ж? Допустим ли мы, что подобного рода человек соответствует демократическому строю и потому мы вправе назвать его демократическим?

— Допустим.

— Но самое дивное государственное устройство и самого дивного человека нам еще остается разобрать: это — тирания и тиран.

— Вот именно.

Тирания

— Ну, так давай рассмотрим, милый друг, каким образом возникает тирания. Что она получается из демократии, это-то, пожалуй, ясно.

— Ясно.

— Как из олигархии возникла демократия, не так же ли и из демократии получается тирания?

— То есть?

— Благо, выдвинутое как конечная цель — в результате чего и установилась олигархия, — было богатство, не так ли?

— Да.

— А ненасытное стремление к богатству и пренебрежение всем, кроме наживы, погубили олигархию.

— Правда.

— Так вот, и то, что определяет как благо демократия и к чему она ненасытно стремится, именно это ее и разрушает.

— Что же она, по-твоему, определяет как благо?

— Свободу. В демократическом государстве только и слышишь, как свобода прекрасна и что лишь в таком государстве стоит жить тому, кто свободен по своей природе.

— Да, подобное изречение часто повторяется.

— Так вот, как я только что и начал говорить, такое ненасытное стремление к одному и пренебрежение к остальному искажает этот строй и подготовляет нужду в тирании.

— Как это?

— Когда во главе государства, где демократический строй и жажда свободы, доведется встать дурным виночерпиям, государство это сверх должного опьяняется свободой в неразбавленном виде, а своих должностных лиц карает, если те недостаточно снисходительны и не предоставляют всем полной свободы, и обвиняет их в мерзком олигархическом уклоне.

— Да, так оно и бывает.

— Граждан, послушных властям, там смешивают с грязью как ничего не стоящих добровольных рабов, зато правители, похожие на подвластных, и подвластные, похожие на правителей, там восхваляются и уважаются как в частном, так и в общественном обиходе. Разве в таком государстве не распространится неизбежно на все свобода?

— Как же иначе?

— Она проникнет, мой друг, и в частные дома, а в конце концов неповиновение привьется даже животным.

— Как это понимать?

— Да, например, отец привыкает уподобляться ребенку и страшиться своих сыновей, а сын — значить больше отца; там не станут почитать и бояться родителей (все под предлогом свободы!), переселенец уравняется с коренным гражданином, а гражданин — с переселенцем; то же самое будет происходить и с чужеземцами.

— Да, бывает и так.

— А кроме того, разные другие мелочи: при таком порядке вещей учитель боится школьников и заискивает перед ними, а школьники ни во что не ставят своих учителей и наставников. Вообще молодые начинают подражать взрослым и состязаться с ними в рассуждениях и в делах, а старшие, приспособляясь к молодым и подражая им, то и дело острят и балагурят, чтобы не казаться неприятными и властными.

— Очень верно подмечено.

— Но крайняя свобода для народа такого государства состоит в том, что купленные рабы и рабыни ничуть не менее свободны, чем их покупатели. Да, мы едва не забыли сказать, какое равноправие и свобода существуют там у женщин по отношению к мужчинам и у мужчин по отношению к женщинам.

— По выражению Эсхила, «мы скажем то, что на устах теперь».

— Вот именно, я тоже так говорю. А насколько здесь свободнее, чем в других местах, участь животных, подвластных человеку, — этому никто не поверил бы, пока бы сам не увидел. Прямо-таки по пословице: «Собаки — это хозяйки», лошади и ослы привыкли здесь выступать важно и с полной свободой, напирая на встречных, если те не уступают им дороги! Так-то вот и все остальное преисполняется свободой.

— Ты мне словно пересказываешь мой же собственный сон: я ведь и сам часто терплю от них, когда езжу в деревню.

— Если собрать все это вместе, самым главным будет, как ты понимаешь, то, что душа граждан делается крайне чувствительной, даже по мелочам: все принудительное вызывает у них возмущение как нечто недопустимое. А кончат они, как ты знаешь, тем, что перестанут считаться даже с законами — писаными или неписаными, — чтобы уже вообще ни у кого и ни в чем не было над ними власти.

— Я это хорошо знаю.

— Так вот, мой друг, именно из этого правления, такого прекрасного и по-юношески дерзкого, и вырастает, как мне кажется, тирания.

— Действительно, оно дерзкое. Что же, однако, дальше?

— Та же болезнь, что развилась в олигархии и ее погубила, еще больше и сильнее развивается здесь — из-за своеволия — и порабощает демократию. В самом деле, все чрезмерное обычно вызывает резкое изменение в противоположную сторону, будь то состояние погоды, растений или тела. Не меньше наблюдается это и в государственных устройствах.

— Естественно.

— Ведь черезмерная свобода, по-видимому, и для отдельного человека, и для государства обращается не во что иное, как в чрезмерное рабство.

— Оно и естественно.

— Так вот, тирания возникает, конечно, не из какого иного строя, как из демократии; иначе говоря, из крайней свободы возникает величайшее и жесточайшее рабство.

— Это не лишено основания.

— Но, думаю я, ты не об этом спрашивал, а о том, какая болезнь, встре-

чающаяся в олигархии, так же точно подтачивает демократию и порабощает ее.

— Ты верно говоришь.

— Этой болезнью я считал появление особого рода людей, праздных и расточительных, под предводительством отчаянных смельчаков, за которыми тянутся и не столь смелые: мы их уподобили трутням, часть которых имеет жало, а часть его лишена.

— Это правильно.

— Оба этих разряда, чуть появятся, вносят расстройство в любой государственный строй, как воспаление и желчь — в тело. И хорошему врачу, и государственному законодателю надо заранее принимать против них меры не менее, чем опытному пчеловоду, — главным образом, чтобы не допустить зарождения трутней, — но, если уж они появятся, надо вырезать вместе с ними и соты.

— Клянусь Зевсом, это уж непременно.

— Чтобы нам было виднее то, что мы хотим различить, сделаем следующее...

— А именно?

Три «части» демократического государства: трутни, богачи и народ

— Разделим мысленно демократическое государство на три части — да это и в действительности так обстоит. Одну часть составят подобного рода трутни: они возникают здесь хоть и вследствие своеволия, но не меньше, чем при олигархическом строе.

— Это так.

— Но здесь они много ядовитее, чем там.

— Почему?

— Там они не в почете, наоборот, их отстраняют от занимаемых должностей, и потому им не на чем набить себе руку и набрать силу. А при демократии они, за редкими исключениями, чуть ли не стоят во главе: самые ядовитые из трутней произносят речи и действуют, а остальные усаживаются поближе к помосту, жужжат и не допускают, чтобы кто-нибудь говорил иначе. Выходит, что при таком государственном строе всем, за исключением немногого, распоряжаются подобные люди.

— Конечно.

— Из состава толпы всегда выделяется и другая часть...

— Какая?

— Из дельцов самыми богатыми большей частью становятся самые упорядоченные по своей природе.

— Естественно.

— С них-то трутням всего удобнее собрать побольше меду.

— Как же его и возьмешь с тех, у кого его мало?

— Таких богачей обычно называют сотами трутней.

— Да, пожалуй.

— Третий разряд составляет народ — те, что трудятся своими руками, чужды делячества, да и имущества у них немного. Они всего многочисленнее и при демократическом строе всего влиятельнее, особенно когда соберутся вместе.

— Да, но у них нет желания делать это часто, если им не достается их доля меда.

— А разве они не всегда в доле, поскольку власти имеют возможность

отнять собственность у имущих и раздать ее народу, оставив, правда, бóльшую часть себе?

— Таким-то способом они всегда получат свою долю.

— А те, у кого отбирают имущество, бывают вынуждены защищаться, выступать в народном собрании и вообще действовать насколько это возможно.

— Конечно.

— И хотя бы они и не стремились к перевороту, кое-кто все равно обвинит их в кознях против народа и в стремлении к олигархии.

— И что же?

— В конце концов, когда они видят, что народ, обманутый клеветниками, готов не со зла, а по неведению расправиться с ними, тогда они волей-неволей становятся уже действительными приверженцами олигархии. Они тут не при чем: просто тот самый трутень ужалил их и от этого в них зародилось такое зло.

— Вот именно.

— Начинаются обвинения, судебные разбирательства, тяжбы.

— Конечно.

— А разве народ не привык особенно отличать кого-то одного, ухаживать за ним и его возвеличивать?

— Конечно, привык.

— Значит, уж это-то ясно, что, когда появляется тиран, он вырастает именно из этого корня, то есть как ставленник народа.

— Да, совершенно ясно.

«Тиранический» человек

— С чего же начинается превращение такого ставленника в тирана? Впрочем, ясно, что это происходит, когда он начинает делать то же самое, что в том сказании, которое передают относительно святилища Зевса Ликейского в Аркадии.

— А что именно?

— Говорят, что, кто отведал человеческих внутренностей, мелко нарезанных вместе с мясом жертвенных животных, тому не избежать стать волком. Или ты не слыхал такого предания?

— Слыхал.

— Разве не то же и с представителем народа? Имея в руках чрезвычайно послушную толпу, разве он воздержится от крови своих соплеменников? Напротив, как это обычно бывает, он станет привлекать их к суду по несправедливым обвинениям и осквернит себя, отнимая у человека жизнь: своими нечестивыми устами и языком он будет, смаковать убийство родичей. Карая изгнанием и приговаривая к страшной казни, он между тем будет сулить отмену задолженности и передел земли. После всего этого разве не суждено такому человеку неизбежно одно из двух: либо погибнуть от руки своих врагов, либо же стать тираном и превратиться из человека в волка?

— Да, это ему неизбежно суждено.

— Он — тот, кто подымает восстание против обладающих собственностью.

— Да, он таков.

— Если он потерпел неудачу, подвергся изгнанию, а потом вернулся — назло своим врагам, — то возвращается он уже как законченный тиран.

— Это ясно.

— Если же те, кто его изгнал, не будут в состоянии его свалить снова и

предать казни, очернив в глазах граждан, то они замышляют его тайное убийство.

— Обычно так и бывает.

— Отсюда это общеизвестное требование со стороны тиранов: чуть только они достигнут такой власти, они велят народу назначить им телохранителей, чтобы народный заступник был невредим.

— Это уж непременно.

— И народ, конечно, дает их ему, потому что дорожит его жизнью, за себя же пока вполне спокоен.

— Безусловно.

— А когда увидит это человек, имеющий деньги, а вместе с деньгами и основание ненавидеть народ, он тотчас же, мой друг, как гласило прорицание Крезу,

> ...к берегам песчанистым Герма
> Без оглядки бежит, не стыдясь прослыть малодушным.

— Во второй раз ему и не довелось бы стыдиться.

— Если бы его захватили, он был бы казнен.

— Непременно.

— А тот, народный ставленник, ясно, не покоится «величествен... на пространстве великом», но, повергнув многих других, прямо стоит на колеснице своего государства уже не как представитель народа, а как совершенный тиран.

— Еще бы.

— Разбирать ли нам, в чем счастье этого человека и того государства, в котором появляется подобного рода смертный?

— Конечно, надо разобрать.

— В первые дни, вообще в первое время он приветливо улыбается всем, кто бы ему ни встретился, а о себе утверждает, что он вовсе не тиран; он дает много обещаний частным лицам и обществу; он освобождает людей от долгов и раздает землю народу и своей свите. Так притворяется он милостивым ко всем и кротким.

— Это неизбежно.

— Когда же он примирится кое с кем из своих врагов, а иных уничтожит, так что они перестанут его беспокоить, я думаю, первой его задачей будет постоянно вовлекать граждан в какие-то войны, чтобы народ испытывал нужду в предводителе...

— Это естественно.

— ...да и для того, чтобы из-за налогов люди обеднели и перебивались со дня на день, меньше злоумышляя против него.

— Это ясно.

— А если он заподозрит кого-нибудь в вольных мыслях и в отрицании его правления, то таких людей он уничтожит под предлогом, будто они предались неприятелю. Ради всего этого тирану необходимо постоянно будоражить всех посредством войны.

— Да, необходимо.

— Но такие действия сделают его все более и более ненавистным для граждан.

— Конечно.

— Между тем и некоторые из влиятельных лиц, способствовавших его возвышению, станут открыто, да и в разговорах между собой выражать ему свое недовольство всем происходящим — по крайней мере, те, что посмелее.

— Вероятно.

— Чтобы сохранить за собою власть, тирану придется их всех уничто-

жить, так что в конце концов не останется никого ни из друзей, ни из врагов, кто бы на что-то годился.

— Ясно.

— Значит, тирану надо зорко следить за тем, кто мужествен, кто великодушен, кто разумен, кто богат. Благополучие тирана основано на том, что он поневоле враждебен всем этим людям и строит против них козни, пока не очистит от них государство.

— Дивное очищение, нечего сказать!

— Да, оно противоположно тому, что применяют врачи: те удаляют из тела все наихудшее, оставляя самое лучшее, здесь же дело обстоит наоборот.

— По-видимому, для тирана это необходимо, если он хочет сохранить власть.

— Он связан блаженной необходимостью либо обитать вместе с толпой негодяев, притом тех, кто его ненавидит, либо проститься с жизнью.

— Да, связан.

— И не правда ли, чем более он становится ненавистен гражданам своими этими действиями, тем больше требуется ему верных телохранителей?

— Конечно.

— А кто ему верен? Откуда их взять?

— Их налетит сколько угодно, стоит лишь заплатить.

— Клянусь собакой, мне кажется, ты опять заговорил о каких-то трутнях, о чужеземном сброде.

— Это тебе верно кажется.

— Что же? Разве тиран не захочет иметь местных телохранителей?

— Каким образом?

— Он отберет у граждан рабов, освободит их и сделает своими копейщиками.

— В самом деле, к тому же они будут и самыми верными.

— Блаженным же существом назовешь ты тирана, раз подобного рода люди — его верные друзья, а прежних, подлинных, он погубил!

— Он принужден довольствоваться такими.

— Эти его сподвижники будут им восхищаться, его общество составят эти новые граждане, тогда как люди порядочные будут ненавидеть и избегать его.

— Несомненно.

— Недаром, видно, мудреное дело — сочинять трагедии, а ведь в этом особенно отличился Эврипид.

— Что ты имеешь в виду?

— Да ведь у него есть выражение, полное глубокого смысла:

Тираны мудры ведь, общаясь с мудрыми.

Он считает — это ясно, — что тиран общается с мудрецами.

— И как он до небес превозносит тираническую власть и многое другое в этом деле — он и остальные поэты!

— Поэтому, раз уж трагические поэты такие мудрецы, пусть они и нас, и всех тех, кто разделяет наши взгляды на общественное устройство, извинят, если мы не примем их в наше государство именно из-за того, что они так прославляют тираническую власть.

— Я-то думаю, они нас извинят, по крайней мере те, кто из них поучтивее.

— Обходя другие государства, собирая густую толпу, подрядив исполнителей с прекрасными, сильными, впечатляющими голосами, они привлекают граждан к тирании и демократии.

— Да, и при этом очень стараются.

— Мало того, они получают вознаграждение и им оказываются почести

всего более, как это и естественно, со стороны тиранов, а на втором месте и от демократии. Но чем выше взбираются они к вершинам государственной власти, тем больше слабеет их почет, словно ему не хватает дыхания идти дальше.

— Действительно это так.

— Но мы с тобой сейчас отклонились, давай вернемся снова к этому войску тирана, столь многочисленному, великолепному, пестрому, всегда меняющему свой состав, и посмотрим, на какие средства оно содержится.

— Очевидно, тиран тратит на него храмовые средства, если они имеются в государстве, и, пока их изъятием можно будет покрывать расходы, он уменьшает обложение населения налогами.

— А когда эти средства иссякнут?

— Ясно, что тогда он будет содержать и самого себя, и своих сподвижников и сподвижниц уже на отцовские средства.

— Понимаю: раз народ породил тирана, народу же и кормить его и его сподвижников.

— Это тирану совершенно необходимо.

— Как это ты говоришь? А если народ в негодовании скажет, что взрослый сын не вправе кормиться за счет отца, скорей уж, наоборот, отец за счет сына, и что отец не для того родил сына и поставил его на ноги, чтобы самому, когда тот подрастет, попасть в рабство к своим же собственным рабам и кормить и сына, и рабов, и всякое отребье? Напротив, раз представитель народа так выдвинулся, народ мог бы рассчитывать освободиться от богачей и от так называемых достойных людей; теперь же народ велит и ему, и его сподвижникам покинуть пределы государства: так отец выгоняет из дому сына вместе с его пьяной ватагой.

— Народ тогда узнáет, клянусь Зевсом, что за тварь он породил, да еще и любовно вырастил; он убедится, насколько мощны те, кого он пытается выгнать своими слабыми силами.

— Что ты говоришь? Тиран посмеет насильничать над своим отцом и, если тот не отступится, прибегнет даже к побоям?

— Да, он отнимет оружие у своего отца.

— Значит, тиран — отцеубийца и плохой кормилец для престарелых; по-видимому, общепризнано, что таково свойство тиранической власти. По пословице, «избегая дыма, угодишь в огонь»: так и народ из подчинения свободным людям попадает в услужение к деспотической власти и свою неумеренную свободу меняет на самое тяжкое и горькое рабство — рабство у рабов.

— Это именно так и бывает.

— Что же? Можно ли без преувеличения сказать, что мы достаточно разобрали, как из демократии получается тирания и каковы ее особенности?

— Вполне достаточно.

Книга девятая

— Остается рассмотреть самого человека при тираническом строе, иначе говоря, как он развивается из человека демократического, каковы его свойства и что у него за жизнь — бедственная или, напротив, счастливая.

— Да, пока он остался у нас без рассмотрения.

— Знаешь ли, что мне еще желательно?

— Что?

Анализ вожделений

— По-моему, мы недостаточно разобрали вожделения — в чем они состоят и сколько их. А раз этого не хватает, не будет полной ясности и в том исследовании, которое мы предпринимаем.

— Стало быть, уместно разобрать это сейчас.

— Конечно. Посмотри, что мне хочется здесь выяснить: из тех удовольствий и вожделений, которые лишены необходимости, некоторые представляются мне противозаконными. Они, пожалуй, присущи всякому человеку, но, обуздываемые законами и лучшими вожделениями, либо вовсе исчезают у некоторых людей, либо ослабевают, и их остается мало. Однако есть и такие люди, у которых они становятся и сильнее, и многочисленнее.

— О каких вожделениях ты говоришь?

Вожделения, пробуждающиеся во время сна

— О тех, что пробуждаются во время сна, когда дремлет главное, разумное и кроткое, начало души, зато начало дикое, звероподобное под влиянием сытости и хмеля вздымается на дыбы, отгоняет от себя сон и ищет, как бы это удовлетворить свой норов. Тебе известно, что в таком состоянии оно отваживается на все, откинув всякий стыд и разум. Если ему вздумается, оно не остановится даже перед попыткой сойтись с своей собственной матерью, да и с кем попало из людей, богов или зверей; оно осквернит себя каким угодно кровопролитием и не воздержится ни от какой пищи. Одним словом, ему все нипочем в его бесстыдстве и безрассудстве.

— Сущая правда.

— Когда же человек соблюдает себя в здоровой воздержности, он, отходя ко сну, пробуждает свое разумное начало, потчует его прекрасными доводами и рассуждениями и таким образом воздействует на свою совесть. Вожделеющее же начало он хоть и не заглушает вовсе, но и не удовлетворяет его до пресыщения: пусть оно успокоится и не тревожит своими радостями и скорбями благороднейшее в человеке; пусть это последнее без помехи, само по себе, в совершенной своей чистоте стремится к исследованию и ощущению того, что ему еще не известно, будь то прошлое, настоящее или будущее. Точно так же человек укротит и яростное свое начало, для того чтобы не отходить ко сну взволнованным и разгневанным. Успокоив эти два вида свойственных ему начал и приведя в действие третий вид — тот, которому присуща разумность, — человек предается отдыху. Ты знаешь, что при таких условиях он скорее всего соприкоснется с истиной и меньше всего будут ему мерещиться во сне всякие беззаконные видения.

— Я совершенно с тобой согласен.

— Но мы слишком отклонились в сторону, говоря об этом. Мы хотели убедиться лишь вот в чем: какой-то страшный, беззаконный и дикий вид желаний таится внутри каждого человека, даже в тех из нас, что кажутся вполне умеренными: это-то и обнаруживается в сновидениях. Суди сам, дело ли я говорю и допускаешь ли ты это.

— Конечно, допускаю.

— Так припомни, как мы обрисовали человека, ставшего демократом. Он чуть ли не с рождения, во всяком случае с малых лет, воспитывался бережливым отцом, который почитал лишь стяжательские вожделения и никакого почета не оказывал тем желаниям, без которых, по его мнению, можно обойтись и которые как он считал, возникают лишь для забавы и красоты. Не так ли?

— Да, так.

— Общаясь с более изысканными людьми, преисполненными вожделений, которые мы только что разбирали, юноша втягивается в их образ жизни и всяческую разнузданность, потому что ему отвратительна отцовская скупость. Но по своей природе он лучше тех, кто его портит, поэтому он останавливается как бы посредине между обоими этими подходами к жизни: его тянет и в ту, и в другую сторону. Вкушая, как он считает, умеренно от обеих этих жизней, он живет не низменной жизнью и не беззаконной и превращается из человека олигархического в демократа.

— О подобного рода человеке составилось, да и до сих пор держится именно такое мнение.

Тирания и незаконные вожделения. Образ тирана (продолжение)

— Предположим опять-таки, что у этого человека, когда он станет постарше, будет молодой сын, воспитанный в нравах своего отца.

— Предположим.

— Предположи еще, что и с ним произойдет то же самое, что с его отцом: его станет тянуть ко всяческому беззаконию, которое его совратители называют полнейшей свободой. Отец и все остальные его близкие поддерживают в нем склонность соблюдать середину, ни его совратители этому противодействуют. Когда же эти искусные чародеи и творцы тиранов не надеются как-либо иначе завладеть юношей, они ухитряются внушить ему какую-нибудь страсть, руководящую вожделениями к праздности и к растрате накопленного; такая страсть — прямо-таки огромный крылатый трутень. Или, по-твоему, это нечто иное?

— По моему, именно так.

— Вокруг этой страсти ходят ходуном прочие вожделения, за которыми тянется поток благовонных курений и мазей, венков, вин, безудержных наслаждений, обычных при такого рода общениях. До крайности раздув и вскормив жало похоти, эти вожделения снабжают им трутня, и тогда этот защитник души, охваченный неистовством, жалит. И если он захватит в юноше какое-нибудь мнение или желание, притязающее на порядочность и не лишенное еще стыдливости, он убивает их, выталкивает вон, пока тот совсем не очистится от рассудительности и не преисполнится нахлынувшим на него неистовством.

— Ты описываешь появление вылитого тирана.

— А разве не из-за всего этого и тому подобного Эрот искони зовется тираном?

— Пожалуй.

— Да и у пьяного в голове, мой друг, разве происходит не то же, что у тирана?

— Видимо, так.

— Ну, а кто тронулся в уме и неистовствует, тот надеется справиться не то что с людьми, но даже с богами.

— Действительно.

— Человек, мой друг, становится полным тираном тогда, когда он пьян, или слишком влюбчив, или же сошел с ума от разлития черной желчи, — а все это из-за того, что либо такова его натура, либо привычки, либо то и другое.

— Совершенно верно.

— Видно, вот так и рождается подобный человек. Ну, а как же он живет?

— Есть шутливая поговорка: «Это и ты мне скажешь».

— Скажу. По-моему, после этого пойдут у них празднества, шествия всей ватагой, пирушки, заведутся подружки, ну и так далее: ведь тиран-Эрот, обитающий в их душе, будет править всем, что в ней есть.

— Это неизбежно.

— С каждым днем и с каждой ночью будет расцветать много ужаснейших вожделений, предъявляющих непомерные требования.

— Да, их расцветет много.

— Значит, доходы, если какие и были, скоро иссякнут.

— Конечно.

— А за этим последуют заклады имущества и вращение средств.

— И что же?

— Когда все истощится, тогда рой раздувшихся вожделений, угнездившихся в этих людях, начнет жужжать, и люди, словно гонимые стрекалом различных желаний, а особенно Эротом (ведь он ведет за собой все желания, словно телохранителей), станут жалить, высматривая, у кого что есть и что можно отнять с помощью обмана или насилия.

— Да, конечно.

— У них настоятельная потребность грабить, иначе придется терпеть невыносимые муки и страдания.

— Да, это неизбежно.

— Все возрастая, стремление такого человека к удовольствиям превосходит его прежние прихоти и их обездоливает; точно так же он сам начинает притязать на превосходство перед своим отцом и матерью, поскольку он их моложе, и, издержав свою долю, он будет присваивать и тратить отцовские деньги.

— И что же дальше?

— Если родители не допустят этого, разве он не попытается первым делом обокрасть их и обмануть?

— Непременно.

— А если бы это было ему невозможно, разве он не ограбил бы их, прибегнув к насилию?

— Я думаю, да.

— А если старики окажут сопротивление и вступят с ним в борьбу, разве он пощадит их и остережется поступков, свойственных тиранам?

— Я не поручусь за участь родителей такого человека.

— Но, ради Зевса, Адимант, неужели из-за какой-то новой своей подружки, без которой он мог бы и обойтись, он станет бить любимую с детства мать? Или ради цветущего юноши, с которым он только что подружился, хотя и без этого можно бы обойтись, он подымет руку на своего родного отца, пусть престарелого и отцветшего, но самого давнишнего из своих друзей? Неужели этот человек отдаст, по-твоему, своих родителей в рабство подобным людям, введя их в свой дом?

— Отдаст, клянусь Зевсом.

— Великое же счастье родить сына с тираническими наклонностями!

— Да, величайшее!

— А что же с ним будет, когда истощатся у него и отцовские, и материнские средства, а между тем в нем скопился целый рой прихотей? Не заставит ли его это сначала покуситься на стены чужого дома либо на плащ запоздалого ночного прохожего, а затем дочиста ограбить какой-нибудь храм? Во всех этих поступках прежние его мнения о том, что прекрасно, а что гадко, усвоенные им с детских лет и считавшиеся правильными, покорятся власти недавно выпущенных на волю желаний, сопровождающих Эрота и им возглавляемых, раньше, пока человек подчинялся обычаям, законам и своему отцу и внутренне ощущал себя демократом, эти желания высвобождались у

него лишь в сновидениях; теперь же, когда его тиранит Эрот, человек навсегда становится таким, каким изредка бывал во сне, — ему не удержаться ни от убийства, ни от обжорства, ни от проступка, как бы ужасно все это ни было: посреди всяческого безначалия и беззакония в нем тиранически живет Эрот. Как единоличный властитель, он доведет объятого им человека, словно подвластное ему государство, до всевозможной дерзости, чтобы любой ценой удовлетворить и себя, и сопровождающую его буйную ватагу, составившуюся из всех тех вожделений, что нахлынули на человека отчасти извне, из его дурного окружения, отчасти же изнутри, от бывших в нем самом такого же рода вожделений, которые он теперь распустил, дав им волю. Разве не такова жизнь подобного человека?

— Да, такова.

— Когда подобного рода людей в государстве немного, а все прочие мыслят здраво, те уезжают в чужие земли, служат там телохранителями какого-нибудь тирана или в наемных войсках, если где идет война. Когда же подобные вожделения проявляются у них в мирных условиях, то и у себя на родине они творят много зла, хотя и по мелочам.

— Что ты имеешь в виду?

— Да то, что они совершают кражи, подкапываются под стены, отрезают кошельки, раздевают прохожих, святотатствуют, продают людей в рабство. Бывает, что они занимаются и доносами, если владеют словом, а то и выступают с ложными показаниями или берут взятки.

— Нечего сказать, по мелочам! Так ведь ты выразился о причиняемом ими зле, когда таких людей немного?

— Да, по мелочам, потому что сравнительно с великим злом это действительно мелочи: ведь в смысле вреда и несчастья для государства все это лишено, как говорится, того размаха, каким отличается тиран. Когда в государстве наберется много таких людей и их последователей и они ощутят свою многочисленность, то как раз из их среды и рождается тиран, чему способствует безрассудство народа. Это будет тот из них, кто сам в себе, то есть в своей душе, носит самого великого и отъявленного тирана.

— Естественно, ведь такой человек и будет самым большим тираном.

— Если ему уступят без сопротивления; если же государство не допустит этого, тогда, как в недавно упомянутом примере у него поднялась рука на родных мать и отца, точно так же поступит он и со своей родиной, лишь только окажется в состоянии: он покарает ее тем, что введет в нее своих новых сподвижников; в рабстве у них будет содержаться и воспитываться некогда милая ему «родина-мать», как говорят критяне, то есть его отечество. Вот конечная цель вожделений подобного человека.

— Она состоит именно в этом.

— Подобного рода люди таковы и в частной жизни, еще прежде, чем станут у власти. С кем бы они ни вступали в общение, они требуют лести и полной готовности к услугам, а когда сами в чем-нибудь нуждаются, тогда так и льнут к человеку, без стеснения делая вид, будто с ним близки, но чуть добьются своего — они опять чужие.

— Это очень верно подмечено.

— Значит, за всю свою жизнь они ни разу ни с кем не бывали друзьями; они вечно либо господствуют, либо находятся в рабстве: тираническая натура никогда не отведывала ни свободы, ни подлинной дружбы.

— Конечно.

— Разве не правильно было бы назвать таких людей не заслуживающими доверия?

— Как же иначе!

— Да и в высшей степени несправедливыми, если в нашей беседе мы

правильно сделали раньше вывод относительно того, в чем заключается справедливость.

— Конечно, мы сделали его правильно.

— Итак, о крайне дурном человеке давай мы в общих чертах скажем так: это человек, который и наяву таков, как в тех сновидениях, что мы разбирали.

— Совершенно верно.

— А таким становится тот, кто при своих природных тиранических склонностях достигает единоличной власти, и, чем дольше он обладает такой властью, тем более он становится таким.

— Это уж обязательно, — сказал Главкон, в свою очередь вступая в беседу.

Тираническая душа несчастна

— Так вот, разве не окажется самым несчастным человеком тот, кто является отъявленным негодяем? И чем дальше и больше была бы в его руках власть, тем больше и на более долгий срок он был бы таким в действительности, хотя большинство представляет это себе по-разному.

— Нет, это необходимо обстоит именно так.

— А также и в отношении сходства: человек тиранический соответствует тиранически управляемому государству, а демократ — государству демократическому. И в остальных случаях то же самое?

— Как же иначе?

— И как государство относится к государству в смысле добродетели и благополучия, так и человек относится к человеку?

— Не иначе.

— А как, в смысле добродетели, относится государство с тираническим строем к государству, управляемому царем, которое мы разбирали раньше?

— Они совершенно противоположны друг другу: одно из них — самое благородное, другое — самое низкое.

— Я не стану спрашивать, какое из них ты считаешь каким, — это и без того ясно. Но в смысле процветания или, наоборот, бедности ты так же решаешь или иначе? Нас не должно поражать зрелище тирана, отдельно взятого или окруженного немногочисленной свитой, нам надо рассмотреть все государство в целом, войти в него, во все вникнуть и, присмотревшись, уже тогда высказывать о нем свое мнение.

— Твое требование правильно. Однако всякому ясно, что нет более жалкого государства, чем управляемое тиранически, и более благополучного, чем то, в котором правят цари.

— А если и применительно к отдельным людям я потребовал бы того же самого, разве мое требование не было бы правильным? Я считаю, что о них может судить лишь тот, кто способен рассматривать человека, вникая мысленно в его нрав, а не глядеть, как ребенок, только на внешность и поражаться всему тому, что у тиранов придумывается для представительства, чтобы произвести впечатление на посторонних: надо уметь в этом разбираться. Мне думается, всем нам следовало бы прислушаться к отзывам того, кто действительно имел возможность составить себе суждение, то есть кто проживал бы в одном доме с тираном, наблюдал бы его домашний обиход и его отношение к членам семьи: тогда тиран предстал бы перед нами в наиболее обнаженном виде, без этих пышных одеяний, словно для постановки трагедии. То же самое и когда положение в государстве принимает опасный оборот: кто наблюдал все это, пусть бы сообщил нам,

как обстоит у тирана дело в смысле благополучия либо несчастья сравнительно с остальными людьми.

— И это твое требование было бы в высшей степени правильным.

— Хочешь, мы предположим, что принадлежим к числу тех, кто может так судить, или что мы уже встретились с подобного рода людьми? Тогда у нас было бы кому отвечать на наши вопросы.

— Конечно, хочу.

— Ну так подойди к рассмотрению этого вопроса вот каким образом: припомни, в чем сходство между государством и отдельным человеком, и по очереди бери ту или иную черту, указывая, каково при этом состояние того и другого.

— А именно как это делать?

— Прежде всего, если начать с государства: свободным или рабским ты назовешь государство с тираническим строем?

— Как нельзя более рабским.

— Однако ж ты видишь, что там есть господа и свободные люди.

— Да, вижу, но их совсем мало, а все государство целом, да и самое в нем порядочное находится в позорном и бедственном рабстве.

— Раз отдельный [тиранический] человек подобен такому же государству, то и в нем необходимо должен быть тот же порядок: душа его преисполнена рабством и низостью, те же ее части, которые были наиболее порядочными, находятся в подчинении, а господствует лишь малая ее часть, самая порочная и неистовая.

— Это неизбежно.

— Что же, назовешь ли ты такую душу рабской или свободной?

— Я-то назову ее рабской.

— А ведь рабское и тиранически управляемое государство всего менее делает то, что хочет.

— Конечно.

— Значит, и тиранически управляемая душа всего менее будет делать что ей вздумается, если говорить о душе в целом. Всегда подстрекаемая и насилуемая яростным слепнем, она будет полна смятения и раскаяния.

— Несомненно.

— Богатым или бедным бывает по необходимости тиранически управляемое государство?

— Бедным.

— Значит, и тиранически управляемой душе приходится неизбежно быть всегда бедной и неудовлетворенной.

— Да, это так.

— Что же? Разве такое государство и такой человек не преисполнены неизбежно страха?

— И даже очень.

— Где еще, в каком государстве, по-твоему, больше горя, стонов, плача, страданий?

— Нигде.

— А думаешь ли ты, что всего этого больше у кого-нибудь другого, чем у человека тиранического, неистовствующего из-за своих вожделений и страстей?

— Конечно, у него этих переживаний больше, чем у любого.

— Глядя на все это и тому подобное, я думаю, ты решил, что такое государство — самое жалкое из государств?

— А разве это неверно?

— Даже очень верно. Но что ты скажешь о человеке с тираническими наклонностями, если заметишь в нем то же самое?

— Он много несчастливее всех остальных.

— Вот это ты уже говоришь неверно.

— Как так?

— Я думаю, что вовсе не он всех несчастнее.

— А кто же?

— Еще несчастнее его покажется тебе, пожалуй, вот какой человек...

— Какой?

— Да тот, кому при его тиранических наклонностях не удастся прожить весь свой век частным лицом, раз уж его постигнет такая беда, что какое-нибудь стечение обстоятельств позволит ему стать тираном.

— Из того, о чем у нас раньше шла речь, я заключаю, что ты прав.

— Да, но в таких вопросах нельзя довольствоваться общими соображениями, а нужно таким же способом, как раньше, исследовать все досконально. Ведь тут исследование касается самого главного — хорошей и дурной жизни.

— Совершенно верно.

— Посмотри же, дело ли я говорю. При рассмотрении этого вопроса надо, по-моему, исходить из следующего...

— Из чего именно?

— Да из того, в каком положении находится любой из богатых граждан, владелец многих рабов. Эти люди очень похожи на тиранов тем, что им подвластны многие: тут разница только в том, что тирану подвластно больше народа.

— Да, в этом вся разница.

— Как ты знаешь, такие люди живут спокойно и не боятся своей челяди.

— С чего же им бояться?

— Да не с чего. Но понимаешь ли ты, чтó этому причиной?

— Да то, что любому из частных лиц приходит на помощь все государство.

— Вот именно. Ну, а если кто из богов возьмет такого человека, имеющего пятьдесят или больше рабов, и перенесет его в пустыню вместе с женой, детьми, челядью и со всем имуществом — туда, где не найдется свободнорожденных людей, чтобы оказать ему помощь, — сколько бы у него, по-твоему, возникло разных опасений, страхов за себя, за детей и за жену, как бы их всех не погубила челядь?

— По-моему, он всегда был бы в страхе.

— Разве не стал бы он заискивать кое перед чем из своих рабов, не давал бы разные обещания, не начал бы отпускать их на волю без всякой надобности? Он сам оказался бы льстецом у своей прислуги.

— Это для него неизбежно: иначе он погибнет.

— Ну, а если вокруг него бог поселит множество соседей, однако таких, что они не выносят притязаний человека на господство и, если уж им подвернется такой человек, карают его крайними мерами?

— Тогда он и вовсе попадет в беду, раз его кругом сторожат одни лишь враги.

— А разве не в такой тюрьме содержится тот тиран, чью натуру мы разбирали? Ведь он полон множества разных страстей и страхов; со своей алчной душой только он один во всем государстве не смеет ни выехать куда-либо, ни пойти взглянуть на то, до чего охотники все свободнорожденные люди; большей частью он, словно женщина, живет затворником в своем доме и завидует остальным гражданам, когда кто-нибудь уезжает в чужие земли и может увидеть что-то хорошее.

Осуществление тиранических наклонностей — еще худшее зло для человека, чем их подавление

— Это бывает именно так.

— Вдобавок ко всем этим бедам еще хуже придется тому, кто внутренне плохо устроен, то есть человеку с тираническими наклонностями (ты недавно признал его самым несчастным), если он не проведет всю свою жизнь как частное лицо, а будет вынужден каким-то случаем действительно стать тираном и, не умея справиться с самим собой, попытается править другими. Это вроде того, как если бы человек слабого здоровья, не справляющийся со своими болезнями, проводил свою жизнь не в уединении, а, напротив, был бы вынужден бороться и состязаться с сильными и крепкими людьми.

— Между ними полнейшее сходство, Сократ, ты совершенно прав.

— Так не правда ли, дорогой мой Главкон, такое состояние — это, безусловно, несчастье, и жизнь того, кто сделался тираном, еще тяжелее жизни, которую ты признал самой тяжкой для человека?

— Да, это очевидно.

— Значит, хотя иной с этим и не согласится, но, по правде говоря, кто подлинно тиран, тот подлинно раб величайшей угодливости и рабства, вынужденный льстить самым дурным людям. Ему не удовлетворить своих вожделений, очень многого ему крайне недостает, он оказывается поистине бедняком, если кто умеет охватить взглядом всю его душу. Всю свою жизнь он полон страха, он содрогается и мучается, коль скоро он сходен со строем того государства, которым управляет. А сходство между ними ведь есть, не правда ли?

— И притом большое.

— Кроме того, мы отметим в этом человеке те черты, о которых мы уже говорили раньше: власть неизбежно делает его завистливым, вероломным, несправедливым, недружелюбным и нечестивым; он поддерживает и питает всяческое зло; все это постепенно разовьется в нем еще больше; он будет чрезвычайно несчастен и такими же сделает своих близких.

— Никто из людей со здравым смыслом не станет этого оспаривать.

Градация пяти складов души по степени счастья

— Так подойди же! В таком случае у нас словно уже имеется судья по всем этим вопросам. Итак, выноси решение: кто, по-твоему, займет первое место по счастью, кто — второе и так далее из пяти представителей — царского строя, тимократии, олигархии, демократии и тирании?

— Решение вынести нетрудно: в смысле добродетели и порока, счастья и его противоположности я ставлю их в том же порядке, в каком они выступали перед нами подобно театральным хорам.

— Так давай наймем глашатая! Или я сам объявлю, что сын Аристона вынес решение считать самым счастливым самого добродетельного и справедливого человека, а таким будет человек наиболее царственный властвующий над самим собой; самым несчастным он считает самого порочного и несправедливого, а таким будет тот, кто и сам для себя худший тиран, да еще и до крайности тиранит свое государство.

— Пусть у тебя так и будет объявлено!

— А не добавить ли мне еще, что все это независимо от того, останутся ли эти их свойства тайной для всех людей и богов?

— Добавь и это.

— Пусть так! Пусть это будет нашим первым доказательством. Другим должно быть вот какое, если только оно убедительно...

— Что же это за доказательство?

Соответствие трех начал человеческой души трем сословиям государства и трем видам удовольствий

— Раз государство подразделяется на три сословия, то и в душе каждого отдельного человека можно различить три начала. Здесь, мне кажется, возможно еще одно доказательство.

— Какое же?

— Следующее: раз в душе имеются три начала, им, на мой взгляд, соответствуют три вида удовольствий, каждому началу свой. Точно так же подразделяются вожделения и власть над ними.

— Что ты имеешь в виду?

— Мы говорили, что одно начало — это то, посредством которого человек познает, другое — посредством которого он распаляется, третьему же, из-за его многообразия, мы не смогли подыскать какого-нибудь одного, присущего ему, обозначения и потому назвали его по тому признаку, который в нем выражен наиболее резко: мы нарекли его вожделеющим — из-за необычайной силы вожделений к еде, питью, любовным утехам и всему тому, что с этим связано. Сюда относится и сребролюбие, потому что для удовлетворения таких с вожделений очень нужны деньги.

— Да, мы правильно это назвали.

— Если бы мы даже про наслаждение и любовь этого начала сказали, что они направлены на выгоду, мы всего более выразили бы таким образом одну из его главных особенностей, так что нам всякий раз было бы ясно, о какой части души идет речь; и, если бы мы назвали это начало сребролюбивым и корыстолюбивым разве не было бы правильным такое наименование?

— Мне-то кажется, что да.

— Дальше. Не скажем ли мы, что яростный дух всегда и всецело устремлен на то, чтобы взять верх над кем-нибудь, победить и прославиться?

— Безусловно.

— Так что, если мы назовем его честолюбивым и склонным к соперничеству, это будет уместно?

— В высшей степени.

— Ну, а то начало, посредством которого мы познаем? Всякому ясно, что оно всегда и полностью направлено на познание истины, то есть того, в чем она состоит, а о деньгах и молве заботится всего менее.

— Даже совсем не заботится.

— Назвав его познавательным и философским, мы обозначили бы его подходящим образом?

— Конечно.

— Но у одних людей правит в душе одно начало, а у других — другое; это уж как придется.

— Да, это так.

— Поэтому давай прежде всего скажем, что есть три рода людей: одни — философы, другие — честолюбцы, третьи — сребролюбцы.

— Конечно.

— И что есть три вида удовольствий соответственно каждому из этих видов людей.

— Несомненно.

— А знаешь, если у тебя явится желание спросить поочередно этих трех людей, какая жизнь всего приятнее, каждый из них будет особенно хвалить свою. Делец скажет, что в сравнении с наживой удовольствие от почета или знаний ничего не стоит, разве что и из этого можно извлечь доход.

— Верно.

— А честолюбец? Разве он не считает, что удовольствия, доставляемые

деньгами, — это нечто пошлое, а с другой стороны, удовольствие от знаний, поскольку наука не приносит почета, — это просто дым?

— Да, он так считает.

— Чем же, думаем мы, считает философ все прочие удовольствия сравнительно с познанием истины — в чем она состоит — и постоянным расширением своих знаний в этой области? Разве он не находит, что все прочее очень далеко от удовольствия? Да и в других удовольствиях он ничуть не нуждается, разве, что их уж нельзя избежать: поэтому-то он и называет их необходимыми.

— Это следует хорошо знать.

— А когда под сомнение берутся удовольствия и даже сам образ жизни каждого из трех видов людей — не с точки зрения того, чье существование прекраснее или постыднее, лучше или хуже, а просто спор идет о том, что приятнее и в чем меньше страданий, — как нам узнать, кто из них всего более прав?

— На это я затрудняюсь ответить.

— А ты взгляни вот как: на чем должно основываться суждение, чтобы оно было верным? Разве не на опыте, на разуме и на доказательстве? Или есть лучшее мерило, чем это?

— Нет, конечно.

— Так посмотри: из этих трех человек кто всего опытнее в тех удовольствиях, о которых мы говорили? У корыстолюбца ли больше опыта в удовольствии от познания, когда человек постигает самое истину, какова она, или же философ опытнее в удовольствии от корысти?

— Философ намного превосходит корыстолюбца; ведь ему неизбежно пришлось отведать того и другого с самого детства, тогда как корыстолюбцу, даже если он по своим природным задаткам способен постигнуть сущее, нет необходимости отведать этого удовольствия и убедиться на опыте, как оно сладостно; более того, пусть бы он и стремился к этому, для него это нелегко.

— Стало быть, философ намного превосходит корыстолюбца опытностью в том и другом удовольствии.

— Конечно, намного.

— А как насчет честолюбца? Более ли неопытен философ в удовольствии, получаемом от почета, чем тот — в удовольствии от разумения?

— Но ведь почетом пользуется каждый, если достиг своей цели. Многие почитают богатого человека, мужественного или мудрого, так что в удовольствии от почета все имеют опыт и знают, что это такое. А какое удовольствие доставляет созерцание бытия, этого никому, кроме философа, вкусить не дано.

— Значит, из тех трех его суждение благодаря его опытности будет наилучшим.

— Несомненно.

— И лишь один он будет обладать опытностью в сочетании с разумом.

— Конечно.

— Но и то орудие, посредством которого можно судить, принадлежит не корыстолюбцу и не честолюбцу, а философу.

— Какое орудие?

— Мы сказали, что судить надо при помощи доказательств, не так ли?

— Да.

— Доказательства — это и есть преимущественно орудие философа.

— Безусловно.

— Если то, что подлежит суду, судить на основании богатства или корысти, тогда похвала либо порицание со стороны корыстолюбца непременно были бы самыми верными суждениями.

— Наверняка.

— А если судить на основании почета, победы, мужества, тогда, не правда ли, верными были бы суждения честолюбца, склонного к соперничеству?

— Это ясно.

— А если судить с помощью опыта и доказательства?

— То, что одобряет человек, любящий мудрость и доказательство, непременно должно быть самым верным.

— Итак, поскольку имеются три вида удовольствий, значит, то из них, что соответствует познающей части души, будет наиболее полным, и, в ком из нас эта часть преобладает, у того и жизнь будет всего приятнее.

— Как же ей и не быть? Недаром так расценивает свою жизнь человек разумный — главный судья в этом деле.

— А какой жизни и каким удовольствиям отведет наш судья второе место?

— Ясно, что удовольствиям человека воинственного и честолюбивого — они ближе к первым, чем удовольствия приобретателя.

— По-видимому, на последнем месте стоят удовольствия корыстолюбца.

— Конечно.

— Итак, вот прошли подряд как бы два состязания и дважды вышел победителем человек справедливый, а несправедливый проиграл. Теперь пойдет третье состязание, олимпийское, в честь Олимпийского Зевса: заметь, что у всех, кроме человека разумного, удовольствия не вполне подлинны, скорее они напоминают теневой набросок; так, помнится, я слышал от кого-то из знатоков, — а ведь это означало бы уже полнейшее поражение.

— Еще бы! Но что ты имеешь в виду?

Удовольствие и страдание. Отличие подлинного удовольствия от простого прекращения страданий

— Я это найду, если ты мне поможешь своими ответами.

— Задавай же вопросы.

— Скажи-ка, не говорим ли мы, что страдание противоположно удовольствию?

— Конечно.

— А бывает ли что-нибудь ни радостным, ни печальным?

— Бывает.

— Посредине между этими двумя состояниями будет какое-то спокойствие души в отношении того и другого? Или ты это называешь иначе?

— Нет, так.

— Ты помнишь слова больных — чтó они говорят, когда хворают?

— А именно?

— Они говорят: нет ничего приятнее, чем быть здоровым. Но до болезни они не замечали, насколько это приятно.

— Да, помню.

— И если человек страдает от какой-либо боли, ты слышал, как говорят, что приятнее всего, когда боль прекращается?

— Слышал.

— И во многих подобных же случаях ты замечаешь, я думаю, что люди, когда у них горе, мечтают не о радостях, как о высшем удовольствии, а о том, чтобы не было горя и наступил бы покой.

— Покой становится тогда, пожалуй, желанным и приятным.

— А когда человек лишается какой-нибудь радости, покой после удовольствия будет печален.

— Пожалуй.

— Стало быть, то, что, как мы сейчас сказали, занимает середину между двумя крайностями, то есть покой, бывает и тем и другим, и страданием и удовольствием.

— По-видимому.

— А разве возможно, не будучи ни тем ни другим, оказаться и тем и другим?

— По-моему, нет.

— И удовольствие, возникающее в душе, и страдание — оба они суть какое-то движение. Или нет?

— Да, это так.

— А то, что не есть ни удовольствие, ни страдание, разве не оказалось только что посредине между ними? Это — покой.

— Да, он оказался посредине.

— Так может ли это быть верным — считать удовольствием отсутствие страдания, а страданием — отсутствие удовольствия?

— Ни в коем случае.

— Следовательно, этого на самом деле не бывает, оно лишь таким представляется: покой только тогда и будет удовольствием, если его сопоставить ее страданием, и, наоборот, он будет страданием в сравнении с удовольствием. Но с подлинным удовольствием эта игра воображения не имеет ничего общего: в ней нет ровно ничего здравого, это одно наваждение.

— Наше рассуждение это показывает.

— Рассмотри же те удовольствия, которым не предшествует страдание, а то ты, может быть, думаешь, будто ныне самой природой устроено так, что удовольствие — это прекращение страдания, а страдание — прекращение удовольствия.

— Где же существуют такие удовольствия и в чем они состоят?

— Их много, и притом разных, но особенно, если хочешь это понять, возьми удовольствия, связанные с обонянием: мы испытываем их вдруг, без всякого предварительного страдания, а когда эти удовольствия прекращаются, они не оставляют по себе никаких мучений.

— Сущая правда.

— Стало быть, мы не поверим тому, будто прекращение страдания — это удовольствие, а прекращение удовольствия — страдание.

— Не поверим.

— Однако так называемые удовольствия, испытываемые душой при помощи тела, — а таких чуть ли не большинство, и они едва ли не самые сильные, — как раз и относятся к этому виду, иначе говоря, они возникают как прекращение страданий.

— Это правда.

— Не так же ли точно обстоит дело и с предчувствием будущих удовольствий и страданий, иначе говоря, когда мы заранее испытываем радость или страдаем?

— Да, именно так.

— Знаешь, что это такое и на что это очень похоже?

— На что?

— Считаешь ли ты, что в природе действительно есть верх, низ и середина?

— Считаю, конечно.

— Так вот, если кого-нибудь переносят снизу к середине, не думает ли он, по-твоему, что поднимается вверх, а не куда-нибудь еще? А остановившись посредине и оглядываясь, откуда он сюда попал, не считает ли он, что находится наверху, а не где-нибудь еще, — ведь он не видел пока подлинного верха?

— Клянусь Зевсом, по-моему, такой человек не может думать иначе.

— Но если бы он понесся обратно, он считал бы, что несется вниз, и правильно бы считал.

— Конечно.

— С ним бы происходило все это потому, что у него нет опыта в том, чтó такое действительно верх, середина и низ.

— Это ясно.

Без знания истины невозможно отличить подлинное удовольствие от мнимого

— Удивишься ли ты, если люди, не ведающие истины относительно многих других вещей, не имеют здравых мнений об этом? Насчет удовольствия, страдания и промежуточного состояния люди настроены так, что, когда их относит в сторону страдания, они судят верно и подлинно страдают, но, когда они переходят от страдания к промежуточному состоянию, они очень склонны думать, будто это способствует удовлетворению и радости. Можно подумать, что они глядят на серое, сравнивая его с черным и не зная белого, — так заблуждаются они, сравнивая страдание с его отсутствием и не имея опыта в удовольствии.

— Клянусь Зевсом, меня это не удивило бы, скорее уж если бы дело обстояло иначе.

— Вдумайся вот во что: голод, жажда и тому подобное — разве это не ощущение состояния пустоты в нашем теле?

— Ну и что же?

— А незнание и непонимание — разве это не состояние пустоты в душе?

— И даже очень.

— Подобную пустоту человек заполнил бы, приняв пищу или поумнев.

— Конечно.

— А что было бы подлиннее: заполнение более действительным или менее действительным бытием?

— Ясно, что более действительным.

— А какие роды [вещей] считаешь ты более причастными чистому бытию? Будут ли это такие вещи, как, например, хлеб, напитки, приправы, всевозможная пища, или же это будет какой-то вид истинного мнения, знания, ума, вообще всяческого совершенства? Суди об этом вот как: то, что причастно вечно тождественному, подлинному и бессмертному, само тождественно и возникает в тождественном, не находишь ли ты более действительным, чем то, что причастно вечно изменчивому и смертному, само таково и в таком же и возникает?

— Вечно тождественное много действительнее.

— А сущность не-тождественного разве более причастна бытию, чем познанию?

— Вовсе нет.

— Что же? А истине она больше причастна?

— Тоже нет.

— Если же она меньше причастна истине, то не меньше ли и бытию?

— Непременно.

— Значит, всякого рода попечение о теле меньше причастно истине и бытию, чем попечение о душе?

— Гораздо меньше.

— Не думаешь ли ты, что то же самое относится к самому телу сравнительно с душой?

— По-моему, да.

— Значит, то, что заполняется более действительным и само более действительно, в самом деле заполняется больше, чем то, что заполняется менее действительным и само менее действительно?

— Как же иначе?

— Раз бывает приятно, когда тебя наполняет что-нибудь подходящее по своей природе, то и действительное наполнение чем-то более действительным заставляло бы более действительно и подлинно радоваться подлинному удовольствию, между тем как добавление менее действительного наполняло бы менее подлинно и прочно и доставляло бы менее достоверное и подлинное удовольствие.

— Это совершенно неизбежно.

— Значит, у кого нет опыта в рассудительности и добродетели, кто вечно проводит время в пирушках и других подобных увеселениях, того, естественно, относит вниз, а потом опять к середине, и вот так они блуждают всю жизнь. Им не выйти за эти пределы: ведь они никогда не взирали на подлинно возвышенное и не возносились к нему, не наполнялись в действительности действительным, не вкушали надежного и чистого удовольствия; подобно скоту они всегда смотрят вниз, склонив голову к земле... и к столам: они пасутся, обжираясь и совокупляясь, и из-за жадности ко всему этому лягают друг друга, бодаясь железными рогами, забивая друг друга насмерть копытами — все из-за ненасытности, так как они не заполняют ничем действительным ни своего действительного начала, ни своей утробы.

— Великолепно, — сказал Главкон, — словно прорицатель, изображаешь ты, Сократ, жизнь большинства.

— И разве не неизбежно примешиваются к удовольствиям страдания? Хотя это только призрачные образы подлинного удовольствия, при сопоставлении с ним оказывающиеся более бледными по краскам, тем не менее они производят сильное впечатление, приводят людей в неистовство, внушают безумцам страстную в них влюбленность и служат предметом раздора: так, по утверждению Стесихора, сражались под Троей мужи лишь за призрак Елены, не ведая правды.

— Да, это непременно должно было быть чем-то подобным.

— Что же? Разве не вызывается нечто подобное и яростным началом нашей души? Человек творит то же самое либо из зависти — вследствие честолюбия, либо прибегает к насилию из-за соперничества, либо впадает в гнев из-за своего тяжелого нрава, когда бессмысленно и неразумно преследует лишь одно: насытиться почестями, победой, яростью.

— И в этом случае все это неизбежно.

— Так что же? Отважимся ли мы сказать, что даже там, где господствуют вожделения, направленные на корыстолюбие и соперничество, если они сопутствуют познанию и разуму и вместе с ними преследуют удовольствия, проверяемые разумным началом, они все же разрешатся в самых подлинных удовольствиях, поскольку подлинные удовольствия доступны людям, добивающимся истины? Это были бы соответствующие удовольствия, ибо что для кого-нибудь есть наилучшее, то ему всего более и соответствует.

— Да, соответствует всего более.

Самые подлинные удовольствия — у души, следующей за философским началом

— Стало быть, если вся душа в целом следует за своим философским началом и не бывает раздираема противоречиями, то для каждой ее части возможно не только делать все остальное по справедливости, но и находить в этом свои особые удовольствия, самые лучшие и по мере сил самые истинные.

— Совершенно верно.

— А когда возьмет верх какое-нибудь другое начало, то для него будет невозможно отыскать присущее ему удовольствие, да и остальные части будут вынуждены стремиться к чуждому им и не истинному.

— Это так.

— И чем дальше отойти от философии и разума, тем больше это будет происходить.

— Да, намного больше.

Два полюса: тиранические и царственные вожделения и удовольствия

— А всего дальше отходит от разума то, что отклоняется от закона и порядка.

— Это ясно.

— Уже выяснено, что всего дальше отстоят от разума любовные и тиранические вожделения.

— Да, всего дальше.

— А всего ближе к нему вожделения царственные и упорядоченные.

— Да.

— Всего дальше, я думаю, отойдет от подлинного и собственного своего удовольствия тиран, а всего ближе к нему будет царь.

— Неизбежно.

— Значит, тиран будет вести жизнь, совсем лишенную удовольствий, а у царя их будет много.

— Да, и это совсем неизбежно.

— А знаешь, во сколько раз меньше удовольствий в жизни тирана, чем у царя?

— Скажи мне, пожалуйста, ты.

— Существуют, как видно, три вида удовольствий: один из них — подлинный, два — ложных. Тиран, избегая закона и разума, перешел в запредельную область ложных удовольствий. Там он и живет, и телохранителями ему служат какие-то рабские удовольствия. Во сколько раз умалились его удовольствия, не так-то легко сказать, разве что вот как...

— Как?

— После олигархического человека тиран стоит на третьем месте, а посредине между ними будет находиться демократ.

— Да.

— И сравнительно с подлинным удовольствием у тирана, считая от олигарха, получится уже третье призрачное его подобие, если верно все сказанное нами раньше.

— Да, это так.

— Между тем человек олигархический и сам-то стоит на третьем месте от человека царственного, если мы будем считать последнего тождественным человеку аристократическому.

— Да, на третьем.

— Значит, трижды три раза — вот во сколько раз меньше, чем подлинное, удовольствие тирана.

— По-видимому.

— Значит, это призрачное подобие было бы [квадратной] плоскостью, выражающей размер удовольствия тирана.

— Верно.

— А если взять вторую и третью степень, станет ясно, каким будет расстояние, отделяющее тирана [от царя].

— По крайней мере ясно тому, кто умеет вычислять.

— Если же кто в обратном порядке станет определять, насколько отстоит царь от тирана в смысле подлинности удовольствия, то, доведя умножение до конца, он найдет, что царь живет в семьсот двадцать девять раз приятнее, а тиран во столько же раз тягостнее.

— Ты сделал поразительное вычисление! Вот как велика разница между этими двумя людьми, то есть между человеком справедливым и несправедливым, в отношении к удовольствию и страданию.

— Однако это число верно и вдобавок оно подходит к [их] жизням, поскольку с ними находятся в соответствии сутки, месяцы и годы.

— Да, в соответствии.

— Если даже в смысле удовольствия хороший и справедливый человек стоит настолько выше человека подлого и несправедливого, то насколько же выше будет он по благообразию своей жизни, по красоте и добродетели!

— Клянусь Зевсом, бесконечно выше.

Недостаточность показной справедливости

— Хорошо. А теперь, раз мы заговорили об этом, давай вернемся к тому, что было сказано раньше и что привело нас к этому вопросу. Тогда говорилось, что человеку, полностью несправедливому, выгодно быть несправедливым при условии, что его считают справедливым. Не так ли было сказано?

— Да, так.

— Давай же теперь обсудим это утверждение, раз мы пришли к согласию насчет значения справедливой и несправедливой деятельности.

— Как же мы будем это обсуждать?

— Мы создадим некое словесное подобие души, чтобы тот, кто тогда это утверждал, увидел, что он, собственно, говорит.

— Каким же будет это подобие?

— Чем-нибудь вроде древних чудовищ — Химеры, Скиллы, Цербера, — какими уродились они согласно сказаниям. Да и о многих других существах говорят, что в них срослось несколько разных образов.

— Да, говорят.

— Так вот, создай образ зверя, многоликого и многоголового. Эти лики — домашних и диких зверей — расположены у него кругом, он может их изменять и производить все это из самого себя.

— Тут потребовался бы искусный ваятель! Впрочем, поскольку гораздо легче лепить из слов, чем из воска или других подобных вещей, допустим, что такой образ уже создан.

— И еще создай образ льва и образ человека, причем первый будет намного большим, а второй будет уступать ему по величине.

— Это легче: они уже готовы.

— Хоть здесь и три образа, но ты объедини их так, чтобы они крепко срослись друг с другом.

— Готово, они скреплены.

— Теперь придай им снаружи, вокруг, единый облик — облик человека, так чтобы все это выглядело как одно живое существо, иначе говоря, как человек, по крайней мере для того, кто не в состоянии рассмотреть, что находится там, внутри, и видит только внешнюю оболочку.

— Готово и это.

— В ответ тому, кто утверждает, будто такому человеку полезно творить

несправедливость, а действовать по справедливости невыгодно, мы скажем, что тем самым, собственно говоря, утверждается, будто полезно откармливать многоликого зверя, делать мощным и его, и льва, и все, что ко льву относится, а человека морить голодом, ослаблять, чтобы те могли тащить его куда им вздумается, и он не был бы в состоянии приучить их к взаимной дружбе, а вынужден был бы предоставить им грызться между собой, драться и пожирать друг друга.

— Именно такой смысл заключался бы в утверждении того, кто одобряет несправедливость.

— В свою очередь тот, кто признает полезность справедливости, тем самым утверждает, что нужно делать и говорить все то, при помощи чего внутренний человек сумеет совладать с тем [составным] человеком и как хозяин возьмет на себя попечение об этой многоголовой твари, взращивая и облагораживая то, что в ней есть кроткого, и препятствуя развитию ее диких свойств. Он заключит союз со львом и сообща с ним будет заботиться обо всех частях, заставляя их быть дружными между собою и с ним самим. Вот как бы он их растил.

— Конечно, именно это утверждает тот, кто хвалит справедливость.

— Как ни поверни, выходит, что говорит правду тот, кто прославляет справедливость, а кто хвалит несправедливость, тот лжет. Рассматривать ли это с точки зрения удовольствия, доброй славы или пользы, всегда будет прав тот, кто одобряет справедливость, а тот, кто ее бранит, ровно ничего не смыслит — лишь бы ему браниться.

— По-моему, этот человек ни в чем не разбирается.

— Мы станем кротко убеждать его — ведь не по доброй же воле он ошибается — и зададим ему такой вопрос: «Чудак, не таким же ли образом возникли общепринятые взгляды на прекрасное и постыдное? Когда звероподобную сторону своей натуры подчиняют человеческой — вернее, пожалуй, божественной, — это прекрасно, когда же кротость порабощается дикостью, это постыдно и безобразно». Согласится он, как ты думаешь?

— Да, если последует моему совету.

— Исходя из этого рассуждения, принесет ли кому-нибудь пользу обладание золотом, полученным несправедливым путем? Ведь при этом происходит примерно вот что: золото он возьмет, но одновременно с этим поработит наилучшую свою часть самой скверной. Или если за золото человек отдаст сына или дочь в рабство, да еще людям злым и диким, этим он ничего не выгадает, даже если получит за это очень много. Коль скоро он безжалостно порабощает самую божественную свою часть, подчиняя ее самой безбожной и гнусной, разве это не жалкий человек и разве полученная им мзда не ведет его к еще более ужасной гибели, чем Эрифилу, обретшую ожерелье ценой души своего мужа?

— Конечно, он еще много несчастнее, отвечу я тебе вместо твоего собеседника, — сказал Главкон.

— А как по-твоему, не потому ли с давних пор осуждали невоздержность, что она сверх всякой меры дает волю в невоздержном человеке той страшной, огромной и многообразной твари?

— Конечно, поэтому.

— А самодовольство и брюзгливость порицаются не тогда ли, когда усиливается и без меры напрягается та сторона человека, которая имеет сходство со львом или со змеей?

— Несомненно.

— Изнеженность и вялость осуждаются из-за расслабленности и распущенности, из-за того, что они вселяют в человека робость.

— Безусловно.

— Низкая угодливость вызывается тем, что как раз яростное начало души человек подчиняет тому неуемному, как толпа, зверю, который из алчности к деньгам и ненасытности смолоду приучается помыкать этим своим началом, превращаясь из льва в обезьяну.

— Конечно, это именно так.

— Почему, как ты думаешь, ставятся человеку в упрек занятия ремеслами и ручным трудом? Укажем ли мы какую-нибудь иную причину, или здесь дело в том, что, когда у человека лучшая его часть ослаблена, так что ему не под силу справиться с теми тварями, которые находятся у него внутри, он способен лишь угождать им? Как их ублажать — вот единственное, в чем он знает толк.

— Видимо, да.

— Для того чтобы и такой человек управлялся началом, подобным тому, каким управляются лучшие люди, мы скажем, что ему надлежит быть рабом лучшего человека, в котором господствующее начало — божественное. Не во вред себе должен быть в подчинении раб, как это думал Фрасимах относительно всех подвластных; напротив, всякому человеку лучше быть под властью божественного и разумного начала особенно если имеешь его в себе как нечто свое; если же этого нет, тогда пусть оно воздействует извне, чтобы по мере сил между всеми нами было сходство и дружба и мы все управлялись бы одним и тем же началом.

— Это верно.

— Да и закон, поскольку он союзник всех граждан государства, показывает, что он ставит себе такую же цель. То же и наша власть над детьми: мы не даем им воли до тех пор, пока не научим их, словно некое государство, какому-то распорядку и, развивая в себе лучшее начало, не поставим его стражем и правителем над таким же началом у них: после этого мы отпускаем их на свободу.

— Это очевидно.

— Так каким же образом, Главкон, и на каком основании могли бы мы сказать, будто полезно поступать несправедливо, быть невоздержным и делать гадости? От этого человек будет только хуже, хотя бы он и приобрел много денег и в других отношениях стал бы могущественным.

— Такого основания нет.

— А какая польза для несправедливого человека, если его поступки останутся втайне и он не будет привлечен к ответственности? Разве тот, кто утаился, не делается от этого еще хуже? У человека, который не скрывается и подвергается наказанию, звероподобное начало его души унимается и укрощается, а кроткое высвобождается, и вся его душа в целом, направленная теперь уже в лучшую сторону, проникается рассудительностью и справедливостью наряду с разумностью, причем становится настолько же более ценной, чем тело — хотя бы и развивающее свою силу, красоту и здоровье, — насколько вообще ценнее тела душа.

— В этом нет никакого сомнения.

— И не правда ли, человек разумный построит свою жизнь, направив все свои усилия именно на это? Он будет прежде всего ценить те познания, которые делают его душу такой, а прочими пренебрежет.

— Это ясно.

— Далее. Он не подчинит состояние своего тела и его питание звероподобному и бессмысленному удовольствию, обратив в эту сторону все свое существование. Даже на здоровье он не будет обращать особого внимания, не поставит себе целью непременно быть сильным, здоровым, красивым, если это не будет способствовать рассудительности. Он обнаружит

способность наладить гармонию своего тела ради гармонической согласованности души.

— Непременно, раз он хочет быть поистине просвещенным и сведущим.

— И в обладании имуществом у него также будет порядок и согласованность? Большинство людей превозносит богатство, но разве он поддастся этому и станет беспредельно его увеличивать, так что и конца не будет беде?

— Не думаю.

— Он будет соблюдать свой внутренний строй и будет начеку — как бы там что ни нарушилось из-за изобилия или, наоборот, недостатка имущества: так станет он управлять своими доходами и расходами.

— Несомненно.

— Но и в том, что касается почестей, он будет учитывать то же самое: он не отклонит их и даже охотно отведает, если найдет, что они делают его добродетельнее, но, если они нарушат достигнутое им состояние согласованности, он будет избегать их и в частной, и в общественной жизни.

— Раз он заботится об этом, значит, он не захочет заниматься государственными делами.

— Клянусь собакой, очень даже захочет, но только в своем государстве, а у себя на родине, может быть, и нет, разве уж определит так божественная судьба.

— Понимаю: ты говоришь о государстве, устройство которого мы только что разобрали, то есть о том, которое находится лишь в области рассуждений, потому что на земле, я думаю, его нигде нет.

— Но быть может, есть на небе его образец доступный каждому желающему: глядя на него, человек задумается над тем, как бы это устроить самого себя. А есть ли такое государство на земле и будет ли оно — это совсем неважно. Человек этот занялся бы делами такого — и только такого — государства.

— Да, так и следует.

Книга десятая

Еще раз о месте поэзии в идеальном государстве

— Право же, я и по многим другим признакам замечаю, что мы всего правильнее устроили наше государство: говорю я это, особенно имея в виду поэзию.

— Что же ты об этом думаешь?

— Ее никоим образом нельзя допускать, поскольку она подражательна. Это, по-моему, стало теперь еще яснее — после разбора порознь каждого вида души.

— Как ты это понимаешь?

— Говоря между нами, — вы ведь не донесете на меня ни творцам трагедий, ни всем остальным подражателям — все это прямо-таки язва для ума слушателей, раз у них нет средства узнать, что это, собственно, такое.

— В каком смысле ты это говоришь?

— Придется это сказать, хотя какая-то любовь к Гомеру и уважение к нему, владеющие мною с детства, препятствуют мне говорить. Похоже, что он — первый наставник и вождь всех этих великолепных трагедийных поэтов. Однако нельзя ценить человека больше, чем истину, вот и приходится сказать то, что я говорю.

— Конечно.

— Так слушай же, а главное, отвечай.

— Спрашивай.

— Можешь ли ты мне вообще определить, что такое подражание? Сам-то я как-то не очень понимаю, в чем оно состоит.

— Значит, и мне не сообразить.

— Нисколько не удивительно: ведь часто, прежде чем разглядят зоркие, это удается сделать людям подслеповатым.

— Бывает. Но в твоем присутствии я не решился бы ничего сказать, даже если бы мне это и прояснилось. Ты уж рассматривай сам.

Искусство как подражание подражанию идее (эйдосу)

— Хочешь, мы начнем разбор отсюда, с помощью обычного нашего метода: для каждого множества вещей, обозначаемых одним именем, мы обычно устанавливаем только один определенный вид. Понимаешь?

— Понимаю.

— Возьмем и теперь какое тебе угодно множество. Ну, если хочешь, например, кроватей и столов на свете множество...

— Конечно.

— Но идей этих предметов только две — одна для кровати и одна для стола.

— Да.

— И обычно мы говорим, что мастер изготовляет ту или иную вещь, всматриваясь в ее идею: один делает кровати, другой столы, нужные нам, и то же самое и в остальных случаях. Но никто из мастеров не создает самое идею. Разве он это может?

— Никоим образом.

— Но смотри, назовешь ли ты мастером еще и такого человека...

— Какого?

— Того, кто создает все, что делает в отдельности каждый из ремесленников.

— Ты говоришь о человеке на редкость искусном.

— Это еще что! Вот чему ты, пожалуй, поразишься: тот самый мастер не только способен изготовлять разные вещи, но он творит все, что произрастает на земле, производит на свет все живые существа, в том числе и самого себя, а вдобавок землю, небо, богов и все, что на небе, а также все, что под землей, в Аиде.

— О поразительном искуснике ты рассказываешь.

— Ты не веришь? Скажи-ка, по-твоему, совсем не бывает таких мастеров или же можно как-то стать творцом всего этого, но лишь одним определенным особом? Разве ты не замечаешь, что ты и сам был бы способен каким-то образом сделать все это?

— Но каким именно?

— Это нетрудное дело, и выполняется оно часто и быстро. Если тебе хочется поскорее, возьми зеркало и води им в разные стороны — сейчас же у тебя получится и Солнце, и все, что на небе, и земля, и ты сам, и остальные живые существа, а также предметы, растения и все, о чем только что шла речь.

— Да, но все это будет одна лишь видимость, а не подлинно сущие вещи.

— Прекрасно. Ты должным образом приступаешь к этому рассуждению. К числу таких мастеров относится, думаю я, и живописец? Или нет?

— Почему же нет?

— Но по-моему, ты скажешь, что он не на самом деле производит то, что производит, хотя в некотором роде и живописец производит кровать. Разве нет?

— Да, но у него это только видимость.
— А что же плотник? Разве ты не говорил сейчас, что он производит не идею [кровати] — она-то, считаем мы, и была бы кроватью, как таковой, — а только некую кровать?
— Да, я говорил это.
— Раз он делает не то, что есть, он не сделает подлинно сущего; он сделает только подобное, но не само существующее. И если бы кто признал изделие плотника или любого другого ремесленника совершенной сущностью, он едва ли был бы прав.
— По крайней мере не такого мнения были бы те, кто привык заниматься подобного рода рассуждениями.
— Значит, мы не станем удивляться, если его изделие будет каким-то смутным подобием подлинника?
— Не станем.
— Хочешь, исходя из этого, мы поищем, каким будет этот подражатель?
— Пожалуйста.
— Так вот, эти самые кровати бывают троякими: одна существует в самой природе, и ее мы признали бы, думаю я, произведением бога. Или, может быть, кого-то другого?
— Нет, я думаю, только его.
— Другая — это произведение плотника.
— Да.
— Третья — произведение живописца, не так ли?
— Допустим.
— Живописец, плотник, бог — вот три создателя этих трех видов кровати.
— Да, их трое.
— Бог, потому ли, что не захотел или в силу необходимости, требовавшей, чтобы в природе была завершена только одна кровать, сделал, таким образом, лишь одну-единственную — она-то и есть кровать, как таковая, а двух подобных, либо больше, не было создано богом и не будет в природе.
— Почему же?
— Потому что, если бы он сделал их всего две, все равно оказалось бы, что это одна, и именно та, вид которой имели бы они обе: это была бы та единственная кровать, кровать, как таковая, а двух кроватей бы не было.
— Это верно.
— Я думаю, что бог, зная это, хотел быть действительным творцом действительно существующей кровати, но не какой-то кровати и не каким-то мастером по кроватям. Поэтому-то он и произвел одну кровать, единственную по своей природе.
— Похоже, что это так.
— Хочешь, мы назовем его творцом этой вещи или чем-то другим, подобным?
— Это было бы справедливо, потому что и эту вещь, и все остальное он создал согласно природе.
— А как же нам назвать плотника? Не мастером ли по кроватям?
— Да.
— А живописца — тоже мастером и творцом этих вещей?
— Ни в коем случае.
— Что же он тогда такое в этом отношении, как ты скажешь?
— Вот что, мне кажется, было бы для него наиболее подходящим именем: он подражатель творениям мастеров.
— Хорошо. Значит, подражателем ты называешь того, кто порождает произведения, стоящие на третьем месте от сущности?
— Конечно.

— Значит, таким будет и творец трагедий: раз он подражатель, он, естественно, стоит на третьем месте от царя и от истины; точно так же и все остальные подражатели.

— Пожалуй.

— Итак, относительно подражателей мы с тобой согласны. Скажи мне насчет живописца вот еще что: как по-твоему, пытается ли он воспроизвести все то, что содержится в природе, или же он подражает творениям мастеров?

— Творениям мастеров.

— Таким ли, каковы эти творения на самом деле или какими они кажутся? Это ведь ты тоже должен разграничить.

— А как ты это понимаешь?

— Вот как: ложе, если смотреть на него сбоку, или прямо, или еще с какой-нибудь стороны, отличается ли от самого себя? Или же здесь нет никакого отличия, а оно лишь кажется иным, и то же самое происходит не другими вещами?

— Да, то же самое. Оно только кажется иным, а отличия здесь нет никакого.

— Вот это ты и рассмотри. Какую задачу ставит перед собой каждый раз живопись? Стремится ли она воспроизвести действительное бытие или только кажимость? Иначе говоря, живопись — это воспроизведение призраков или действительности?

— Призраков.

— Значит, подражательное искусство далеко от действительности. Поэтому-то, сдается мне, оно и может воспроизводить все, что угодно: ведь оно только чуть-чуть касается любой вещи, да и тогда выходит лишь призрачное ее отображение. Например, художник нарисует нам сапожника, плотника, других мастеров, но сам-то он ничего не понимает в этих ремеслах. Однако если он хороший художник, то, нарисовав плотника и издали показав это детям или людям не очень умным, он может ввести их в заблуждение, и они примут это за настоящего плотника.

— Конечно.

— Но я считаю, мой друг, что такого взгляда надо придерживаться относительно всех подобных вещей. Если кто-нибудь станет нам рассказывать, что ему встретился человек, умеющий делать решительно вес лучше любого другого и сведущий во всем, что бы кто в отдельности ни знал, надо возразить такому рассказчику, что сам-то он, видно, простоват, раз дал себя провести какому-то шарлатану и подражателю, которого при встрече принял за великого мудреца, так как не смог отличить знание от невежества и подражания.

— Совершенно верно.

Критика эпоса и трагедии

— Итак, после этого надо рассмотреть трагедию и ее зачинателя — Гомера, потому что мы слышали от некоторых людей, будто трагическим поэтам знакомы все искусства, все человеческие дела — добродетельные и подлые, а вдобавок еще и дела божественные. Ведь хорошему поэту, чтобы его творчество было прекрасно, необходимо знать то, чего он касается, иначе он не сможет творить. Следует рассмотреть, обманывались ли люди, встречая этих подражателей, замечали ли они, глядя на их творения, что такие вещи втрое обстоят от подлинного бытия и легко выполнимы для того, кто не знает истины: ведь тут творят призраки, а не подлинно сущее. Или, может быть, люди правы, и хорошие поэты в самом деле знают то, о чем, по мнению большинства, они так хорошо говорят.

— Да, это очень даже заслуживает исследования.

— А если бы кто-нибудь был в состоянии творить и то и другое — и подлинник, и его подобие, — думаешь ли ты, что такой человек старательно стал бы делать одни подобия и считал бы это лучшим и самым главным в своей жизни?

— Не думаю.

— Если бы он поистине был сведущ в том, чему подражает, тогда, думаю я, все его усилия были бы направлены на созидание, а не на подражание. Он постарался бы оставить по себе в качестве памятника много прекрасных произведений и скорее предпочел бы, чтобы ему воспевали хвалу, чем самому прославлять других.

— Я думаю! Ведь это принесло бы ему больше и чести, и пользы.

— Насчет всяких прочих дел мы не потребуем отчета у Гомера или у кого-либо еще из поэтов; мы не спросим их, были ли они врачами или только подражателями языку врачей. И существует ли на свете предание, чтобы хоть один из поэтов — древних или же новых — вернул кому-то здоровье, как это делал Асклепий, или чтобы поэт оставил по себе учеников по части врачевания, какими были потомки Асклепия? Не станем мы их спрашивать и о разных других искусствах — оставим это в покое. Но когда Гомер пытается говорить о самом великом и прекрасном — о войнах, о руководстве военными действиями, об управлении государствами, о воспитании людей, — тогда мы вправе полюбопытствовать и задать ему такой вопрос: «Дорогой Гомер, если ты в смысле совершенства стоишь не на третьем месте от подлинного, если ты творишь не только подобие, что было бы, по нашему определению, лишь подражанием, то, занимая второе место, ты был в состоянии знать, какие занятия делают людей лучше или хуже, в частном ли или в общественном обиходе: вот ты и скажи нам, какое из государств получило благодаря тебе лучшее устройство, подобно тому как это было с Лакедемоном благодаря Ликургу и со многими крупными и малыми государствами — благодаря многим другим законодателям? Какое государство признаѐт тебя своим благим законодателем, которому оно всем обязано? Италия и Сицилия считают таким Харонда, мы — Солона, а тебя кто?» Сумеет Гомер назвать какое-либо государство?

— Не думаю, — отвечал Главкон, — об этом не говорят даже Гомериды.

— Ну, а упоминается ли хоть какая-нибудь война во времена Гомера, удачная потому, что он был военачальником или советчиком?

— Никакой такой войны не было.

— А рассказывают ли о разных замысловатых изобретениях — в искусствах или других родах деятельности, — где Гомер выказал бы себя искусным на деле, как люди передают о милетце Фалесе и о скифе Анахарсисе?

— Ни в чем подобном Гомер не выделялся.

— Но если не в государственных делах, то, быть может, говорят, что в частном обиходе Гомер, когда он еще был в живых, руководил чьим-либо воспитанием и эти люди ценили общение с ним и передали потомкам некий гомеровский путь жизни, подобно тому как за это особенно ценили Пифагора, а его последователи даже и до сих пор называют свой образ жизни пифагорейским и явно выделяются среди остальных людей?

— Ничего такого о Гомере не рассказывают, Сократ. Ведь Креофил, который был, возможно, близким человеком Гомеру, по своей невоспитанности покажется еще смешнее своего имени, если правда то, что рассказывают о Гомере: ведь говорят, что Гомером совершенно пренебрегали при его жизни.

— Да, так рассказывают. Но подумай, Главкон, если бы Гомер действительно был в состоянии воспитывать людей и делать их лучшими, руководствуясь в этом деле знанием, а не подражанием, неужели он не приобрел

бы множества приверженцев, не почитался бы и не ценился бы ими? Абдерит Протагор, Продик-кеосец и очень многие другие при частном общении могут внушить окружающим, будто те не сумеют справиться ни со своими домашними делами, ни с государственными, если не пойдут в обучение: за эту премудрость ученики так их любят, что чуть ли не носят на своих головах. Неужели же Гомеру, если бы он был способен содействовать человеческой добродетели, да и Гесиоду люди предоставили бы вести жизнь бродячих певцов, а не дорожили бы ими больше, чем золотом, и не заставили бы их обосноваться оседло, причем если бы те не согласились, разве не следовали бы за ними неотступно их современники, куда бы они ни двинулись, чтобы у них учиться?

— Мне представляется, Сократ, что ты говоришь сущую правду.

Поэт творит призраки, а не подлинное бытие

— Так не установим ли мы, что все поэты, начиная с Гомера, воспроизводят лишь призраки добродетелей всего остального, что служит предметом их творчества, но истины не касаются? Это как в только что приведенном нами примере: живописец нарисует сапожника, который покажется настоящим сапожником, а между тем этот живописец ничего не смыслит в сапожном деле; да и зрители его картины тоже — они судят лишь по краскам и очертаниям.

— Конечно.

— То же самое, думаю я, мы скажем и о поэте: с помощью слов и различных выражении он передает оттенки тех или иных искусств и ремесел, хотя ничего в них не смыслит, а умеет лишь подражать, так что другим людям, таким же несведущим, кажется под впечатлением его слов, что это очень хорошо сказано, — говорит ли поэт в размеренных, складных стихах о сапожном деле, или о военных походах, или о чем бы то ни было другом, — так велико какое-то природное очарование всего этого. Но если лишить творения поэтов всех красок мусического искусства, тогда, думаю я, ты знаешь, как они будут выглядеть сами по себе, в таком обнаженном виде; вероятно, ты это наблюдал.

— Да.

— Разве они не похожи на лица хоть и молодые, но некрасивые, так как видно, что в них нет ни кровинки?

— Очень похожи.

— Ну так обрати внимание вот на что: тот, кто творит призраки, — подражатель, — как мы утверждаем, нисколько не разбирается в подлинном бытии, но знает одну только кажимость. Разве не так?

— Да, так.

— Пусть сказанное не остается у нас сказанным лишь наполовину: давай рассмотрим это с достаточной полнотой.

— Я тебя слушаю.

— Мы говорим, что живописец может нарисовать поводья и уздечку...

— Да.

— А изготовят их шорник и кузнец.

— Конечно.

— Разве живописец знает, какими должны быть поводья и уздечка? Это знают даже не те, кто их изготовил, то есть кузнец и шорник, а лишь тот, кто умеет ими пользоваться, то есть наездник.

— Совершенно верно.

— Не так ли бывает, скажем мы, и со всеми вещами?

— А именно?

— Применительно к каждой вещи умение может быть трояким: умение ею пользоваться, умение ее изготовить и умение ее изобразить.

— Да.

— А качество, красота и правильность любой утвари, живого существа или действия соотносятся не с чем иным, как с тем применением, ради которого что-либо сделано или возникло от природы.

— Это так.

— Значит, пользующийся какой-либо вещью, безусловно, будет обладать наибольшим опытом и может указать тому, кто делает эту вещь, на достоинства и недостатки его работы, испытанные в деле. Например, флейтист сообщает мастеру флейт, какие именно флейты удобнее для игры на них, указывает, какие флейты надо делать, и тот следует его совету.

— Конечно.

— Кто сведущ, тот отмечает достоинства и недостатки флейт, а кто ему верит, тот так и будет их делать.

— Да.

— Значит, относительно достоинств и недостатков одного и того же предмета создатель его приобретет правильную уверенность, общаясь с человеком сведущим и волей-неволей выслушивая его указания; но знанием будет обладать лишь тот, кто этим предметом пользуется.

— Несомненно.

— А подражатель? На опыте ли приобретет он знание о предметах, которые он рисует: хороши ли они и правильны ли, или у него составится верное мнение о них благодаря необходимости общаться с человеком сведущим и выполнять его указания насчет того, как надо рисовать?

— У подражателя не будет ни того ни другого.

— Стало быть, относительно достоинств и недостатков тех предметов, которые он изображает, у подражателя не будет ни знания, ни правильного мнения.

— По-видимому, нет.

— Прелестным же и искусным творцом будет такой подражатель!

— Ну, не слишком-то это прелестно!

— Но он все-таки будет изображать предметы, хотя ни об одном из них не будет знать, в каком отношении он хорош или плох. Поэтому, естественно, он изображает прекрасным то, что кажется таким невежественному большинству.

— Что же иное ему и изображать?

— На этот счет мы с тобой пришли, очевидно, к полному согласию: о том предмете, который он изображает, подражатель не знает ничего стоящего; его творчество — просто забава, а не серьезное занятие. А кто причастен к трагической поэзии — будь то ямбические или эпические стихи, — все они подражатели по преимуществу.

— Несомненно.

— Но, ради Зевса, такое подражание не относится ли к чему-то, стоящему на третьем месте после подлинного? Или ты мыслишь это иначе?

— Нет, именно так.

— А воздействие, которым обладает подражание, направлено на какую из сторон человека?

— О каком воздействии ты говоришь?

— Вот о каком: одна и та же величина вблизи или издалека кажется неодинаковой — из-за нашего зрения.

— Да, неодинаковой.

— То же самое и с изломанностью и прямизной предметов, смотря по тому, разглядывать ли их в воде или нет, и с их вогнутостью и выпукло-

стью, обусловленной обманом зрения из-за их окраски: ясно, что вся эта сбивчивость присуща нашей душе, и на такое состояние нашей природы как раз и опирается живопись со всеми ее чарами, да и фокусы и множество разных подобных уловок.

— Правда.

Поэзия не поддается критериям истинности — измерению, счету и взвешиванию

— Зато измерение, счет и взвешивание оказались здесь самыми услужливыми помощниками, так что в нас берет верх не то, что кажется большим, меньшим, многочисленным или тяжелым, а то, что в нас считает, измеряет и взвешивает.

— Конечно.

— А ведь все это — дело разумного начала нашей души.

— Да, это его дело.

— Посредством частых измерений это начало обнаружило, что некоторые предметы больше, другие меньше, третьи равны друг другу — в полную противоположность тому, какими они в то же самое время кажутся нам на вид.

— Да.

— А мы утверждали, что одно и то же начало не может одновременно иметь противоположные суждения об одном и том же предмете.

— И правильно утверждали.

— Следовательно, то начало нашей души, которое судит вопреки [подлинным] размерам [предметов], не тождественно с тем ее началом, которое судит согласно этим размерам.

— Да, не тождественно.

— Между тем то, что в нас доверяет измерению и рассуждению, было бы наилучшим началом души.

— Конечно.

— А то, что всему этому противится, было бы одним из наших скверных начал.

— Это неизбежно.

— Как раз к этому выводу я и клонил, утверждая, что живопись — и вообще подражательное искусство — творит произведения, далекие от действительности, и имеет дело с началом нашей души, далеким от разумности; поэтому такое искусство и не может быть сподвижником и другом всего того, что здраво и истинно.

— Это поистине так.

— Стало быть, подражательное искусство, будучи и само по себе низменным, от совокупления с низменным и порождает низменное.

— Естественно.

— Касается ли это только подражания зрительного или также и воспринимаемого на слух — того, которое мы называем поэзией?

— Видимо, и этого тоже.

— Не будем доверять видимости только на основании живописи, но разберемся в том духовном начале человека, с которым имеет дело подражательное искусство поэзии, и посмотрим, легкомысленное ли это начало или серьезное.

— Да, в этом надо разобраться.

Подражательная поэзия нарушает душевную гармонию

— Мы вот как поставим вопрос: подражательная поэзия изображает людей действующими вынужденно либо добровольно, причем на основании своей деятельности люди считают, что поступили либо хорошо, либо плохо, и во всех этих обстоятельствах они либо скорбят, либо радуются. Или она изображает еще что-нибудь, кроме этого?

— Нет, больше ничего.

— А разве во всех этих обстоятельствах человек остается невозмутимым? Или как в отношении зрительно воспринимаемых предметов, когда у него получалась распря с самим собой и об одном и том же одновременно возникали противоположные мнения, так и в действиях у человека бывает такая же распря и внутренняя борьба? Впрочем, припоминаю, что теперь у нас вовсе нет надобности это доказывать: в предшествовавших рассуждениях все это было нами достаточно доказано, а именно что душа наша кишит тысячами таких одновременно возникающих противоречий.

— Это верно.

— Да, верно, но, по-моему, необходимо теперь разобрать то, что мы тогда пропустили.

— А что именно?

— Мы где-то там говорили, что настоящий человек легче, чем остальные, переносит какое-нибудь постигшее его несчастье — потерю сына или утрату чего-либо, чем он особенно дорожит.

— Конечно.

— А теперь мы рассмотрим вот что: разве такой человек вовсе не будет горевать (ведь это немыслимо!) или же он будет как-то умереннее в своей скорби?

— Вернее последнее.

— Скажи мне о нем еще вот что: бороться со своей скорбью и сопротивляться ей он будет, по-твоему, больше тогда, когда он на виду у людей, подобных ему, или когда он окажется в одиночестве, наедине с самим собой?

— На виду он будет гораздо сдержаннее.

— В одиночестве, думаю я, он не вытерпит, чтобы не разрыдаться, а если бы кто это слышал, он устыдился бы. Да и много другого он сделает, чего не хотел бы видеть в других.

— Так и бывает.

— И не правда ли, то, что побуждает его противиться горю, это — разум и обычаи, а то, что влечет к скорби, это — само страдание?

— Правда.

— Раз по одному и тому же поводу у человека одновременно возникают противоположные стремления, необходимо сказать, что в человеке есть два каких-то различных начала.

— Конечно.

— Одно из них послушно следует руководству обычая.

— Каким образом?

— Обычай, между прочим, говорит, что в несчастьях самое лучшее — по возможности сохранять спокойствие и не возмущаться: ведь еще не ясна хорошая и плохая их сторона, и, сколько ни горюй, это тебя ничуть не продвинет вперед, да и ничто из человеческих дел не заслуживает особых страданий, а скорбь будет очень мешать тому, что важнее всего при подобных обстоятельствах.

— Чему именно она будет мешать, по-твоему?

— Тому, чтобы разобраться в случившемся и, раз уж это, словно при

игре в кости, выпало нам на долю, распорядиться соответственно своими делами, разумно выбрав наилучшую возможность, и не уподобляться детям, которые, когда ушибутся, держатся за ушибленное место и только и делают что ревут. Нет, мы должны приучать душу как можно скорее обращаться к врачеванию и возмещать потерянное и больное, заглушая лечением скорбный плач.

— Да, всего правильнее было бы так относиться к несчастьям.

— Самое лучшее начало нашей души охотно будет следовать этим разумным соображениям.

— Это ясно.

— А то начало, что ведет нас к памяти о страдании, к сетованиям и никогда этим не утоляется, мы будем считать неразумным, бездеятельным, подстать трусости.

— Да, будем считать именно так.

Яростное начало души легче поддается воспроизведению, чем разумное

— Негодующее начало души часто поддается разнообразному воспроизведению, а вот рассудительный и спокойный нрав человека, который никогда не выходит из себя, нелегко воспроизвести, и, если уж он воспроизведен, людям бывает трудно его заметить и понять, особенно на всенародных празднествах или в театрах, где собираются самые разные люди: ведь для них это было бы воспроизведением чуждого им состояния.

— Да, безусловно, чуждого.

— Ясно, что подражательный поэт по своей природе не имеет отношения к разумному началу души и не для его удовлетворения укрепляет свое искусство, когда хочет достичь успеха у толпы. Он обращается к негодующему и переменчивому нраву, который хорошо поддается воспроизведению.

— Да, это ясно.

— Значит, мы были бы вправе взять такого поэта да и поместить его в один ряд с живописцем, на которого он похож, так как творит негодное с точки зрения истины: он имеет дело с тем же началом души, что и живописец, то есть далеко не с самым лучшим, и этим ему уподобляется. Таким образом, мы по праву не приняли бы его в будущее благоустроенное государство, раз он пробуждает, питает и укрепляет худшую сторону души и губит ее разумное начало: это все равно что предать государство во власть людей негодных, а кто поприличнее, тех истребить; то же самое, скажем мы, делает и подражательный поэт: он внедряет в душу каждого человека в отдельности плохой государственный строй, потакая неразумному началу души, которое не различает, что больше, а чтó меньше, и одно и то же считает иногда великим, а иногда малым, создавая поэтому образы, очень далеко отстоящие от действительности.

Подражательная поэзия портит нравы и подлежит изгнанию из государства

— Безусловно.

— Однако мы еще не предъявили поэзии самого главного обвинения: она обладает способностью портить даже настоящих людей, разве что очень немногие составят исключение, вот в чем весь ужас.

— Раз она и это творит, дальше идти уже некуда!

— Выслушай и суди сам: мы — даже и лучшие из нас, — слушая, как Гомер или кто иной из творцов трагедий изображает кого-либо из героев охваченным скорбью и произносящим длиннейшую речь, полную сетований, а других заставляет петь и в отчаянии бить себя в грудь, испытываем, как тебе известно, удовольствие и, поддаваясь этому впечатлению, следим за переживаниями героя, страдая с ним вместе и принимая все это всерьез. Мы хвалим и считаем хорошим того поэта, который настроит нас по возможности именно так.

— Это я знаю. Как же иначе?

— А когда с кем-нибудь из нас приключится собственное горе, заметил ли ты, что мы щеголяем обратным — способностью сохранять спокойствие и не терять самообладание? В этом ведь достоинство мужчины, а то, что мы хвалили тогда, — это свойство женщин.

— Да, я это замечал.

— Так хорошо ли обстоит дело с этой похвалой, когда зрелище человека, каким не хотелось бы быть и каким быть считалось бы даже постыдным, почему-то не вызывает отвращения, а доставляет удовольствие и восхваляется?

— Нехорошо, клянусь Зевсом! Это похоже на недоразумение.

— Да, если ты взглянешь вот с какой стороны...

— С какой?

— Если ты сообразишь, что в этом случае испытывает удовольствие и удовлетворяется поэтами то начало нашей души, которое при собственных наших несчастьях мы изо всех сил сдерживаем, — а ведь оно жаждет выплакаться, вволю погоревать и тем насытиться: таковы уж его природные стремления. Лучшая по своей природе сторона нашей души, еще недостаточно наученная разумом и привычкой, ослабляет тогда свой надзор за этим плачущимся началом и при зрелище чужих страстей считает, что ее нисколько не позорит, когда другой человек хотя и притязает на добродетель, однако неподобающим образом выражает свое горе: она его хвалит и жалеет, даже думает, будто такого рода удовольствие обогащает ее и она не хотела бы его лишиться, выказав презрение ко всему произведению в целом. Я думаю, мало кто отдает себе отчет в том, что чужие переживания неизбежно для нас заразительны: если к ним разовьется сильная жалость, нелегко удержаться от нее и при собственных своих страданиях.

— Сущая правда.

— То же самое не касается разве смешного? В то время как самому тебе стыдно смешить людей, на представлении комедий или дома, в узком кругу, ты с большим удовольствием слышишь такие вещи и не отвергаешь их как нечто дурное; иначе говоря, ты поступаешь точно так же, как в случае, когда ты разжалобился. Разумом ты подавляешь в себе склонность к забавным выходкам, боясь прослыть шутом, но в этих случаях ты даешь ей волю, там у тебя появляется задор, и часто ты незаметно для самого себя в домашних условиях становишься творцом комедий.

— Да, несомненно, это бывает.

— Будь то любовные утехи, гнев или всевозможные другие влечения нашей души — ее печали и наслаждения, которыми, как мы говорим, сопровождается любое наше действие, — все это возбуждает в нас поэтическое подражание. Оно питает все это, орошает то, чему надлежало бы засохнуть, и устанавливает его власть над нами; а между тем следовало бы держать эти чувства в повиновении, чтобы мы стали лучше и счастливее, вместо того чтобы быть хуже и несчастнее.

— Я не могу против этого возразить.

— Так вот, Главкон, когда ты встретишь людей, прославляющих Гомера и утверждающих, что поэт этот воспитал Элладу и ради руководства челове-

скими делами и просвещения его стоит внимательно изучать, чтобы, согласно ему, построить всю свою жизнь, тебе надо отнестись к ним дружелюбно и приветливо, потому что, насколько возможно, это превосходные люди. Ты уступи им, что Гомер самый творческий и первый из творцов трагедий, но не забывай, что в наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям. Если же ты допустишь подслащенную Музу, будь то мелическую или эпическую, тогда в этом государстве воцарятся у тебя удовольствие и страдание вместо обычая и разумения, которое, по общему мнению, всегда признавалось наилучшим.

— Сущая правда.

— Это напоминание пусть послужит нам оправданием перед поэзией за то, что мы выслали ее из нашего государства, поскольку она такова. Ведь нас побудило к этому разумное основание. А чтобы она не винила нас в жесткости и неотесанности, мы добавим еще, что искони наблюдался какой-то разлад между философией и поэзией. Многочисленные пословицы, такие, как, например, «это та собака, что лает и рычит на хозяина», или «он велик в пустословии безумцев», или «толпа мудрецов одолеет и Зевса», или «они вдаются в мелочи, значит, они нищие», и тысячи других свидетельствуют об их стародавней распре. Тем не менее надо сказать, что, если подражательная поэзия, направленная лишь на то, чтобы доставлять удовольствие, сможет привести хоть какой-нибудь довод в пользу того, что она уместна в благоустроенном государстве, мы с радостью примем ее. Мы сознаем, что и сами бываем очарованы ею; но предать то, что признаешь истинным, — нечестиво. Не очаровываешься ли ею и ты, мой друг, особенно когда рассматриваешь ее чрез посредство Гомера?

— И даже очень.

— Таким образом, если она оправдается, будь то в мелических размерах или в каких-то других, она получит право вернуться из изгнания.

— Несомненно.

— И тем ее приверженцам, кто сам не поэт, но любит поэтов, мы дали бы возможность защитить ее даже в прозе и сказать, что она не только приятна, но и полезна для государственного устройства и человеческой жизни. Ведь мы обогатились бы, если бы она оказалась не только приятной, но и полезной.

— Конечно, обогатились бы!

В идеальном государстве допустима лишь та поэзия, польза которой очевидна

— Если же не удастся ее защитить, тогда, дорогой мой друг, остается поступить как те, кто когда-то в кого-то влюбились, но потом рассудили, что любовь бесполезна, и потому хоть и через силу, но все-таки от нее воздержались. Вот и мы: из-за дивного устройства нынешних государств в нас развилась любовь к подобного рода поэзии, и мы желаем ей добра, то есть чтобы она оказалась и превосходной, и вполне правдивой. Но до тех пор пока она не оправдается, мы, когда придется ее слушать, будем повторять для самих себя как целительное заклинание то самое рассуждение, о котором мы говорим, и остережемся, как бы не поддаться опять этой ребячливой любви, свойственной большинству. Нельзя считать всерьез, будто такая поэзия серьезна и касается истины. Слушающему ее надо остерегаться, опасаясь за свое внутреннее устройство, и придерживаться того, что нами было сказано о поэзии.

— Я полностью с тобой согласен.

— Ведь спор идет, дорогой мой Главкон, о великом деле, гораздо более великом, чем это кажется, — о том, быть ли человеку хорошим или плохим. Так что ни почет, ни деньги, ни любая власть, ни даже поэзия не стоят того, чтобы ради них пренебрегать справедливостью и прочей добродетелью.

— Я поддерживаю тебя на основании того, что мы разобрали. Думаю, что и всякий другой тебя поддержит, кто бы он ни был.

— Однако мы еще не разбирали величайшего воздаяния за добродетель и назначенных за нее наград.

— Если есть другие награды кроме упомянутых, то, очевидно, ты говоришь о чем-то великом.

— Что великое может случиться за короткое время? Ведь в сравнении с вечностью этот промежуток от нашего детства до старости очень краток.

— И даже совсем ничтожен.

— Так что же? Думаешь ли ты, что бессмертному существу нужно заботиться лишь об этом небольшом промежутке, а не о вечности?

— Я-то, конечно, думаю, что о вечности. Но к чему ты это говоришь?

Вечность (бессмертие) души

— Разве ты не сознавал, что душа наша бессмертна и никогда не погибнет?

Главкон взглянул на меня с удивлением и сказал:

— Клянусь Зевсом, нет. А ты можешь это сказать?

— Если бы я не мог, я был бы не прав. Да я думаю, и ты это можешь — ничего трудного здесь нет.

— Для меня это трудно. Но я с удовольствием услышал бы от тебя об этой нетрудной вещи.

— Пожалуйста, слушай.

— Говори, говори!

— Называешь ли ты что-нибудь благом и злом?

— Я — да.

— А думаешь ли ты об этом то же, что и я?

— А именно?

— Все губительное и разрушительное — это зло, а хранительное и полезное — благо.

— Да.

— Что же? Считаешь ли ты, что благо и зло существуют для каждой вещи? Например, для глаз — воспаление, для всего тела — болезнь, для хлебов — спорынья, гниение — для древесины, для меди и железа — ржавчина, словом, чуть ли не для каждой вещи есть особо ей свойственное зло и болезнь?

— Да.

— Когда что-нибудь такое появится в какой-либо вещи, оно делает негодным то, к чему оно пристало, и в конце концов разрушает и губит всю вещь целиком.

— Конечно.

— Значит, каждую вещь губят свойственные ей зло и негодность, но если это ее не губит, то уж ничто другое ее не разрушит. Благо, конечно, никогда ничего не погубит, а также не может быть губительным то, что не будет ни злом, ни благом.

— Конечно.

— Значит, если среди существующего мы найдем нечто имеющее свое зло, которое его портит, но не в состоянии его совсем уничтожить, мы будем знать, что это нечто по своей природе неуничтожимо.

— Видимо, так.

— Что же? У души разве нет чего-то такого, что ее портит?

— Разумеется, есть: это все то, что мы недавно разбирали, — несправедливость, невоздержность, трусость, невежество.

— А может ли хоть что-нибудь из всего этого ее погубить и уничтожить? Поразмысли об этом, но так, чтобы нам не обмануться, думая, будто человек несправедливый и неразумный погибает вследствие своей несправедливости, этой порчи души, тогда, когда его уличат в преступлении. Нет, ты подойди к этому так: порча тела — болезнь — изможлает и разрушает тело, в это приводит к тому, что оно уже перестает быть телом; так и все то, что мы теперь перечислили, приходит к небытию вследствие собственной порочности, которая своим назойливым присутствием губит все изнутри. Или не так?

— Да, так.

— Значит, и душу рассмотри точно так же. Может ли присутствующая в ней несправедливость и прочая порочность извести и уничтожить ее своим присутствием до такой степени, чтобы довести ее до смерти, отделив от тела?

— Уж это-то ни в коем случае.

— Но ведь нет разумного основания для того, чтобы что-то гибло от посторонней порчи, а от своей собственной не разрушалось?

— Такого основания нет.

— Поразмысли, Главкон, что мы не считаем, будто тело должно гибнуть непосредственно от испорченной пищи, в чем бы эта порча ни состояла, то есть если пища несвежая, протухшая и так далее. А вот когда испорченная пища вызывает в теле телесный недуг, тогда мы скажем, что тело гибнет хотя и через посредство пищи, но от своего собственного порока, иначе говоря от болезни. А от порчи съестного, поскольку съестное и тело — это разные вещи, мы считаем, тело никогда не погибнет, пока это постороннее телу зло не вызовет в нем зла, свойственного телу.

— Ты говоришь очень правильно.

— На том же самом основании, если порча тела не вызывает испорченности души, присущей ей самой, мы никогда не признаéм, будто душа гибнет от постороннего зла, помимо своей собственной испорченности: это зло и присущее ей зло — разные вещи.

— Да, это имеет под собой основание.

— Так вот, либо мы опровергнем сказанное как неверное, либо до тех пор, пока это не опровергнуто, мы ни за что не согласимся, будто душа гибнет от горячки или другой болезни либо от перерезанного горла: если даже изрубить все тело на мелкие кусочки — все это нисколько не увеличивает возможности ее гибели, пока нам не докажут, что из-за этих страданий тела она сама становится менее справедливой и благочестивой. Если постороннее зло возникает в чем-либо постороннем, а собственное зло не рождается, мы не позволим утверждать, будто душа или что-то другое гибнет.

— Но ведь этого никто никогда не докажет — что души умирающих становятся менее справедливыми именно из-за смерти.

— Если кто наберется смелости выступить в поход против нашего утверждения, лишь бы только не быть вынужденным согласиться с тем, что души бессмертны и будет настаивать, что умирающий становится менее справедливым и более порочным, мы станем тогда, если он прав, считать несправедливость смертельной, словно болезнь, для ее обладателя и говорить, что те, у кого она есть, умирают от ее смертоносной природы — одни скорее, другие медленнее, — а вовсе не так, как это бывает теперь, когда нарушители справедливости умирают потому, что их казнят другие люди.

— Клянусь Зевсом, значит, несправедливость окажется вовсе не столь

ужасной, раз она смертоносна для того, у кого она есть: ведь это было бы избавлением от бед! Но я думаю, что выйдет как раз наоборот: она убийственна для всех прочих, раз это в ее силах, но своего носителя она делает очень живучим — и мало того, что живучим, еще и неутомимым. В этих случаях она, как видно, располагается где-то вдалеке от того, что смертоносно.

— Хорошо сказано! Раз даже собственные порочность и зло не способны убить и погубить душу, то от зла, назначение которого — губить другие вещи, вряд ли погибнет душа или что-нибудь иное, кроме того, для чего это зло предназначено.

— Вряд ли; да оно и естественно.

— Но раз что-то не гибнет ни от одного из этих зол — ни от собственного, ни от постороннего, то ясно, что это непременно должно быть чем-то вечно существующим, а раз оно вечно существует, оно бессмертно.

— Непременно.

Самотождественность души

— Пусть же и будет сделан такой вывод, а из него, как ты понимаешь, следует, что души всегда самотождественны. И раз ни одна из них не погибает, то количество их не уменьшается и не увеличивается. Ведь если бы увеличилось количество того, что бессмертно, это могло бы произойти, как тебе известно, только за счет того, чтó смертно, и в конце концов бессмертным стало бы все.

— Ты прав.

— Но мы не признаём ни этого — ведь рассуждение наше этого не допускает, — ни того, будто истинная природа души такова, что она полна всевозможного разнообразия, нетождественности и различия.

— Что ты имеешь в виду?

— Нелегко быть вечным тому, что состоит из многих начал да к тому же еще составлено не наилучшим образом: между тем как раз такой оказалась теперь у нас душа.

— Понятно, это нелегко.

— А что душа бессмертна, необходимо следует как из нашего недавнего рассуждения, так и из многих других. Чтобы узнать, какова душа на самом деле, надо рассматривать ее не в состоянии растления, в котором она пребывает из-за общения с телом и разным иным злом, как наблюдаем мы это теперь, а такой, какой она бывает в своем чистом виде. Именно это надо как следует рассмотреть с помощью размышления, и тогда ты найдешь ее значительно более прекрасной, а также можно будет отчетливее разглядеть различные степени справедливости и несправедливости и вообще все то, что мы теперь разбирали. Пока что мы верно говорили о душе — о том, какой она оказывается в настоящее время; однако мы рассматривали лишь нынешнее ее состояние, подобно тому как при виде морского божества Главка трудно разглядеть его древнюю природу, потому что прежние части его тела либо переломаны, либо стерлись, либо изуродованы волнами, а вдобавок еще он оброс раковинами, водорослями и камешками, так что гораздо больше походит на чудовище, чем на то, чем он был по своей природе. Так и душа от несчетного множества различного зла находится в сходном состоянии, когда мы ее наблюдаем. Между тем, Главкон, надо обратить внимание вот на что...

— На что?

— На стремление души к мудрости. Надо посмотреть, каких предметов она касается, каких общений она ищет, коль скоро она сродни божествен-

ному, бессмертному и вечно сущему, и какой она стала бы, если бы, всецело следуя подобному началу, вынырнула бы в этом своем порыве из омута, в котором теперь обретается, и стряхнула бы с себя те камешки и ракушки, которые к ней прилипли. Так как она вкушает земное, то от этих праздничных пиршеств, в которых как говорят, заключается счастье, к ней много пристало землистого, каменистого, дикого: если бы она это стряхнула, можно было бы увидеть ее подлинную природу — многообразна она или единообразна и как она устроена в прочих отношениях. А пока что, я думаю, мы надлежащим образом разобрали ее состояния возможные в человеческой жизни, и ее виды.

— Да, разобрали полностью.

Самодовлеющее значение справедливости

— И не правда ли, в этой беседе мы отделались и от остальных возражений, причем не прибегали к прославлению воздаяний за справедливость или доброй молвы, вызываемой ею, что, как вы указывали, делают Гесиод и Гомер. Напротив, мы нашли, что справедливость сама по себе есть нечто наилучшее для самой души и что душа должна поступать по справедливости, все равно, достался ли ей перстень Гига, а в придачу к перстню еще и шлем Аида или же нет.

— Ты совершенно прав.

— Теперь, Главкон, к нам уже нельзя будет придраться, если мы вдобавок укажем, что все же есть воздаяние за справедливость и за прочую добродетель, и разберем, в каком размере и как получает его душа от людей и богов, будь то при жизни человека или после его кончины.

— Нет, теперь уже к нам не придраться.

— Так вы вернете мне то, что вы взяли взаймы во время рассуждения?

— Что именно?

— Я уступил вам допущение, что справедливый человек может казаться несправедливым, а несправедливый — справедливым. Хотя и невозможно, чтобы это осталось тайной от богов и от людей, тем не менее вы находили нужным, ради рассуждения, допустить это для сопоставления справедливости самой по себе с такой же несправедливостью. Или ты этого не помнишь?

— Я нарушил бы справедливость, если бы сказал, будто не помню.

— Так вот, раз такое сопоставление уже было сделано, я во имя справедливости настаиваю на возврате вашего допущения. Согласитесь, что, в какой чести у богов и у людей справедливость, такую же честь и вы должны ей воздать. Кто справедлив, тех она награждает хотя бы тем, что она в такой чести; а что она на самом деле неложное благо для того, кто действительно ее придерживается, это уже было нами выяснено.

— Твое требование справедливо.

— Так вот, прежде всего верните мне допущение, будто боги не различают свойств того или иного человека.

— Вернем.

— А раз от богов это не может утаиться, то один человек будет им угоден, а другой — ненавистен, как мы признали уже вначале.

— Это так.

— Разве не признаем мы, что для того, кто угоден богам, все, что исходит от них, будет величайшим благом, если только не положено им какого-нибудь неизбежного зла вследствие допущенного проступка?

— Конечно, признаем.

— Стало быть, то же самое надо признать и для справедливого человека, все равно, постигнет ли его нищета, болезни или что иное из того, что считается злом: все это в конце концов будет ему во благо при жизни или после смерти. Ведь боги никогда не оставят своего попечения о человеке, который стремится быть справедливым и, упражняясь в добродетели, уподобляется богу, насколько это возможно для человека.

— Естественно, что не оставит своего о нем попечения тот, кому он подобен.

— А о человеке несправедливом следует думать как раз противоположное.

— Безусловно.

— Для справедливого человека нашлись бы у богов соответствующие награды.

— По моему мнению, да.

— А что же со стороны людей? Не так ли обстоит дело, если считаться с действительностью: несправедливые люди, при всей их ловкости, действуют как те участники двойного пробега, которые в один конец бегут хорошо, а на дальнейшее их не хватает; сперва они несутся во весь опор, а в заключение делаются посмешищем и, не добившись венка, уходят с поникшей головой и повесив нос. Между тем подлинные бегуны достигают цели, получают награду и увенчиваются венками: не так ли большей частью случается и с людьми справедливыми? Каждый поступок этих людей, каждое общение и весть их образ жизни вызывают в конце концов уважение со стороны других: вот в чем состоит эта награда.

Конечная награда за справедливость

— Несомненно.

— Значит, ты стерпишь, если я повторю о справедливых людях то, что ты сам говорил о несправедливых? Я скажу, что все справедливые люди с летами становятся правителями в своем государстве, если им этого хочется; они берут себе жен из любых, каких пожелают, семейств и дочерей своих тоже выдают за кого хотят; словом, все, что ты тогда говорил о людях несправедливых, я теперь утверждаю относительно людей справедливых. А с другой стороны, о несправедливых людях я говорю, что большинство из них, если смолоду им и удалось притаиться, под конец жизни все равно уличат, они станут посмешищем, и под старость их ждет жалкая участь: ими будут помыкать и чужеземцы, и свои, не обойдется дело и без побоев, наконец, — что ты упомянул тогда как самое жестокое (и ты был прав) — их будут пытать на дыбе и раскаленным железом. Считай, что обо всех этих муках говорил тогда я, а не ты. Ну как, стерпишь ты, если я так скажу?

— Вполне, ведь слова твои справедливы.

— Так вот каковы будут награды, воздаяния и дары справедливому человеку от богов и людей при его жизни вдобавок к благам, доставляемым самой справедливостью.

— Да, это прекрасные и надежные воздаяния.

— Но и по числу и по величине они ничто по сравнению с тем, что ждет обоих, то есть справедливого и несправедливого человека, после их смерти. Об этом стоит послушать, чтобы и тот и другой вынесли из нашей беседы, что должно.

— Пожалуйста, продолжай: вряд ли что иное можно слушать с большей охотой.

Миф о загробных воздаяниях

— Я передам тебе не Алкиноево повествование, а рассказ одного отважного человека, Эра, сына Армения, родом из Памфилии. Как-то он был убит на войне; когда через десять дней стали подбирать тела уже разложившихся мертвецов, его нашли еще целым, привезли домой, и когда на двенадцатый день приступили к погребению, то, лежа уже на костре, он вдруг ожил, а оживши, рассказал, что он там видел.

Он говорил, что его душа, чуть только вышла из тела, отправилась вместе со многими другими, и все они пришли к какому-то божественному месту, где в земле были две расселины, одна подле другой, а напротив, наверху в небе, тоже две. Посреди между ними восседали судьи. После вынесения приговора они приказывали справедливым людям идти по дороге направо, вверх по небу, и привешивали им спереди знак приговора, а несправедливым — идти по дороге налево, вниз, причем и эти имели — позади — обозначение всех своих проступков. Когда дошла очередь до Эра, судьи сказали, что он должен стать для людей вестником всего, что здесь видел, и велели ему все слушать и за всем наблюдать.

Он видел там, как души после суда над ними уходили по двум расселинам — неба и земли, а по двум другим приходили: по одной подымались с земли души, полные грязи и пыли, а по другой спускались с неба чистые души. И все, кто бы ни приходил, казалось, вернулись из долгого странствия: они с радостью располагались на лугу, как это бывает при всенародных празднествах. Они приветствовали друг друга, если кто с кем был знаком, и расспрашивали пришедших с земли, как там дела, а спустившихся с неба — о том, чтó там у них. Они, вспоминая, рассказывали друг другу — одни, со скорбью и слезами, сколько они чего натерпелись и насмотрелись в своем странствии под землей (а странствие это тысячелетнее), а другие, те, что с неба, о блаженстве и о поразительном по своей красоте зрелище.

Но рассказывать все подробно потребовало бы, Главкон, много времени. Главное же, по словам Эра, стояло вот в чем: за всякую нанесенную комулибо обиду и за любого обиженного все обидчики подвергаются наказанию в десятикратном размере (рассчитанному на сто лет, потому что такова продолжительность человеческой жизни), чтобы пеня была в десять раз больше преступления. Например, если кто стал виновником смерти многих людей, предав государство и войско, и многие из-за него попали в рабство или же если он был соучастником в каком-нибудь другом злодеянии, за все это, то есть за каждое преступление, он должен терпеть десятикратно большие муки. С другой стороны, кто оказывал благодеяния, был справедлив и благочестив, тот вознаграждался согласно заслугам.

Чтó Эр говорил о тех, кто, родившись, жил лишь короткое время, об этом не стоит упоминать. Он рассказывал также о еще большем воздаянии за непочитание — и почитание — богов и родителей и за самоубийство. Он говорил, что в его присутствии один спрашивал там другого, куда же девался великий Ардией. Этот Ардией был тираном в каком-то из городов Памфилии еще за тысячу лет до того. Рассказывали, что он убил своего старика отца и старшего брата и совершил много других нечестии и преступлений. Тот, кому был задан этот вопрос, отвечал на него, по словам Эра, так: «Ардией не пришел, да и не придет сюда. Ведь из разных ужасных зрелищ видели мы и такое: когда после многочисленных мук были мы уже недалеко от устья и собирались войти, вдруг мы заметили Ардиея и еще некоторых — там были едва ли не сплошь все тираны, а из простых людей разве лишь величайшие преступники; они уже думали было войти, но устье их не принимало и издавало рев, чуть только кто из этих злодеев, неисцелимых по сво-

ей порочности или недостаточно еще наказанных, делал попытку войти. Рядом стояли наготове дикие люди с огненным обличьем. Послушные этому реву, они схватили некоторых и увели, а Ардиея и других связали по рукам и ногам, накинули им петлю на шею, повалили наземь, содрали с них кожу и поволокли по бездорожью, но вонзающимся колючкам, причем всем встречным объясняли, за что такая казнь, и говорили, что сбросят этих преступников в Тартар. Хотя мы и натерпелись уже множества разных страхов, но всех их сильнее был тогда страх, как бы не раздался этот рев, когда кто-либо из нас будет у устья; поэтому величайшей радостью было для каждого из нас, что рев этот умолкал, когда мы входили».

Вот какого рода были приговоры и наказания и прямо противоположными им были вознаграждения. Всем, кто провел на лугу семь дней, на восьмой день надо было встать и отправиться в путь, чтобы за четыре дня прийти в такое место, откуда сверху виден луч света, протянувшийся через все небо и землю, словно столп, очень похожий на радугу, только ярче и чище. К нему они прибыли, совершив однодневный переход, и там увидели, посредине этого столпа света, свешивающиеся с неба концы связей: ведь этот свет — узел неба; как брус на кораблях, так он скрепляет небесный свод. На концах этих связей висит веретено Ананки, придающее всему вращательное движение. У веретена ось и крючок — из адаманта, а вал — из адаманта в соединении с другими породами. Устройство вала следующее: внешний вид у него такой же, как у здешних, но, по описанию Эра, надо представлять себе его так, что в большой полый вал вставлен пригнанный к нему такой же вал, только поменьше, как вставляются ящики. Таким же образом и третий вал, и четвертый, и еще четыре. Всех валов восемь, они вложены один в другой, их края сверху имеют вид кругов на общей оси, так что снаружи они как бы образуют непрерывную поверхность единого вала, ось же эта прогнана насквозь через середину восьмого вала. Первый, наружный вал имеет наибольшую поверхность круга, шестой вал — вторую по величине, четвертый — третью, восьмой — четвертую, седьмой — пятую, пятый — шестую, третий — седьмую, второй — восьмую по величине. Круг самого большого вала — пестрый, круг седьмого вала — самый яркий; круг восьмого заимствует свой цвет от света, испускаемого седьмым; круги второго и пятого валов близки друг к другу по цвету и более желтого, чем те, оттенка, третий же круг — самого белого цвета, четвертый — красноватого, а шестой стоит на втором месте по белизне. Все веретено в целом, вращаясь, совершает всякий раз один и тот же оборот, но при его вращательном движении внутренние семь кругов медленно поворачиваются в направлении, противоположном вращению целого. Из них всего быстрее движется восьмой круг, на втором месте по быстроте — седьмой, шестой и пятый, которые движутся с одинаковой скоростью; на третьем месте, как им было заметно, стоят вращательные обороты четвертого круга; на четвертом месте находится третий круг, а на пятом — второй. Вращается же это веретено на коленях Ананки.

Сверху на каждом из кругов веретена восседает по Сирене; вращаясь вместе с ними, каждая из них издает только один звук, всегда той же высоты. Из всех звуков — а их восемь — получается стройное созвучие. Около Сирен на равном от них расстоянии сидят, каждая на своем престоле, другие три существа — это Мойры, дочери Ананки: Ла́хесис, Клото́ и А́тропос; они — во всем белом, с венками на головах. В лад с голосами Сирен Лахесис воспевает прошлое, Клото — настоящее, Атропос — будущее. Время от времени Клото касается своей правой рукой наружного обода веретена, помогая его вращению, тогда как Атропос своей левой рукой делает то же самое с внутренними кругами, а Лахесис поочередно касается рукой того и другого.

Так вот, чуть только они пришли туда, они сразу же должны были по-

дойти к Лахесис. Некий прорицатель расставил их по порядку, затем взял с колен Лахесис жребии и образчики жизней, взошел на высокий помост и сказал:

— «Слово дочери Ананки, девы Лахесис. Однодневные души! Вот начало другого оборота, смертоносного для смертного рода. Не вас получит по жребию гений, а вы его себе изберете сами. Чей жребий будет первым, тот первым пусть выберет себе жизнь, неизбежно ему предстоящую. Добродетель не есть достояние кого-либо одного: почитая или не почитая ее, каждый приобщится к ней больше либо меньше. Это — вина избирающего: бог невиновен».

Сказав это, прорицатель бросил жребий в толпу, я каждый, кроме Эра, поднял тот жребий, который упал подле него: Эру же это не было дозволено. Всякому поднявшему стало ясно, какой он по счету при жеребьевке. После этого прорицатель разложил перед ними на земле образчики жизней в количестве значительно большем, чем число присутствующих. Эти образчики были весьма различны — жизнь разных животных и все виды человеческой жизни. Среди них были даже тирании, пожизненные либо приходящие в упадок посреди жизни и кончающиеся бедностью, изгнанием и нищетой. Были тут и жизни людей, прославившихся своей наружностью, красотой, силой либо в состязаниях, а также родовитостью и доблестью своих предков. Соответственно была здесь и жизнь людей неприметных, а также жизнь женщин. Но это не определяло душевного склада, потому что душа непременно изменится, стоит лишь избрать другой образ жизни. Впрочем, тут были вперемежку богатство и бедность, болезнь и здоровье, а также промежуточные состояния.

Для человека, дорогой Главкон, вся опасность заключена как раз здесь, и потому следует по возможности заботиться, чтобы каждый из нас, оставив без внимания остальные познания, стал бы исследователем и учеником в области этого, если он будет в состоянии его откуда-либо почерпнуть. Следует отыскать и того, кто дал бы ему способность и умение распознавать порядочный и дурной образ жизни, а из представляющихся возможностей всегда и везде выбирать лучшее. Учитывая, какое отношение к добродетельной жизни имеет все то, о чем шла сейчас речь, и сопоставляя это все между собой, человек должен понимать, что́ такое красота, если она соединена с бедностью или богатством, и в сочетании с каким состоянием души она творит зло или благо, а также что́ значит благородное или низкое происхождение, частная жизнь, государственные должности, мощь и слабость, восприимчивость и неспособность к учению. Природные свойства души в сочетании друг с другом и с некоторыми благоприобретенными качествами делают то, что из всех возможностей человек способен, считаясь с природой души, по размышлении произвести выбор: худшим он будет считать образ жизни, который ведет к тому, что душа становится несправедливее, а лучшим, когда она делается справедливее; все же остальное он оставит в стороне. Мы уже видели, что и при жизни, и после смерти это самый важный выбор для человека. В Аид надо отойти с этим твердым, как адамант, убеждением, чтобы и там тебя не ошеломило богатство и тому подобное зло и чтобы ты не стал тираном, такой и подобной ей деятельностью не причинил бы много непоправимого зла, и не испытал бы еще большего зла сам. В жизни всегда надо уметь выбирать средний путь, избегая крайностей — как, по возможности, в здешней, так и во всей последующей: в этом — высшее счастье для человека.

Да и вестник из того мира передавал, что прорицатель сказал тогда вот что: «Даже для того, кто приступит последним к выбору, имеется здесь приятная жизнь, совсем не плохая, если произвести выбор с умом и жить

строго. Кто выбирает вначале, не будь невнимательным, а кто в конце, не отчаивайся!»

После этих слов прорицателя сразу же подошел тот, кому достался первый жребий: он взял себе жизнь могущественнейшего тирана. Из-за своего неразумия и ненасытности он произвел выбор, не поразмыслив, а там таилась роковая для него участь — пожирание собственных детей и другие всевозможные беды. Когда он потом, не торопясь, поразмыслил, он начал бить себя в грудь, горевать, что, делая свой выбор, не посчитался с предупреждением прорицателя, винил в этих бедах не себя, а судьбу, божества — все, что угодно, кроме себя самого. Между тем он был из числа тех, кто явился с неба и прожил свою предшествовавшую жизнь при упорядоченном государственном строе; правда, эта его добродетель была всего лишь делом привычки, а не плодом философского размышления. Вообще говоря, немало тех, кто пришел с неба, попалось на этом, потому что они не были закалены в трудностях. А те, кто приходил с земли, производили выбор, не торопясь: ведь они и сами испытали всякие трудности, да и видели их на примере других людей. Поэтому, а также из-за случайностей жеребьевки для большинства душ наблюдается смена плохого и хорошего. Если же, приходя в здешнюю жизнь, человек здраво философствовал и при выборе ему выпал жребий не из последних, тогда, согласно вестям из того мира, он скорее всего будет счастлив не только здесь, но и путь его отсюда туда и обратно будет не подземным, тернистым, но ровным, небесным.

Стоило взглянуть, рассказывал Эр, на это зрелище, как разные души выбирали себе ту или иную жизнь. Смотреть на это было жалко, смешно и странно. Большей частью выбор соответствовал привычкам предшествовавшей жизни. Эр видел, как душа бывшего Орфея выбрала жизнь лебедя: из-за ненависти к женскому полу, так как от них он претерпел смерть, его душа не пожелала родиться от женщины. Он видел и душу Фамиры — она выбрала жизнь соловья. Видел он и лебедя, который предпочел выбрать жизнь человеческую; то же самое и другие мусические существа. Душа, имевшая двадцатый жребий, выбрала жизнь льва: это была душа Аякса, сына Теламона, — она избегала стать человеком, памятуя об истории с присуждением доспехов. После него шла душа Агамемнона. Вследствие перенесенных страданий она тоже неприязненно относилась к человеческому роду и сменила свою жизнь на жизнь орла. Между тем выпал жребий душе Аталанты: заметив, каким великим почетом пользуется победитель на состязаниях, она не могла устоять и выбрала себе эту участь. После нее он видел, как душа Эпея, сына Панопея, входила в природу женщины, искусной в ремеслах. Где-то далеко, среди самых последних, он увидел душу Ферсита, этого всеобщего посмешища: она облачалась в обезьяну. Случайно самой последней из всех выпал жребий идти выбирать душе Одиссея. Она помнила прежние тяготы и, отбросив всякое честолюбие, долго бродила, разыскивая жизнь обыкновенного человека, далекого от дел; наконец она насилу нашла ее, где-то валявшуюся: все ведь ею пренебрегли, но душа Одиссея, чуть ее увидела, сразу же избрала себе, сказав, что то же самое она сделала бы и в том случае, если бы ей выпал первый жребий. Души разных зверей точно так же переходили в людей и друг в друга, несправедливые — в диких, а справедливые — в кротких; словом, происходили всевозможные смешения.

Так вот, когда все души выбрали себе ту или иную жизнь, они в порядке жребия стали подходить к Лахесис. Какого кто избрал себе гения, того она с ним и посылает как стража жизни и исполнителя сделанного выбора. Прежде всего этот страж ведет душу к Клото, под ее руку и под кругообороты вращающегося веретена: этим он утверждает участь, какую кто

себе выбрал по жребию. После прикосновения к Клото он ведет душу к пряже Атропос, чем делает нити жизни уже неизменными.

Отсюда душа, не оборачиваясь, идет к престолу Ананки и сквозь него проникает. Когда и другие души проходят его насквозь, они все вместе в жару и страшный зной отправляются на равнину Леты, где нет ни деревьев, ни другой растительности. Уже под вечер они располагаются у реки Амелет, вода которой не может удержаться ни в каком сосуде. В меру все должны были выпить этой воды, но, кто не соблюдал благоразумия, те пили без меры, а кто ее пьет таким образом, тот все забывает. Когда они легли спать, то в самую полночь раздался гром и разразилось землетрясение. Внезапно их понесло оттуда вверх в разные стороны, к местам, где им суждено было родиться, и они рассыпались по небу, как звезды. Эру же не было дозволено испить этой воды. Он не знает, где и каким образом душа его вернулась в тело. Внезапно очнувшись на рассвете, он увидел себя на костре.

Заключение: призыв соблюдать справедливость

Таким-то вот образом, Главкон, сказание это спаслось, а не погибло. Оно и нас спасет; если мы поверим ему, тогда мы и через Лету легко перейдем и души своей не оскверним. Но в убеждении, что душа бессмертна и способна переносить любое зло и любое благо, мы все — если вы мне поверите — всегда будем держаться вышнего пути и всячески соблюдать справедливость вместе с разумностью, чтобы, пока мы здесь, быть друзьями самим себе и богам. А раз мы заслужим себе награду, словно победители на состязаниях, отовсюду собирающие дары, то и здесь, и в том тысячелетнем странствии, которое мы разбирали, нам будет хорошо.

Тимей, или О природе

Разговаривающие лица:

СОКРАТ, КРИТИЙ, ТИМЕЙ, ГЕРМОКРАТ

Сократ. Один, два, три; а четвертый где же у нас, любезный Тимей, четвертый из вчерашних гостей — сегодняшних хозяев?

Тимей. С ним случилась какая-то болезнь, Сократ. Ведь добровольно он не отказался бы от этой беседы.

Сократ. Так не лежит ли на тебе, вместе с другими, обязанность выполнить и то, что падает на долю отсутствующего?

Тимей. Конечно; и мы, по мере сил, ничего не упустим. Да и несправедливо было бы, если б остальные из нас, приняв от тебя вчера приличное угощение, не постарались угостить тебя взаимно.

Сократ. А помните ли все, что я предложил вашему обсуждению?

Тимей. Иное помним, а что забыли, то теперь ты напомнишь нам. Но лучше, если это тебе не в тягость, пройди опять все коротко сначала, чтобы оно сильнее напечатлелось в нас.

Сократ. Так и будет. Суть вчерашних моих рассуждений о государстве заключалась, кажется, в вопросе: какое и в составе каких мужей, по моему мнению, бывает оно наилучшим?

Тимей. И что было сказано, пришлось нам всем, Сократ, очень по душе.

Сократ. Не отделили ли мы в нем сперва дело землепашцев и все другие искусства от класса людей, являющихся воинами?

Тимей. Да.

Сократ. И, применительно к природным наклонностям, давая каждому только одно подходящее ему по свойствам занятие и одно искусство, о людях, обязанных вести за всех войну, сказали, что им следует быть только стражами города, вне или внутри кто вздумает злодействовать, а судить милостиво подвластных им, как друзей по природе, и быть строгими только к встречающимся в битвах врагам.

Тимей. Совершенно так.

Сократ. Ведь природа души у стражей, как мы говорили, должна, с одной стороны, быть пылкой, с другой — преимущественно философской, чтобы они могли быть в отношении к одним как можно кроткими, а в отношении к другим — строгими.

Тимей. Да.

Сократ. А что же по поводу воспитания? Не то ли (сказали мы), что они должны быть воспитаны и в гимнастике, в в музыке и во всех науках, какие им необходимы?

Тимей. Конечно.

Сократ. Воспитанные таким образом, сказано было, кажется, не должны думать о приобретении в личную собственность ни золота, ни серебра, ни другого какого бы то ни было имущества, а как союзники (граждан),

получая от охраняемых ими сторожевую плату, достаточную для умеренных людей, обязаны тратить ее сообща, жить и питаться вместе и, не предаваясь иным занятиям, всегда заботиться о добродетели.

Тимей. И это сказано было так.

Сократ. Равным образом мы упомянули и о женщинах, что они близки по природе к мужчинам, что поэтому все общественные занятия надобно приспособить и к ним и всем им назначить общее (с мужчинами) дело как на войне, так и в других житейских делах.

Тимей. Так, сказано было и об этом.

Сократ. А что о деторождении? По необычности ситуации, помнится, что в отношении браков и детей постановили мы общее все для всех, имея в виду, что ни для кого не было бы собственного своего рода, а все считали бы всех родственниками, а именно, сестрами и братьями тех, кто находится в соответствующем возрасте, родившихся раньше и старших — отцами и родителями отцов, а позднейших по рождению — детьми и внуками?

Тимей. Да, по указанной тобой причине и это памятно.

Сократ. А чтобы по возможности у нас рождались люди с наилучшей природой, помнится, мы говорили, что правители и правительницы должны при устройстве браков, придумать такие хитрые жребии, по которым лучшие и худшие сочетались бы каждый с подобным себе, считая, что причиной сочетания является случай, и не питали бы друг к другу никакой вражды?

Тимей. Помним.

Сократ. Говорили мы также, что дети хороших должны быть воспитываемы, а дети плохих тайно распределяемы по другим сословиям города. За подрастающими надо постоянно наблюдать и достойных снова возводить, а недостойных отсылать на место возвышенных.

Тимей. Так.

Сократ. Что же? Не восстановили ли мы вчерашнее рассуждение, изложив его в главных чертах, любезный Тимей, или из того, что было сказано, пропустили?

Тимей. Нет, было сказано это самое, Сократ.

Сократ. Так теперь выслушайте по поводу рассмотренного государства, какое производит оно на меня впечатление. Это впечатление у меня такого же рода, как если бы кто, смотря на прекрасных животных, воспроизведенных ли живописью или действительно живых, но только находящихся в спокойном состоянии, желал бы видеть, как они движутся и совершают в борьбе те действия, которые естественно совершать их телам. Так настраивает и меня рассмотренный нами город. Ведь с удовольствием послушал бы я, если бы кто раскрыл словом, как наш город, решившись вступить в войну, проявил бы себя в этой борьбе против других городов как в ходе самой войны и в боевых делах, так и и в ходе переговоров по отношению к каждому из городов сообразно своему образованию и воспитанию. В этом, Критий и Гермократ, я не доверяю сам себе и вряд ли буду способен достаточно восхвалить тех мужей и тот город. Впрочем, что касается меня, это и не удивительно, но такое же мнение получил я и о поэтах, как живших в древности, так и нынешних. Я не унижаю поэтический род, но всякий ясно видит, что племя подражателей легче и лучше подражает тому, к чему привык с ранних лет, а тому, что не привито воспитанием, трудно хорошо подражать делами, а еще труднее словом. Род же софистов я считаю хотя и очень опытным в красноречии и других прекрасных искусствах, но боюсь, как бы эти люди, бродящие по городам и нигде не заводящие собственного жительства, не ошибались в своих догадках, что и как должны делать и говорить философы и политики на войне и в битвах, а также в переговорах с другими.

Затем остаются люди вашего звания, которым и по природным свойствам, и по воспитанию доступно и то, и другое. Ведь этот Тимей, гражданин Локров, благоустроеннейшего города в Италии, своим богатством и происхождением не уступающий никому из тамошних, достиг в городе величайшей власти и почестей, и в философии, поднялся, по моему мнению, до высшего предела. О Критие тоже все мы здесь знаем, что ему очень не чужды предметы, о которых говорим. Что, наконец, Гермократ способен ко всему этому и по природе, и по воспитанию, в том убеждает нас множество свидетельств. И потому вчера, откликнувшись на вашу просьбу рассмотреть вопрос о государстве, я охотно уступил вам, зная, что, если вы захотите, никто лучше вас не раскроет дальнейшее. Ведь из нынешних одни только вы могли бы, представив вовлеченным город в достойную ее войну, дать о нем справедливый во всех подробностях отчет. Так вот, раскрыв то, что мне было задано, я задал и вам, в свою очередь, урок, о котором говорю. Вы согласились по взаимному между собой уговору заплатить мне сегодня за мои исследования гостеприимным словом, вот поэтому я и явился теперь сюда, принаряженный, и совершенно готов принять угощение.

Гермократ. И право, Сократ, в усердии с нашей стороны, как сказал Тимей, недостатка не будет, да и нет у нас повода не сделать этого. Так что и вчера, как только пришли отсюда в гостиное помещение к Критию, где остановились, да и раньше по пути мы рассуждали об этом. И он тут сообщил нам одно древнее предание, которое, Критий, ты перескажи теперь и Сократу, чтобы Сократ обсудил вместе с нами, годится ли оно для его урока или не годится.

Критий. Надобно сделать это, если того же мнения будет и третий товарищ, Тимей.

Тимей. Конечно, того же.

Критий. Выслушай же, Сократ, сказание, хоть и очень странное, но совершенно достоверное, как заявил некогда мудрейший из семи мудрых — Солон. Он был родственник и короткий друг прадеду нашему Дропиду, о чем и сам нередко упоминает в своих стихотворениях. Дропид сообщал нашему деду Критию, а старик Критий передавал опять нам, что велики и удивительны были древние дела нашего города, теперь, от времени и гибели человеческих поколений, пришедшие в забвение, но величайшее из всех было одно, воспоминанием которого можем мы теперь выразить тебе нашу благодарность и, вместе с тем, при настоящем празднестве достойно и истинно, не хуже чем гимнами, восхвалить и богиню.

Сократ. Хорошо сказано. Но о каком же это древнем деле рассказывал Критий, имея в виду не только предание, но подвиг, некогда, по сведениям Солона, действительно совершенный этим городом?

Критий. Я сообщу тебе древнее предание, которое слышал не от молодого человека, потому что Критию было тогда, по его словам, уже под девяносто лет, а мне — самое большее десять. Случилось это в третий день апатуриев, называемый куреотис. Обычное для нас, детей, празднование этого дня повторилось и на тот раз, потому что отцы выставили нам награды за чтение рапсодий. Из многих поэтов и тогда прочитано было множество стихотворений, а в качестве новинки многие из нас, детей, пропели и стихотворения Солона. И вот тогда кто-то из товарищей по Фратрии, — действительно ли так он думал или хотел просто польстить Критию, — сказал, что считает Солона не только величайшим мудрецом, но и наиболее благородным из всех поэтов. А старик, — это я живо помню, — приняв такое замечание с большим удовольствием, рассмеялся и сказал: если бы, друг Аминандр, он занимался поэзий не между делом, а серьезно, как другие,

и переработал принесенное им из Египта сказание и если бы не возмущения и другие бедствия, которые застал он здесь по возвращении, которые принудили его бросить поэзию, то, по моему мнению, ни Гесиод, ни Гомер и никакой другой поэт не был бы знаменитее его.

— Что же это за сказание, Критий? — спросил Аминандр.

— Сказание, — отвечал он, — о величайшем и по справедливости славнейшем из всех подвигов, и этот подвиг действительно совершил наш город, только повесть о нем, за отдаленностью времени и за гибелью его исполнителей, до нас не достигла.

— Рассказывай сначала, — примолвил тот, — что, как и от кого в качестве достоверного сказания слышал, по его словам, Солон.

— В Египте, — начал он, — на Дельте, углом которой разрезывается течение Нила, есть область, называемая Саитской, а главный город этой области — Саис, откуда был родом и царь Амазис. Жители этого города имеют своей покровительницей богиню, которая по-египетски называется Нейф, а по-эллински, как говорят они, Афина. Они выдают себя за истинных друзей афинян и за родственный им, до некоторой степени, народ. Прибыв туда, Солон, по его словам, пользовался у жителей большим почетом, а расспрашивая о древностях наиболее сведущих в этом отношении жрецов, нашел, что о таких вещах ни сам он, ни кто другой из эллинов ничего не знают. Однажды, желая вызвать их на беседу о древних событиях, Солон принялся рассказывать про греческую старину: говорил о Форонее, так называемом первом, и о Ниобе, затем, после потопа, о Девкалионе и Пирре, как они спаслись; потом проследил их потомство и, рассматривая время, старался определить, сколько минуло лет тому, о чем говорилось. Но на это один очень старый жрец сказал:

— О Солон, Солон! Вы, эллины, всегда дети, и старца эллина нет.

Услышав это, Солон спросил:

— Как это? Что ты хочешь сказать?

— Все вы юны душой, — примолвил он, — потому что не имеете в душе ни одного старого мнения, которое опиралось бы на древнем предании, и ни одного знания, поседевшего от времени. А причиной этому вот что. Многим и различным катастрофам подвергались и будут подвергаться люди; величайшие из них случаются от огня и воды, а другие, более скоротечные, — от множества иных причин. Ведь и у вас передается сказание, будто некогда Фаэтон, сын Солнца, сев в колесницу своего отца, но не имея силы направить ее по пути, которого держался отец, сжег все на земле да и сам погиб, пораженный молниями. Это рассказывается, конечно, в виде мифа, но под ним скрывается та истина, что светила, движущиеся в небе и вокруг земли, уклоняются с пути, и через долгие промежутки времени истребляется все находящееся на земле из-за сильного огня. Тогда обитатели гор, высоких и сухих местностей гибнут больше, чем живущие у рек и морей. Что касается нас, то Нил, хранящий нас также в иных случаях, бывает нашим спасителем и в этой беде. Когда же боги для очищения земли затопляют ее водой, то спасаются живущие в горах, пастухи и волопасы, люди же, обитающие у вас по городам, уносятся потоками воды в море. Но в этой стране ни тогда, ни в другое время вода не изливается на поля сверху, а напротив, вся наступает обыкновенно снизу. Оттого и по этим причинам здесь, говорят, все сохраняется от самой глубокой древности. Но дело вот в чем: во всех местностях, где не мешает тому чрезмерный холод или зной, в большем или меньшем числе всегда живут люди; и чтó бывало прекрасного и великого или замечательного в других отношениях, — или здесь у вас, или в каком другом месте, о котором до нас дохо-

дят слухи, — то все с древнего времени записано и сохраняется здесь в храмах; у вас же и у других каждый раз, едва лишь появляется письменность и другие средства, нужные (для этой цели) городам, как опять, через определенное число лет, будто болезнь, низвергается на вас небесный поток и оставляет из вас в живых только неграмотных и неученых, так что вы снова как будто молодеете, не сохраняя в памяти ничего, что происходило в древние времена как здесь, так и у вас. Вот и теперь, например, все, что ты рассказал, Солон, о ваших древних родах, мало чем отличается от детских побасенок; во-первых, вы помните только об одном земном потопе, тогда как до того было их несколько; потом, вы не знаете, что в вашей стране существовало прекраснейшее и совершеннейшее в человечестве племя, от которого произошли и ты, и все вы с вашим городом, когда оставалась от него одна ничтожная ветвь. От вас это утаилось, потому что уцелевшая часть племени в течение многих поколений сходила в гроб без письменной речи. Ведь некогда, Солон, до великой катастрофы потопа, у нынешних афинян был город, сильнейший в военных делах, но особенно сильный отличным по всем вопросам законодательством. Ему приписывают прекраснейшие дела и прекраснейшее гражданское устройство из всех, какие, по дошедшим до нас слухам, существовали под солнцем.

Выслушав это, Солон, по его словам, удивился и со всем усердием просил жрецов, чтобы они по порядку и подробно рассказали ему все о делах древних его сограждан. Жрец отвечал:

— Ничего не скрою, Солон, но расскажу охотно и ради тебя, и ради вашего города, и особенно ради богини, которая, получив на свою долю города — и ваш, и здешний, воспитала и образовала оба, ваш тысяча годами раньше, взяв для вас семя от Геи и Гефеста, а здешний после. Время устроения здешнего города у нас в священных письменах определяется числом восьми тысяч лет. Что касается твоих сограждан, живших девять тысяч лет назад, то я изъясню тебе вкратце их законы и прекраснейшее из совершенных ими дел. Подробно же все мы рассмотрим на досуге когда-нибудь в другой раз, взяв сами записки.

Об их законах заключай по здешним, потому что здесь теперь найдешь ты много образцов того, что было тогда у вас: найдешь, во-первых, класс жрецов, отдельный от прочих сословий; потом класс художников, работающий по каждому художеству отдельно, не смешивая одного с другим; далее сословия пастухов, охотников и земледельцев; да и класс людей военных, ты видишь, отделен здесь от всех сословий, и этим людям закон вменяет в долг не иметь заботу ни о чем больше, кроме о делах военных. Те же и виды оружия их — щиты и копья, которыми мы первые из жителей Азии стали вооружаться по указанию богини, впервые научившей тому людей как в этой стране, так и у вас. Что касается разумности, то ты видишь, какую о ней заботливость проявил закон здесь тотчас же, с самого начала, открыв все пути к познанию мира, даже о науках провещания и попечения о здоровье с приложением этих божественных знаний к человеческим целям и овладев всеми прочими смежными с этим науками. Такой строй и порядок основала в те времена богиня, даруя его вам первым; она избрала и место для вашего жительства, то, из которого вы происходите, убедившись, что тамошнее благорастворение воздуха будет производить мужей разумнейших. Любя и войну, и мудрость, богиня выбрала (там) место, которое должно было давать мужей, наиболее ей подобных, и его сперва и населила. И вот вы там жили, пользуясь такими законами и все совершенствуя свое благоустройство, так что превзошли всякой добродетелью всех людей, как оно и подобало вам, в качестве сынов и питомцев богов. Удивительны со-

хранившиеся здесь описания многих и великих дел вашего города, но выше всех по величию и доблести особенно одно. Записи говорят, какую некогда обуздал ваш город силу, дерзостно направлявшуюся разом на всю Европу и на Азию со стороны Атлантического моря. Тогда ведь это море было судоходно, потому что перед устьем его, которое вы, по-своему, называете Геракловыми столпами, находился остров. Остров тот был больше Ливии и Азии, взятых вместе, и от него открывался плавателям доступ к прочим островам, а от тех островов — ко всему противолежащему материку, которым ограничивается тот истинный понт. Ведь с внутренней стороны устья, о котором говорим, море представляется (только) бухтой чем-то в роде узкого входа, а то (чтó с внешней стороны) можно назвать уже настоящим морем, равно как окружающую его землю, по всей справедливости, — истинным и совершенным материком. На этом Атлантидском острове сложилась великая и грозная держава царей, власть которых простиралась на весь остров, на многие иные острова и на некоторые части материка. Кроме того, они и на здешней стороне владели Ливией до Египта и Европой до Тиррении. Вся эта держава, собравшись в одно, вознамерилась поработить одним ударом и вашу страну, и нашу, и все пространство земли по эту сторону устья. Тогда-то, Солон, воинство вашего города доблестью и твердостью прославилось перед всеми людьми. Превосходя всех мужеством и хитростью военных приемов, город ваш то воевал во главе эллинов, то, когда другие отступали, противостоял по необходимости один и подвергал себя крайним опасностям, и наконец, одолев наступающих врагов, торжествовал победу над ними, помешал им поработить еще не порабощенных, и нам всем, живущим по эту сторону Геракловых пределов, безусловно отвоевал свободу. Впоследствии же, когда происходили страшные землетрясения и потопы, в один страшный день и бедственную ночь вся ваша воинская сила разом провалилась в землю, да и остров Атлантида исчез, погрузившись в море. Потому и тамошнее море оказывается теперь несудоходным и не поддается исследованию: плаванию препятствует множество окаменелой грязи, которую оставил за собой осевший остров.

Теперь, Сократ, ты слышал в кратком изложении, что, по преданию от Солона, передавал старик Критий. Вчера, когда ты говорил о государстве и о тех мужах, которых изображал, я, припоминая рассказанное мною сейчас, удивлялся, думая, как это ты в своих целях каким-то чудесным образом сошелся во многом с Солоном в том, о чем тот говорил. Но я не хотел рассказать все это тотчас же, потому что по давности времени недостаточно хорошо помнил, и решил про себя, что прежде надо мне все восстановить надлежащим образом в своей памяти, а потом рассказать. Потому так скоро и согласился я на твое вчерашнее предложение: я думал, мы будем иметь полную возможность сделать то, что составляет главную трудность во всех подобных задачах, а именно положить в основание (беседы) некоторое исследование, отвечающее нашим целям. Поэтому вчера же, — как сообщил Гермократ, — уходя отсюда, я тотчас передал им, что вспоминал, по возвращении же домой в продолжение ночи обдумывал и почти все восстановил. В самом деле, сведения, приобретенные в детстве, имеют, по пословице, какую-то чудную силу: ведь не знаю, мог бы я восстановить в памяти все то, что слышал вчера, и другое дело — все услышанное мной в старину; я очень удивился бы, если бы что-нибудь из того ускользнуло от меня. Тогда было это выслушано с большим удовольствием и вместо забавы; старик охотно наставлял меня по всем вопросам, какие то и дело я задавал ему, так что все запечатлелось во мне неизгладимо, как выжженное в памяти. Это самое ныне поутру я тотчас же рассказал и им, чтобы и они, подобно мне,

запаслись речами. Так вот, Сократ, — к тому-то все и говорилось, — я готов теперь изложить дело не только в общих чертах, но и со всеми подробностями, о которых слышал. Тот город с гражданами, который вчера ты нам представил будто в сказке, мы перенесем сюда в действительность и примем его за тот самый, и тех граждан, как ты их понимал, признаем за этих действительных наших предков, о которых рассказывал жрец. они придут с этими в совершенную гармонию, и мы не нарушим ее, если скажем, что это те самые граждане, что жили в то время. Принимаясь за дело сообща, постараемся же все, кому это тобой предложено, исполнить его, по мере сил, хорошо. Так следует решить, Сократ, по душе ли нам эта задача, или вместо нее надо еще исследовать что-нибудь другое.

Сократ. Да какую же иную задачу, лучше этой, можем мы выбрать, когда она и по содержанию так близко, и так хорошо подходит к нынешнему жертвоприношению богине? Да и то весьма важно, что это не вымышленная сказка, а истинная повесть. Если откажемся от этих преданий, как и откуда добудем мы другие? Это невозможно; нет, в добрый час, вам надо говорить, а мне, в награду за вчерашние рассуждения, теперь спокойно слушать.

Критий. И посмотри, Сократ, в каком порядке расположили мы для тебя угощение. Нам показалось, что Тимей, как самый сильный между нами знаток астрономии и человек, больше всех предавшийся задаче познать природу вселенной, должен говорить первый и, начав от рождения космоса, окончить природой человека. А я после него, приняв людей, уже получивших по его исследованию бытие и некоторых между ними, отлично воспитанных тобой, согласно с рассказом и законом Солона, поставлю их перед вами — судьями и покажу в них граждан этого города, как бы действительных тогдашних афинян, тех, что вывело на свет из забвения сказание священных книг, и далее буду уже говорить о них как о согражданах и настоящих афинянах.

Сократ. Я получу, как видно, полное и блистательное вознаграждение за свое словесное угощение. Итак, Тимей, кажется, за тобой будет слово, когда сделаешь, по обычаю, воззвание к богам.

Тимей. Это, Сократ, все делают, в ком есть хоть немного рассудительности, все при начале всякого, малого и большого, дела, всегда призывают бога. Мы же, намереваясь вести речь обо всем, как оно произошло или не происходит, если только не сбились совсем с пути, должны обязательно взывать к богам и богиням и молить их, чтобы все наши речи были вполне по душе им и хороши для нас. Это самое, что мы сказали, пусть и будет нашим воззванием к богам. По отношению же к себе пожелаем, чтобы и вам легче понимать меня, и мне, в той же мере, яснее высказывать о предмете то, что я о нем думаю.

Прежде всего, по моему мнению, надо различать, чтó всегда существует и никогда не происходит и чтó всегда происходит, но никогда не существует. Первое постигается при помощи разума, мышлением, как всегда тождественное в самом себе, а второе — при помощи неразумного чувства и мнения, как нечто рождающееся и гибнущее, но действительно вовсе не существующее. Далее, все происходящее бывает необходимо по какой-нибудь причине, потому что происходить всему без причины невозможно. И если создатель какой-нибудь вещи имеет всегда в виду тождественное, и пользуясь именно такого рода образцом создаются образ и сущность, то все таким образом получается, по необходимости, прекрасным; а то, что он создает, имея в виду рождающееся и пользуясь рожденным образцом, то — не прекрасным. Но все небо или космос, или как бы мы ни назвали его, если кто найдет лучшим другое имя, — относительно него нужно прежде всего исследовать (чтó надо исследовать первым делом и во всех во-

просах), было ли оно всегда, так что в своем бытии не имело вовсе начала, или оно произошло, исходя из какого-нибудь начала. Произошло, потому что оно есть нечто видимое, осязаемое и телесное, а все такое чувственно; чувственное же, воспринимаемое мнением при помощи чувства, оказалось происходящим и рожденным. А происшедшее необходимо является от какой-нибудь причины. Но Творца и Отца этой вселенной открыть трудно, да и открыв, объяснить его всем невозможно. Так, по отношению к вселенной надо опять рассмотреть, по какому из образцов созидал ее Зиждитель — по тому ли, что всегда тождественно и одинаково или по образцу того, что произошло. Если этот космос прекрасен и Зиждитель его добр, значит, он обращал взор на вечное; а если б мы предположили то, чтó грешно и выговорить, значит, взирал на возникшее. Впрочем, всякому ясно, что на вечное, потому что космос — самый прекрасный предмет из рожденных, а Зиждитель — совершеннейшая из причин. Так произошел он, созданный по образцу того, что постигается мышлением и разумом и само в себе тождественно. В таких условиях космос совершенно неизбежно должен быть образом чего-нибудь. Но самое важное — начинать дело согласно с его природой. Так, по отношению к образу и его образцу надобно принять за правило, что речи с тем самым и сродны, чему они служат истолкованием. Речи о том, чтó постоянно, прочно и открыто уму, естественно, должны быть также постоянны, непеременчивы и насколько возможно неопровержимы, неколебимы, так что в этом отношении не должны иметь недостатков, а что говорится о вещах, хотя и произведенных по этому образцу, но составляющих, в сущности, одно его подобие, то, по аналогии с ними, может быть только вероятно, ибо чтó существование — по отношению к происхождению, то же самое представляет и истина по отношению к вере. Поэтому не удивляйся, Сократ, если после многого, что сказано уже многими о богах и о происхождении всего, мы не в состоянии будем высказать о них вполне и во всем между собой согласных и достаточно определенных мыслей. Будем довольны уже и тем, если представим ничуть не менее правдоподобные, помня, что и я, говорящий, и вы, судьи, имеем человеческую природу и что поэтому нам, принимая правдоподобную повесть о таких предметах, не следует искать что-либо дальше этой черты.

Сократ. Превосходно, Тимей; это должно быть принято, безусловно, как ты требуешь. Итак, твою прелюдию мы приняли с большим удовольствием; теперь продолжай, и спой нам самое песню.

Тимей. Объясним же, ради какой причины Устроитель устроил происхождение вещей и это *все.* Он был добр, в добром же никакой ни к чему и никогда не бывает зависти. И вот, чуждый ее, он пожелал, чтобы все было по возможности подобно ему. Кто принял бы от мужей мудрых учение, что это именно было коренным началом происхождения вещей и космоса, тот принял бы это весьма правильно. Пожелав, чтобы все было хорошо, а плохого по возможности ничего не было, бог таким образом все подлежащее зрению, чтó застал не в состоянии покоя, а в хаотическом и беспорядочном движении, из беспорядка привел в порядок, полагая, что последний во всем лучше первого. Но существу превосходнейшему как не было прежде, так не дано и теперь делать ничего другого, кроме одного прекрасного. Поэтому насчет видимого по природе, размыслив, он вывел заключение, что нечто неразумное как творение никогда не будет прекраснее того, что имеет ум, если сравнивать и то и другое как целое, а ума не может быть ни в чем без души. Следуя такой мысли, он вселил ум в душу, а душу — в тело и построил вселенную именно так, чтобы произвести нечто по природе прекраснейшее и чтобы творение вышло совершенным. Таким образом,

согласно правдоподобным рассуждениям, следует полагать, что этот космос, промышлением божиим, стал живым существом, наделенным душой и умом.

Приняв это, следует вслед за этим рассмотреть, по подобию с каким из животных Устроитель устроил его. Ничто из того, что по природе подходит под понятие части, мы не найдем достойным этого преимущества, ибо что подобно несовершенному, то уже не могло бы быть прекрасно. Но к чему, напротив, как части, относятся другие животные, поодиночке и по видам, тому мы признаем его подобным больше всего, ибо ведь то охватывает и содержит в себе всех мыслимых животных, как этот космос соединил в себе нас и все прочие видимые творения. И вот, в желании уподобить его как можно ближе именно самому прекрасному из мыслимого и во всех отношениях совершенному, бог устроил из видимого одно животное, заключающее в себе все живое, сродное с ним по природе.

Но правильно ли упомянули мы об одном небе, или вернее было бы говорить о многих и бесчисленных? Нет, правильно, об одном, если оно будет создано по своему образцу, потому что то, что охватывает все мыслимое живое, не может никогда быть нечто второе при чем либо другом. Иначе к этим двум потребовалось бы еще другое, которого оба те были бы частями, и уже правильнее было бы говорить, что небо уподоблено не тем, а этому, их объемлющему. Итак, чтобы по своему единству оно уподоблялось животному совершенному, для этого Творящий сотворил не два космоса и не бесчисленное множество их, а есть и будет на деле одно единородное небо.

Происшедшее должно быть телесным, видимым и осязаемым. Но видимым ничто не может быть без огня, осязаемым — без некоторой твердости, а твердым — без земли. Поэтому, начав созидать тело вселенной, бог творил его из огня и земли. Но хорошо связать только два предмета без третьего невозможно, потому что в середине между обоими должна быть соединяющая их связь. Прекраснейшая же из связей — та, которая и связуемое и самое себя делала бы именно одним. А свойство производить это наилучшим образом имеет пропорция. Ведь когда из каких-либо трех чисел, либо кубических, либо площадей, среднее относится к последнему так же, как — первое к нему самому, и наоборот, последнее относится к среднему как среднее к первому, причем среднее становится первым и последним, а последнее и первое, в свою очередь, средним, — в таком случае все по необходимости окажутся тождественными, а став тождественными одно другому, образуют все вместе одно. И вот если бы телу вселенной надлежало быть поверхностью, не имеющей вовсе глубины, то одной середины было бы достаточно, чтобы связать и приложенные к ней крайности, и себя самое. Но космосу надлежало быть телесным, тела же сплачиваются не одной, а всегда двумя серединами. Поэтому в середине между огнем и землей бог поместил воду и воздух, установив между этими стихиями по возможности одинаковое отношение, чтобы огонь относился к воздуху, как воздух к воде, и воздух к воде, как вода к земле, и таким образом связал их и построил видимое и осязаемое небо. Вот для чего тело космоса рождено из этих и таких именно по качеству и четырех по числу начал с пропорциональной между ними связью, и отсюда получило оно свой согласный строй; так что, придя к тождеству само с собой, оно не может быть разрушено никем другим, кроме того, кто связал его.

Состав космоса принял в себя каждую из этих четырех стихий в их целости. Составитель составил его именно из всего огня, воды, воздуха и земли, не оставив вне его ни одной частицы или силы чего-либо, имея в виду, во-первых, чтобы целое было животным, особенно совершенным по со-

вершенству частей, и, кроме того, единым, за неимением остатков, из которых могло бы образоваться другое такое же; затем, чтобы оно не старело и не болело, ибо знал, что жар и холод и все, имеющее великую силу, когда находится извне и прирождается неблаговременно, разлагает тела на составные части и, приводя болезни и старость, заставляет их гибнуть.

По этой причине и на таком основании создал он космос одним целым из всех вместе целостей, целым совершенным, не стареющим и не болеющим. И образ также дал ему приличный и сродный. Животному, имеющему вмещать в себе всех животных, приличен именно такой образ, который бы охватывал собой все, какие есть, образы. Потому его и сделал круглым, сферическим, с равным расстоянием от центра до оконечностей. Дал ему образ самый совершенный из всех и наиболее себе подобный, полагая, что подобное в тысячу раз прекраснее неподобного. С внешней же стороны сделал его, по многим причинам, везде совершенно гладким. Ведь ему не нужно было ни глаз, потому что вне его не оставалось ничего видимого, ни органов слуха, потому что не было ничего слышимого, не было вокруг него и воздуха, который требовал бы дыхания. Не нуждался он ни в каком органе, чтобы принимать в себя пищу или извергать прежнюю, переварившуюся, ведь ничто и не убывало у него и не прибывало к нему ниоткуда, так как ничего и не было. Он сделан с таким искусством, что собственное его разрушение доставляет ему пищу и что все он претерпевает и совершает сам собою и в самом себе, ибо сложивший его находил, что ему гораздо лучше быть достаточным самому для себя, чем иметь нужду в чем ином. Создатель не находил также надобности придавать ему рук, которые не нужны были ни чтобы брать что-либо, ни чтобы защищаться; то же самое с ногами и вообще орудиями ходьбы. Движение же дал ему такое, какое свойственно его телу, и из семи особенно близкое к уму и разумности. Поэтому, вращая его по одному и тому же пути, в том же месте и в нем самом, заставил его совершать круговое движение, а остальные шесть движений все устранил, чтобы он не сбивался ими. И так как для этого круговращения ног вовсе не требуется, то он и родил его без голеней и без ног.

Весь этот замысел о собирающемся родиться боге побудил вечносущного бога сотворить его тело гладким, равномерным, от центра равным, целым по составу и из тел совершенных совершенным. И вложив в середину его душу, он распространил ее чрез все целое, и даже с внешней стороны везде прикрыл ею тело; и установил одно, единичное, отдельное, вращающееся круговым движением небо, способное удовлетворяться связью с самим собой и не нуждающееся ни в чем другом, знающее себя и достаточно дружественное себе. Так что, в силу всех этих свойств, он родил его богом блаженным.

А насчет души не следует думать, что, так как мы собираемся говорить о ней позже, так и бог задумал ее позже: ведь он не допустил бы, чтобы старшее находилось под управлением младшего, с которым связано. Мы же, подвергаясь во многом действию случая, и в речах бываем случайны и приблизительны. Напротив, душу, которая и по происхождению, и по природным силам первее и старше тела, он поставил над ним, как госпожу и начальницу над подчиненным, образовав ее вот из чего и вот каким образом. Из неделимой и всегда себе тождественной сущности и из сущности делимой, пребывающей в телах, бог путем смешения образовал третий вид сущности, средний между обеими, причастный и природе тождественного, и природе иного, и, согласно этому, поставил его в середине между тем, что неделимо, и тем, что по телесной природе делимо. Потом, взяв эти три начала, он смешал их все в один вид, причем природу иного, не поддающуюся смешению, согласовал с природой тождественного насильно; смешав

же с сущностью и из трех сделав одно, это целое он разделил на необходимое количество частей, так что каждая состояла из смеси тождественного, иного и сущности. А делить начал он так. Во-первых, от всего отделил одну часть, потом двойную часть первой, далее, в качестве третьей части, — полуторную часть второй и тройную первой, затем, в качестве четвертой, — двойную второй, пятой — тройную третьей, шестой — восмерную первой, седьмой — двадцатиседьмичную первой. После этого он стал наполнять двухстепенные и трехстепенные промежутки, отделяя части оттуда же и полагая их между теми числами, так что во всяком промежутке являлось два дополнительных члена: один той же частью был выше и ниже крайностей, другой равным числом превосходил одну и уступал другой. Так как от этих связей в прежних расстояниях возникли полуторные, четырехтретные и девятивосьминные расстояния, то все четырехтретные наполнил он девятивосьминными промежутками, оставляя частицу от каждого из них; остаточная же частица этого расстояния представляет в числах отношение двухсот пятидесяти шести к двумстам сорока трем. Таким образом смесь, от которой он брал это, была вся исчерпана. Разделив наконец весь этот состав по длине на два и приложив центрами один к другому в виде буквы Х, бог согнул и один, и другой в круг, причем на стороне противоположной (первому) соприкосновению связал и самих с собой и друг с другом, затем обхватил их вокруг равномерным и в том же пространстве совершающимся движением, сделав один кругом — внешним, другой — внутренним. Внешнему движению определил он выражать природу тождества, а внутреннему — природу иного. Природу тождества он заставил вращаться слева направо вдоль стороны, а природу иного — справа налево по диагонали. Но перевес предоставил он круговращению тождества и подобия, потому что это одно оставил нерассеченным, внутреннее же рассек он шесть раз — на семь неравных кругов, все на расстояниях двухстепенной и трехстепенной прогрессий, по три в каждой, и повелел этим кругам идти по взаимно противоположным направлениям — трем с одинаковой скоростью, а четырем, по отношению как друг к другу, так и к тем трем, — с неодинаковой, хотя и соразмерной.

Когда весь состав души образовался согласно замыслу Создателя, он построил внутри нее все теловидное и, сложив середину с серединой, привел с ней в согласие. И душа, разлившись повсюду от центра к крайнему небу, покрыв его вокруг и вращаясь сама в себе, вступила в божественное начало непрерывной и разумной жизни на все время. И тело неба сделалось, конечно, видимо, а сама душа, участница мышления и гармонии, (осталась) незрима, как наилучшее из творений, рожденное наилучшим из доступных одному мышлению вечных существ. Будучи смешана из природы тождества, природы иного и из сущности, разделена и связана пропорционально и вращаясь около себя самой, душа при соприкосновении с чем-либо, имеющим ту или другую сущность, — разлагающуюся или неделимую, — действием всей своей природы открывает, чему что тождественно и от чего что отлично, к чему особенно где, как и когда может что относиться, деятельно или страдательно, каждое к каждому, все равно принадлежит оно к природе рождающегося или пребывающего всегда тождественным. И когда это мышление, одинаково истинное в приложении и к тождественному и к различному, возносясь беззвучно и бесшумно в самодвижущемся (кругу), обращается к чувственному, а кругооборот иного в своем правильном течении возвещает о том всей душе, тогда являются прочные и верные мнения и предположения, а когда обращается оно к умственному и дает знать о том действующий исправно кругооборот тождественного, не-

обходимо получается разум и знание. Если бы по поводу существа, в котором возникают и то, и другое явление, кто-нибудь сказал, что это не душа, а что-то другое, тот сказал бы неправду.

Когда в полной движения и жизни вселенной родивший ее Отец признал образ бессмертных богов, он возрадовался и в добром своем расположении захотел сделать ее еще больше похожей на образец. Так как сам образец есть существо вечное, то и эту вселенную вознамерился он сделать по возможности такой же. Но природа этого существа действительно вечная, а полностью сообщить это свойство существу рожденному было невозможно, поэтому он придумал сотворить некоторый подвижный образ вечности, и вот, устрояя вместе с ним и небо, создает для пребывающей в одном вечности вечный, движущийся от числа к числу образ, — то, что назвали мы временем. Ведь и дни и ночи, и месяцы и годы, которых до появления неба не было, он приготовил их рождение тогда, вместе с установлением неба. Все это части времени, а что мы называем *было* и *будет,* — только рожденные его виды, которые мы, бессознательно, неправильно переносим на вечную сущность. Мы ведь говорим: она *была, есть* и *будет;* но на самом деле к ней идет только *есть,* а *было* и *будет* приложимы собственно к рождению, идущему во времени, так как это — движения; всегда неподвижно тождественному не свойственно становиться со временем ни старше ни моложе, ни быть произошедшим некогда, ни произойти теперь, ни получить происхождение в будущем, — не свойственно вообще то, что рождение придало предметам, движущимся в области чувства; это все виды (лишь) подражающего вечности и вращающегося по законам числа времени. Да кроме того и такие выражения, как возникающее есть возникающее, происходящее есть происходящее, имеющее быть есть имеющее быть, не сущее есть не сущее — все это говорится не совсем точно. Но входить относительно них в подробные объяснения теперь было бы, пожалуй, несвоевременно.

Итак, время произошло с небом, чтобы, вместе родившись, вместе им и разрушиться, если уж наступит когда их разрушение, — и произошло по образцу природы вечной, так чтобы уподобиться ему как можно больше. Ведь образец — это существующее везде вечность; а его образ — это непрестанно, в пределах всего времени, бывшее, сущее и имеющее быть. В силу этой мысли и такого намерения божьего по поводу рождения времени, чтобы дать ему начало, явились Солнце, Луна и пять прочих светил, носящих имя планет[1], которые определяют и блюдут числа времени. Сотворив тело каждого из них, бог назначил им орбиты на пути, по которому направлялось кругообращение иного, семи светилам — семь и орбит: Луне — ближайшую около Земли, Солнцу — вторую над Землей; утренней звезде и той, что посвящается Гермесу, — орбиты, дающие круговой оборот, одинаковый с Солнцем по скорости, но в обратном направлении, поэтому Солнце, звезда Гермеса и денница взаимно обгоняют и обгоняются друг другом. Но если бы кто-нибудь стал исследовать, где и по каким причинам водружены прочие звезды, это изыскание, лишнее для дела, вызвало бы (теперь) больше трудностей, чем может дать результатов. Раскрыть этот предмет достойным образом нам, может быть, удастся на досуге впоследствии.

Итак, когда все светила, те, что нужны были для образования времени, вступили каждое на соответствующий путь и связанные одушевленными узами тела стали живыми существами и поняли, что было им предписано,

---

[1] Венера, Меркурий, Марс, Юпитер и Сатурн.

тогда стали они совершать круги вдоль движения иного, пересекающего путь тождественного, которому он подчинен, — одно круг больший, другое меньший, причем делавшее меньший круг обращалось скорее, а больший — медленнее. Но вследствие движения тождественного казалось, что тела, обращающиеся очень быстро и опережающие более медленные, сами как будто ими опережаются, ибо, направляя все круги их спиралью, таким дважды обратным их движением оно (движение тождественного) делало так, что тело, удаляющееся медленнее всего от него, движения самого быстрого, представлялось наиболее к нему близким. А чтобы была какая-нибудь очевидная мера относительной медленности и скорости, с которой они перемещаются по восьми путям, бог на второй от Земли орбите зажег свет, который теперь получил у нас имя Солнца, чтобы он по возможности озарял все небо, и животные, которым это свойственно, делались причастны числу, узнавая его из круговращения тождественного и подобного. Поэтому и оттого появились ночь и день — оборот одного разумнейшего вращения; так произошел месяц, когда Луна, совершая свой круг, настигнет Солнце, и год, когда свой круг сделает Солнце. Оборотов же других светил (звезд), за исключением некоторых, люди не осмыслили; они и не называют их и не определяют числами с помощью наблюдений взаимного их отношения, так что, говоря просто, им неизвестно, чтоб блуждание этих бесчисленных по множеству и удивительных по разнообразию звезд означало время. Тем не менее, впрочем, можно понять, что полное число времени завершит полный год тогда, когда взаимно восполнившиеся скорости всех восьми оборотов, находя себе меру в обороте движения тождественного и подобного, придут вместе к своему началу. Так вот как и для чего рождены те звезды, которые, проплывая по небу, совершают там свои повороты: цель заключается в том, чтобы эта вселенная по подражанию вечной природе наибольшим образом уподобилась тому совершенному мысленному существу[1].

И все остальное до рождения времени было уже сделано по подобию того, чему служило образом, но космос еще не охватывал всех бывших внутри него животных, и в этом отношении был еще не похож на свой образец. Так бог, образуя его природу по природе образца, восполнил в нем и этот недостаток. И вот, как только его разум усмотрел, что животному самому в себе присуще столько-то и таких-то видов, он положил, что столько же и таких же видов должно содержать и образу. А видов было четыре: один — небесный род богов, другой — род пернатый и летающий в воздухе, третий — вид водяной, четвертый — пеший и живущий на земле. Род божественного почти весь образовал он из огня, чтобы это было нечто самое светлое на вид и самое прекрасное; уподобляя вселенной, он сотворил его совершенно круглым, вложил в него понимание наилучшего и стремление к нему и назначил ему в удел все небо, так чтобы, *украшенное* по всему пространству этим родом, оно представляло собой истинный *космос*. Движение же сообщил каждому (телу) двоякое: одно — в том же месте и по тому же направлению, свойственное тому, что мыслит в себе всегда то же о том же самом, другое поступательное, в зависимости от оборота тождественного и подобного. В отношении же пяти движений сделал тела непоколебимыми и устойчивыми, чтобы каждое из них вышло по возможности лучшим. В силу этой причины явились не блуждающие звезды, а существа божественные и вечные, которые, вращаясь одинако-

[1] То есть идеальному миру.

во, всегда пребывают в том же месте. Те же, что блуждают таким образом в своем круговращении, возникли так, как сказано было прежде. Землю, нашу кормилицу, утвержденную на протянутой через вселенную оси, поставил он стражем и творцом ночи и дня, первым и старейшим в среде богов, сколько их ни создано внутри неба. Но говорить о хороводах этих самых богов и взаимных их сочетаниях, о обратном вступлении их в свой круговой путь и выступлении, о том, которые из богов при своих встречах сближаются и которые отходят в противоположные стороны, какие какими взаимно заслоняются и порознь скрываются от нас временами, а там снова появляются, внушая страх, и тем, кто умеет рассчитывать, посылая знамения грядущих за этим событий, — говорить обо всем этом, не имея перед глазами воспроизводящих эти явления изображений, было бы напрасным трудом. Достаточно с нас и этого, и сказанному таким образом о природе видимых и рожденных богов пусть тут будет конец.

Говорить затем о прочих гениях и выведывать их происхождение — это свыше наших сил, тут надобно верить прежним сказателям, которые сами, по их словам, произошли от богов и предков своих, вероятно, близко знали. Так что невозможно не верить детям богов; и хотя их рассказы не опираются на правдоподобных и убедительных доказательствах, но так как они повествуют, по их словам, о своем, то, следуя закону, надо им верить. Посему о рождении этих богов пусть полагается и говорится у нас так, как они передали. Дети Геи (земли) и Урана (неба) были Океан и Тефиса, а дети этих — Форкис, Кронос (время), Рея и другие за ними; а от Кроноса и Реи произошли Зевс, Гера и все, кого мы знаем под названием их братьев, а от них произошли уже новые.

И вот, как скоро получили бытие все боги, — и те, что видимо перемещаются по небу, и те, что являются, когда захотят, — Родивший эту вселенную вещает им: Вы, боги, божье племя! Создания, имеющие во мне своего зиждителя и отца, которые, как и мое рождение, пребываете неразрушимыми, ибо таково мое желание! Все, что связано из частей, может быть и разрушено, но желать разрушить то, что прекрасно сложено и само в себе хорошо, — дело не доброе. Поэтому, хотя вы не бессмертны и не совсем неразрушимы, так как произошли, однакож все-таки не разрушитесь и не попадете жребию смерти, потому что связаны моей волей, и эта связь еще сильнее и владычественнее тех, которыми вы скреплены при рождении. Узнайте же, чтó я теперь скажу и объявлю вам. Три еще смертных рода остаются не рожденными, и пока они не произойдут, небо не будет совершенно, потому что не будет содержать в себе всех родов животных; между тем оно должно это делать, если следует ему быть полностью совершенным. Но если бы они произошли и получили жизнь от меня, им пришлось бы сравняться с богами. Поэтому, чтобы были они смертны, а эта вселенная была действительно *все,* к созданию животных, согласно своей природе, обратитесь вы, подражая моему могуществу, явленному при вашем рождении. А тó, что должно в них быть нечто соименное бессмертным, что называется божественным и господствует именно в людях всегда расположенных повиноваться правде и вам, тó, посеяв и зачав, передам вам я; остальное же довершите вы, прививая смертное к бессмертному, и произведите животных; давая им пищу, взращивайте их, а после смерти принимайте обратно.

Сказал это и в прежнюю чашу, в которой замешана и составлена была душа вселенной, влив опять остатки от прежнего, смешал их почти таким же образом; но это не была уже самая чистая, как тогда, смесь, а вторая и третья по чистоте. Составив все, отделил он равное звездам число душ, каждой назначил по одной и, посадив как бы на колесницу, открыл их пониманию природу вселенной, причем изрек (следующие) роковые зако-

ны: что первое рождение будет установлено одно для всех, чтобы никакая не была им уничижена; надо, чтобы, распределившись по органам времени, какой каждой соответствует, они произвели богопочтительнейшее из животных; а так как природа человека двоякая, то высшим должен быть тот род, который впоследствии получит имя мужчин; как скоро (души) по необходимости будут поселены в тела, а в теле их должно одно прибывать, другое убывать, то, во-первых, всем им понадобится иметь одно чувство, родившееся из неотвратимых впечатлений; во-вторых, смешанную из удовольствия и скорби любовь; кроме того, страх и гнев, и все, что к ним относится или что по существу им противоположно; и те, что одержат верх над этими чувствами, будут вести жизнь праведную, а покорившиеся им — жизнь неправедную; и кто проживет положенное ему время хорошо, тот отправится опять для жительства на соименную ему звезду и там будет проводить блаженную и обычную свою жизнь, а не устоявший в этом отношении при втором рождении перейдет в природу женщины; если же и тут еще не удержится от зла, то, по подобию того испорченного нрава, который он создал себе порочной жизнью, он будет всегда превращаться в какую-нибудь подходящую по свойствам животную природу, и, превращаясь, не раньше избавится он от своей беды, пока, уступив присущему в нем круговороту тождественного и подобного, победит разумом тяжкую смуту, беспорядочную и бессмысленную, что природилась к нему позже от огня, воды, воздуха и земли, и достигнет того первоначального, наилучшего состояния. Узаконив для них все это, чтобы не нести на себе вины, если потом в какой-либо возникнет зло, бог посеял души — некоторые по Земле, некоторые по Луне, некоторые по другим органам времени. После этого посева предоставил он младшим богам образовать как смертные тела, так и остальное, что еще нужно было человеческой душе, а когда и это, и все за тем следующее создадут, управлять и по возможности прекрасно и наилучшим образом руководить этим смертным животным, поскольку само оно не будет виновником своих зол.

Но сам он, устроив все это, пребывал в обычном ему состоянии. И между тем как он пребывал, дети, поняв предначертанный Отцом порядок, последовали ему и, приняв бессмертное начало смертного животного, по подражанию своему Зиждителю заимствовали от космоса, под условием возвратить опять, частицы огня, земли, воды и воздуха и склеили их вместе, но связали не теми неразрушимыми узами, какими держались сами, а частыми, невидимыми по малости креплениями; из всех этих стихий образовав, как нечто единое, каждое тело, они этому телу, подверженному приливу и отливу, сообщили обороты бессмертной души. Эти же (обороты), будучи привязаны к могучему потоку, не могли ни одолеть его, ни подчиниться его власти, а насильственно то увлекались им, то увлекали за собой, так что в целом животное хотя и пришло в движение, но подвигалось хаотично, беспорядочно и неразумно, совершая всего шесть движений, а именно, вперед и назад, затем направо и налево и, наконец, вверх и вниз, блуждал всюду по этим шести направлениям. Как ни велик был прилив и отлив волны, приносившей пищу, но еще большее возмущение производили в в каждом животном привносимые извне впечатления, когда чье-либо тело случайно попадало на чуждый внешний огонь или на твердое вещество земли и на влажный поток воды, или схватываемо было бурным дыханием носимых воздухом ветров, причем движения, производимые всем этим в теле, прирождались через него душе. Потому эти все движения были потом названы и теперь еще называются чувствами. Производя таким образом и в то время величайшее и сильнейшее движение в союзе с тем непрерывно льющимся потоком, волнуя и сильно потрясая

обороты души, они (чувства), противоположным направлением своего течения решительно препятствовали вращению тождественного и мешали его господству и движению вперед, вращение же отличного возмущали так, что промежутки двухстепенного и трехстепенного многочленов, по три в каждом, а также трехполовинные, четырехтретные и девятивосьминные посредства и связи, так могли быть полностью разрушены только тем, кто связал, подверглись всевозможной порче и тем самым произвели всевозможные изменения и отклонения в круговом вращении. Поэтому, едва удерживаясь взаимной связью, (все это) хотя и двигалось, но двигалось беспорядочно, то в противоположном направлении, то в сторону, то опрокинувшись, как если бы кто, перевернувшись, поставил голову на земле, а ноги поднял кверху и уперся ими во что-нибудь, тогда и находящемуся в таком состоянии и зрителям правое представляется левым, а левое правым. Испытывая в сильной степени эти и подобные круговращения, когда встречаются с чем-нибудь внешним из рода тождественного или отличного, обозначают тождественное чему-либо и отличное от чего-либо противоречащими истине именами и оказываются лживыми и бессмысленными, и тогда нет в них господствующего и руководящего вращения. Если (при этом) какие-нибудь ощущения, приносясь и прирождаясь извне, увлекут полностью и душу, они хотя и состоят в подчинении, становятся тогда господствующими, и душа в первое время, когда она находится в узах смертного тела, в силу всех тех впечатлений бывает неразумной. Но когда приток роста и пищи ослабеет, а круги, пользуясь этим затишьем, пойдут собственным путем и приобретут, с течением времени, больше твердости, тогда круговращения, совершаясь уже по фигуре кругов, идущих каждый согласно со своей природой, и верно распознавая тождественное и отличное, того, кто овладевает ими, делают разумным.

И если это подкрепится еще правильной пищей образования, то такой человек, избежав величайшей болезни, делается вполне благополучным и здоровым, а кто, напротив, пренебрежет им, тот пройдет хромая свой жизненный путь и отправляется опять в преисподнюю несовершенным и безуспешным. Но это бывает уже позже. Мы должны рассмотреть точнее то, что теперь нам представляется: как образовались тела в их составных частях, по какой побудительной причине и из каких видов божественного промысла возникла душа, если рассуждать об этом, придерживаясь наиболее вероятного, — вот что, следуя этому условию, надлежит нам прежде исследовать.

Подражая круглой форме вселенной, оба божественных круговращения они (боги) привязали к шаровидному телу, тому, что называем мы теперь головой, части наиболее божественной, которая господствует у нас надо всем прочим. Собрав для него служебные органы, этому телу боги поручили и весь телесный состав, чтобы оно принимало участие во всех, какие могут быть, движениях. И чтобы, катаясь по земле, имеющей разного рода выпуклости и впадины, оно не затруднялось переходить через одни и выходить из других, дали ему это устройство для передвижения и способность легко двигаться. Оттого тело получило протяженность и, по мысли божества, предначертавшего для него орудия движения, произрастило из себя четыре прямых и гибких члена; придерживаясь ими и опираясь на них, оно получило способность ходить повсюду, высоко неся обитель божественнейшего и священнейшего. Вот как и для чего приращены всем голени и руки. Но признавая переднюю сторону более достойной и более важной по сравнению с задней, боги дали нам в этом направлении большую подвижность. И надо было, чтобы передняя сторона отделялась и не походила у человека на остальные части тела. Для этого первым делом у свода головы, поместив там лицо, они приладили к нему органы для всех промыслитель-

ных действий души и постановили, чтобы оно, будучи по своей природе, обращено вперед, принимало участие в управлении. Из органов прежде всего устроили они светоносные глаза, которые поместили сюда по следующей причине. По их замыслу, должно было явиться тело, которое не имело бы жгучих свойств огня, а давало бы мягкий свет, свойственный всякому дню. И боги сделали так, что родственный тому чистый огонь, находящийся внутри нас, вытекает свободно через глаза, которые, при всей их плотности, сгустили особенно в середине, чтобы они задерживали всю остальную, грубейшую его часть и пропускали его только в таком чистом состоянии. И вот, когда дневной свет окружает поток зрения, тогда подобное, исходя к подобному, соединяется с ним и, по прямому направлению зрачков, образует в связи с родственным одно тело, где бы падающее изнутри ни натолкнулось на то, что встречает его извне. И как только все вместе, по подобию, приходит в состояние подобное, то, прикасается ли к чему само, или что другое прикасается к нему, действия тех предметов распространяет оно через все тело до души и производит то чувство, которое мы называем зрением.

А когда сродный ему огонь на ночь отходит, этот отделяется, потому что, исходя к неподобному, он и сам изменяется и гаснет, не соединяясь больше с ближним воздухом, так как в нем нет огня. Теперь он не только перестает видеть, но еще является возбудителем сна. Ведь когда веки, — этот охранительное устройство, которое для глаз придумали боги, — когда они сомкнутся, это ставит преграду действию внутреннего огня и оно тогда успокаивает и уравнивает внутренние движения, а с их уравнением наступает покой. И если покой будет глубокий, то является сон с легкими грезами; если же остались еще какие-нибудь движения более сильные, то, смотря по тому, какие и в каких местах остались, такие и в таком же количестве порождают они, по подобию, внутренние представления, которые удерживаются памятью и наяву, после пробуждения. Затем нетрудно уже составить понятие о том, как происходят образы на зеркалах и относительно всего, что светло и гладко. Ведь все подобное является необходимо из взаимного общения внутреннего и внешнего огня, причем тот и другой на гладкой поверхности, различным образом преломляясь, образуют всякий раз одно, когда, например, огонь, исходящий от лица, на чем-либо гладком и светлом сливается с огнем, исходящим во взгляде. Правое же представляется левым оттого, что стороны зрения и зримого соприкасаются, против обычного способа сближения, в обратном порядке. Напротив, правое является правым и левое левым, если примешивающийся свет меняется положением с тем, к которому примешивается; это бывает, когда гладкая поверхность зеркал, выдаваясь с того и с другого края[1], правое отбрасывает к левой стороне зрения, и наоборот. Будучи же обращено по протяжению лица, это самое зеркало представляет его совсем в обратном виде, отбрасывая нижнюю сторону света кверху, а верхнюю — книзу.

Все это относится к числу вспомогательных причин, которыми бог пользуется, как служебными средствами, чтобы осуществить по возможности идею наилучшего. Между тем очень многие думают, что охлаждающее и согревающее, сгущающее и разрушающее и все, что производит подобные явления, — все это не вспомогательные причины всего существующего. Но ведь ни смысла, ни разума они ни в каком отношении иметь не могут, ибо из существующих вещей единственным существом, которому дано иметь разум, следует признавать душу. Душа же невидима, а огонь вода, земля,

[1] То есть вогнутое зеркало.

воздух, — все это образует видимые тела. Кто любит разум и знание, тот обязательно преследует прежде всего причины разумной природы, а причинам, которые происходят от чего-либо приводимого в движение и, по необходимости, сообщающего его другим вещам, отводит второе место. Так надо сделать и нам: следует допустить оба разряда причин, но отличать те, которые являются разумными творцами прекрасного и доброго, от тех, которые, будучи лишены разума, производят всегда одно беспорядочно-случайное.

Итак, пусть это будет у нас сказано о вспомогательных причинах зрения, почему именно глаза обладают той силой, какая им теперь досталась. Затем следует сказать о наиболее полезном деле их служения, ради которого бог нам даровал их. Зрение, по моему мнению, явилось причиной величайшей для нас пользы, ибо из теперешних наших рассуждений о вселенной не было бы произнесено ни слова, если бы мы не видели ни звезд, ни солнца, ни неба. С помощью же зрения день и ночь, месяцы и годовые обороты открыли нам теперь число и понятие о времени и дали возможность исследовать природу вселенной. А отсюда мы произвели философию — благо, выше которого и не сходило и не сойдет никогда к смертному роду в дар от богов. Так это я называю величайшим благодеянием очей. Зачем распространяться еще о прочих, менее важных, которые слепец-не-философ «горько оплакивал бы в бессильной скорби». Согласимся лучше на том, что бог изобрел и даровал нам зрение именно по указанной причине, чтобы мы, наблюдая в небе круговращения разума, извлекли из них пользу для круговоращения мышления в нас самих, в стройных кругах имели образец для расстроенных кругов, а затем, изучив их и достигнув естественной правильности суждений, подражая безупречным круговращениям божества, могли установить и свои собственные, уклонившиеся с пути круговращения. То же надобно сказать о голосе и слухе, дарованных нам богами по тем же самым причинам и для той же цели, ибо речь имеет ту же цель и содействует очень много ее достижению. что же касается пользы музыкального голоса, то она связана со слухом ради гармонии. Гармония же, заключающая в себе движения, родственные вращениям нашей души, даруется музами тому, кто обращается с ними разумно, не для бесцельного наслаждения, — которому служит, кажется, теперь, — а в качестве пособницы, приводящей в порядок и в согласие с собой расстроенное круговращение нашей души. Также и ритм дан ими как средство против того нестройного и неудовлетворенного состояния духа, которому мы во многих случаях подпадаем.

Все до сих пор сказанное, за немногими исключениями, указывало на явления, созданные силой разума, но наше исследование надо распространить и на то, что возникает в силу необходимости. Ведь этот космос получил смешанную природу, родившись из сочетания необходимости и разума. Так как разум одержал верх над необходимостью, побудив ее бóльшую часть явлений направлять к наилучшим целям, то вот таким образом и в таком порядке, через подчинение необходимости разумным влияниям, и сложилась вначале эта вселенная. Но если кто спросит, как действительно было дело, то надо будет привнести в исследование и вид беспорядочной причины со свойственными ее природе стремлениями. Так вот нам надобно вернуться снова назад, чтобы, выходя из другого, соответствующего предмету начала, как было в и при тогдашнем исследовании, обсудить таким образом этот вопрос еще раз с самого его начала. Мы должны рассмотреть, какова была самое природа огня, воды, воздуха и земли и каково состояние их до рождения неба. Ибо до сих пор никто еще, кажется, не показал, как они образовались, и мы прямо называем их началами и принимаем за стихии вселенной, как будто знаем, чтó такое огонь и остальные из этих тел. А на деле и маломыслящий человек не укажет для них

сколько-нибудь близкого подобия хотя бы в частях слога. Итак, наше дело теперь будет состоять вот в чем: о начале или о началах всего, — или как угодно назовите это, — речи теперь не будет, так как трудно было бы при настоящем ходе исследования раскрыть ясно, что о том думаешь. Так не считайте меня обязанным говорить об этом, потому что я едва ли бы убедил и себя самого, что могу по праву принять и возложить на себя такое дело. Оставаясь верным первоначальному условию — держаться в пределах вероятного, я попытаюсь дать отчет обо всем вместе и порознь ни чуть не менее вероятный в сравнении с чьими бы то ни было, только гораздо ближе их восходящий к началу. Так, призвав и теперь бога, чтобы он поддержал нас и через это странное и необычайное повествование привел к определению вероятного, начнем снова свое исследование.

Новое начало речи о всем пусть будет у нас отличаться более дробным против прежнего делением. Ведь тогда различили мы два вида, а теперь надо нам показать еще и третий. Для прежнего исследования было достаточно и тех двух, которые полагались, — один как вид образца, постигаемый мышлением и существующий всегда тождественно, а другой — как подражание образцу, имеющее происхождение и видимое. Третьего мы тогда не различили, полагая, что достаточно будет двух, но теперь ход речи принуждает нас, кажется, взяться за определение трудного и темного вида. Как же мы решим, в чем, по его природе, должно состоять его значение? В том главным образом, что он есть приемник всякого рождения, как бы кормилица. Выражено это верно, нужно только яснее относительно него высказаться. А это трудно как по многим причинам, в частности, потому, что в таком случае неизбежно возникает вопрос по отношению к огню и другим связанным с огнем стихиям. Ведь сказать о каждой из них, чтó действительно следует назвать скорее водой, чем огнем, и что скорее тем или этим именем, чем всеми вместе, — так, чтобы по отношению к каждой употреблять выражение определенное и твердое, — это трудно. Как же, на каком основании и что скажем мы об этом самом, предаваясь относительно стихий справедливым вопросам? Во-первых, мы видим, что то, чтó носит теперь имя воды, сгущаясь, как мы полагаем, превращается в камни и землю, а будучи растворено и разрешено, то же самое становится ветром и воздухом, воспламенившийся же воздух — огнем; затем огонь, сжатый и погашенный, переходит обратно в образ воздуха, а воздух, сдавленный и сгущенный, является облаком и туманом, из которых, при еще большем сгущении, течет вода; из воды же происходят опять земля и камни. Таким образом эти стихии, как видно, идут кругом и последовательно дают рождение одна другой. И так как ни одна из них никогда не представляется той же, то кто не постыдится перед самим собой решительно утверждать, что какая из них есть именно то, а не другое? Нет, гораздо безопаснее положить за правило выражаться о них так: чтó, как мы видим, постоянно является то тем, то другим, — хотя бы и огонь, — называть в каждом случае не *этим* а *таким* огнем, равно и воду — не *этой,* а всегда *такой* водою, — так же и остальное, то есть не принимать стихии в значении предметов, имеющих некоторое постоянство, чтó именно мы думаем выразить употреблением слов *тот* и *этот,* когда на что-либо указываем. Ведь они ускользают от нас, не терпя выражений *то, этого, тому* и всех других, которые выставляют их в качестве сущностей не преходящих. Не будем же называть каждую порознь *этим;* а ко всем как порознь, так и вместе будем прилагать равно понятие всегда совершающего свой круг *такого.* Значит, и огонь постоянно *такой,* и *такое* все, чему свойственно рождение. Только то, в чем все отдельные явления получают, как мы видим, рождение и откуда опять исчезают, — только это следует означать приложением имен

то и *это,* а что либо качественное, теплое или белое, либо иное, противоположное этому, и все, что из того происходит, — ничего подобного не именовать таким образом. Постараюсь, однакож, высказаться об этом еще яснее. Если бы кто-нибудь, отлив из золота всевозможные фигуры, не переставал переливать их каждую во все остальные, а кто-нибудь другой, указывая на одну из них, спросил, чтó это такое? — с точки зрения истины гораздо безопаснее было бы сказать, что это золото, но не называть треугольник[1] и всякие другие фигуры, как бы они действительно существовали, ибо в минуту их признания они уже меняют свою форму, и удовлетворяться хоть тем, если они могут принять безопасно понятие *такого.* То же скажем и о сущности, принимающей в себя все тела: ее следует назвать всегда тождественной, потому что она ни в каком случае не выступает из своей природы. Она постоянно все в себя принимает, и никогда, никаким образом и никакой не усваивает формы в уподобление тому, что в нее входит, ибо назначение ее по природе в том, чтобы служить всему (принимающему образ) материалом, который получает движение и внешние формы от входящего и под его действием представляется то таким, то другим. А входящее и выходящее представляют собой всегда подражания сущностям, снятые с них каким-то необъяснимым и чудесным способом, который мы рассмотрим потом. Теперь же надо иметь в виду три вида: бывающее, то, в чем оно бывает, и то, по подобию чего происходит бывающее. Воспринимающее начало можно уподобить матери, то, от чего воспринимается, — отцу, а природу, чтó занимает место между ними, — порождению. И следует думать, что если снимку предстоит иметь вид пестрого разнообразия, то тó именно, в чем он получается, будет хорошо подготовлено к своему делу не иначе, как при условии, если будет свободно от форм всех тех идей, которые готовится принять извне. Ведь если бы оно было подобно чему-нибудь из привходящего, то, принимая предметы противоположной или совершенно отличной природы, какие когда придут, оно воспроизводило бы их плохо, ибо привносило бы в них собственное свое обличие. Поэтому, приемлющее в себя все роды должно быть чуждо всяких форм. Так, при составлении благовонных мазей сначала искусственным путем добиваются того, чтобы влага, собирающаяся принять благовоние, сама по возможности не издавала запаха. А кто намеревается на каком-нибудь мягком веществе произвести изображения, решительно не потерпит на нем никакой явной фигуры, а, уравнивая, доведет вещество до возможной гладкости. Точно также и тому, чтó множество раз всем своим существом собирается принимать верные изображения всех, даже вечных существенностей, пристало по природе быть чуждым всяких форм. Поэтому эту мать и восприемницу всего, что явилось видимым и вполне чувствопостигаемым, мы не назовем ни землей, ни воздухом, ни огнем, ни водой, ни тем, что произошло из них или из чего произошли они сами; но, если скажем, что она есть некоторый вид — незримый, бесформенный, всеприемлющий, каким-то непознаваемым образом причастный началу мыслимого и неуловимого, — мы не выскажем ничего ложного. Насколько возможно из сказанного прежде заключать о его природе, было бы, кажется, правильнее всего выразиться так, что огнем в каждом случае является воспламенившаяся его же часть, водой — часть увлажнившаяся; является он также землей и воздухом, поскольку принимает подобия этих стихий. Но чтобы судить о стихиях, нужно точнее высказаться относительно следующего: существует ли

[1] Как основную форму всех тел.

огонь сам по себе, да и все, к чему ни прилагаем мы это выражение, говоря о каждом явлении, что оно существует *само по себе,* или же такое истинное бытие имеет только то, что мы видим и вообще чувствуем посредством тела, и кроме этого нет ровно ничего другого, так что мы напрасно в каждом случае для каждого явления полагаем некоторый мыслимый вид — это одно пустое слово? Не годилось бы, с одной стороны, оставляя настоящий вопрос без рассмотрения и разрешения, утверждать положительно, что это так, но нельзя же, с другой, и без того уже длинное рассуждение еще растягивать таким же длинным побочным. Если бы какое-нибудь существенное разграничение далось в немногих словах, это было бы как нельзя более кстати. Я, с своей стороны, решаю так: если разум и истинное мнение — два отдельных вида, то существуют непременно и эти виды сами по себе, не подлежащие нашим чувствам, а только мыслимые; когда же истинное мнение, как представляется некоторым, ничем не различается от разума, — все, что воспринимаем мы через тело, надо считать вполне достоверным. Но и то, и другое следует полагать за два, потому что они явились отдельно и не подобны по свойствам. Ведь одно внедряется в нас через наставление, а другое — через убеждение; одно сопровождается всегда истинным пониманием, а другое несмысленно; одно не поддается убеждению, а другое переубеждается; причастным одному следует полагать всякого человека, а причастными разуму — богов и только небольшой разряд людей. Если же это так, то должно согласиться, что есть один вид — тождественный, не рождающийся и неразрушающийся, не принимающий в себя ниоткуда иного и сам нигде не входящий в иное, невидимый и никак иначе не чувствуемый, такой, наблюдать который выпало на долю мышления. Соименный же и подобный ему второй вид есть вид чувствопостигаемый, рожденный, всегда подвижный, являющийся в каком-либо месте и опять оттуда исчезающий, тот, что́ воспринимается мнением в связи с чувством. Третий же род представляет всегда род пространства, не принимающий разрушения, дающий место всему, что имеет рождение, сам же уловляемый без посредства чувства, путем некоторого поддельного суждения, — вид, едва вероятный. Взирая на него, мы точно грезим и полагаем, что все существующее должно неизбежно находиться в каком-нибудь месте и занимать какое-нибудь пространство, а что не находится ни на земле, ни на небе, то и не существует. Вследствие таких грез, мы и после пробуждения не можем определенно выражать правду, отличая все эти и сродные им представления от не сонной, действительно существующей природы. В самом деле, если то самое, что воспроизводит собой образ, не принадлежит самому образу, а является в нем всегда как призрак чего-то иного, то образ, по этому самому, чтобы как-нибудь удержаться в сущности, обязательно должен рождаться в чем-то ином или уж не быть вовсе. Истинно же существующему опорой служит то строго верное положение, что пока одно отлично от другого, они не могут находиться ни то в этом, ни это в том и являться в одно и то же время чем-то единым, в самом себе тождественным и вместе с тем двояким.

Итак, из высказанного мною мнения вытекает, в сущности, такой вывод: сущее, пространство и рождение возникают как три троякие начала еще до происхождения неба. Кормилица же рождаемого, разливаясь влагой и пылая огнем, принимая также формы земли и воздуха и испытывая все другие состояния, какие приходят с этими стихиями, представляется, правда, на вид многообразной, но так как ее наполняют силы неподобные и неравновесные, то она не имеет равновесия ни в какой из своих частей, а при неравном повсюду весе подвергается под действием этих сил сотрясениям, и, колеблясь, в свою очередь, колеблет их. Через колебание же они

разъединяются и разбрасываются туда и сюда, как при просеивании и провевании с помощью сит и служащих для чистки зерна орудий, плотные и твердые зерна падают в одно место, а слабые и легкие — в другое. Точно так и те четыре вида, будучи сотрясаемы этой приемницей, которая движется, как встряхивающее орудие, разделяют (в себе) наиболее неподобное как можно дальше друг от друга, а наиболее подобное собирают по возможности в одно. Оттого-то эти различные вещества заняли и различные места еще раньше, чем возник из них упорядоченный мир. Но до этого все было чуждо всякого порядка и меры; когда предпринималось устроение вселенной, огонь, земля, воздух и вода, хотя и представляли уж некоторые черты своей природы, находились вначале совершенно в том состоянии, в каком естественно находиться всему, чему не присуще божество. При таком состоянии они впервые определены были видами и числами. И что бог привел их, по возможности, в самое лучшее и прекраснейшее сочетание из противоположного тому состояния, это пусть будет нашей общей мыслью в продолжение всего исследования. А теперь попытаюсь необычным способом раскрыть вам назначение и происхождение каждой из тех стихий, и так как вам знакомы пути, открываемые образованием, на которые необходимо нам вступить для разъяснения предмета, то вы будете за мной следовать.

Что, во-первых, огонь, земля, вода и воздух суть тела, это ясно для всякого. Но всякий вид тела имеет и глубину, всякая глубина необходимо заключает в себе природу поверхности, а построенная на прямых линиях поверхность состоит из треугольников. Треугольники же все получают начало из двух треугольников, у обоих которых один угол прямой, а два острых; первый из треугольников в каждом остром угле содержит по (половинной) части прямого угла, разделенного равными сторонами, а другой отделяет им неравными сторонами части неравные. Идя, по необходимости, путем вероятного, в этом предполагаем мы начало огня и остальных тел, а начала еще выше этих знает бог, да разве тот из людей, кто ему близок. Надо нам рассудить, как могли возникнуть эти прекраснейшие четыре тела, которые хотя и не подобны друг другу, могут, однакож, разрешаясь, происходить одно из другого. Ведь если мы будем знать правду относительно рождения земли и огня, равно как стихий, занимающих, по пропорции, средние между ними места, то тогда уже никому не уступим, чтобы какие-либо видимые тела были прекраснее их, в том смысле, что каждое представляет особый род. Так следует постараться составить эти четыре вида тел, отличающиеся своей красотой, чтобы затем объявить, что мы достаточно поняли их природу. Из тех двух треугольников равнобедренному дана одна природа, а удлиненному — бесконечное множество. Так из этого множества, — если хотим начать как следует, — надо предварительно избрать самое прекрасное. Но кто мог бы избрать и назвать для состава стихий что-нибудь более прекрасное, тот покорит нас себе не как враг, а как сильный друг. Мы из многих треугольников, минуя прочие, полагаем как самый прекрасный один, из которого равносторонний составился сам третий[1]. Почему — это надо долго объяснять, но кто нас опровергнет и обличит, что это не так, награда тому будет в нашей дружбе. Так пусть же у нас избраны два треугольника как формы, из которых слагаются тело огня

[1] То есть из треугольников второй категории — прямоугольных неравнобедренных.

и тела прочих стихий, один — равнобедренный, другой — тот, у которого квадрат большей стороны всегда втрое больше квадрата меньшей. Теперь надобно раскрыть точнее то, что прежде высказывалось неопределенно. Вследствие неправильного представления о стихиях нам казалось, будто эти четыре вида рождаются всяким образом один из другого и один через другой. Но ведь из треугольников, которые мы отличили, происходят (также) четыре вида, а именно — три из одного, имеющего неравные стороны, четвертый же слагается из равнобедренного треугольника. Все они таким образом не могут распадаться один в другой, превращаясь из многих малых величин в немногие большие, и наоборот, а три могут, ибо все они по природе произошли из одного (треугольника). Ведь при разрушении бóльших величин из них составится множество малых, которые принимают свойственные им формы, но как только это множество малых распределится опять по треугольникам, то определенное число последних, нужное для определенного множества, может образовать один большой вид, уже другой против прежнего природы. Так это все — к вопросу о взаимном рождении. Затем следует объяснить, каким каждый из них становится видом и из стечения каких чисел.

Начнем с первого и наименее сложного вида: стихией ему служит треугольник, гипотенуза которого вдвое длиннее его меньшей стороны. Если два таких треугольника будут сложены вместе по гипотенузе и это повторено будет три раза, так чтобы гипотенузы и меньшие их стороны сходились в той же точке, как в центре, то отсюда произойдет один равносторонний треугольник, состоящий по числу из шести тех треугольников. А четыре равносторонних треугольника, соединенные тремя углами поверхности, образуют один телесный угол, который по размеру занимает место вслед за самым тупым из углов поверхности. Через образование четырех таких углов составился первый объемный вид, по всей своей сфере делящийся на равные и подобные части. Второй за тем происходит из тех же равносторонних треугольников, когда они соединяются в числе восьми, образуя один телесный угол из четырех углов поверхности; и шестью такими углами заканчивается образование второго тела. Третий является из состава дважды шестидесяти основных треугольников и двенадцати телесных углов, из которых каждый замыкается пятью плоскими равносторонними треугольниками, причем этому виду основанием служат равносторонние треугольники в числе двадцати. И дав рождение этим телам, один из основных треугольников на том закончил, равнобедренный же произвел природу четвертого вида. Для этого он сложился в числе четырех, свел к центру прямые углы и образовал один равносторонний четырехугольник, а соединенные между собой шесть таких четырехугольников составили восемь телесных углов, причем каждый угол образовался через соединение трех прямых поверхностных. Фигура составившегося таким образом тела вышла кубической, которая имеет в основании шесть четырехугольных равносторонних поверхностей. Но так как оставалось еще одно — пятое соединение, то бог употребил его для очертания вселенной.

Если бы кто, обдумывая все это внимательно, задался бы вопросом, принимать ли бесконечное или определенное число миров, то решение в пользу бесконечного числа миров признал бы за вывод невежества действительно беспредельного — в отношении вещей, которые должно знать; но надо ли принимать один или пять действительно существующих миров — на этот счет всякий имел бы больше права усомниться. На наш взгляд, оказывается, что, по условиям вероятия, естественно должен быть один мир, но кто-нибудь другой, имея в виду другие основания, может полагать иначе. Впрочем, этот вопрос надо оставить.

Разделим теперь открытые нашим исследованием виды на огонь, землю, воду и воздух. Земле мы предоставим вид кубический, потому что из четырех видов земля менее всех подвижна, и между телами — самое упругое, а такими именно свойствами обладает тело, имеющее наиболее твердые основания. Но между основаниями, которые слагаются из предположенных вначале треугольников, естественно то, в котором эти треугольники равносторонние, устойчивее того, в котором неравносторонние; да и составленная из того и другого равносторонняя поверхность как в частях, так и в целом получается обязательно устойчивее при четырех сторонах, нежели при трех. Поэтому мы соблюдем условия вероятности, если этот вид предоставим земле, а из оставшихся воде назначим вид самый малоподвижный из остальных, самый подвижный — огню, а средний между этими — воздуху; самое малое тело по объему дадим огню, самое большое — воде а среднее — воздуху; также самое острое — огню, второе по остроте — воздуху и третье — воде. Это сводится к тому, что вид, имеющий меньше всего оснований, как имеющий самые резкие грани острые углы, необходимо должен быть по природе и самый подвижный, да и самый легкий, так как состоит из наименьшего числа тех частей; второй должен по этим свойствам быть вторым, а третий — третьим. Значит, и по прямым к тому основаниям и по законам вероятности телесный вид пирамиды должен у нас быть стихией и семенем огня; затем, второй по рождению вид признаем стихией воздуха, а третий — воды. Но все эти виды следует представлять столь малыми, что каждый единичный вид каждого из родов по своей малости не доступен нашему зрению, и мы видим только массы их при скоплении множества единиц. То же — и пропорциональное их соотношение по количеству, движениям и другим свойственным им силам; дав им во всех подробностях совершеннейшее устройство, насколько допускала это непринужденно и без сопротивления природа необходимости, бог, надо думать, сложил их во всех отношениях пропорционально.

Из всего, что до сих пор сказано у нас о видах, наиболее правдоподобно можно заключить по крайней мере вот что. Земля (в ее элементах), прирождаясь к огню и разрушаясь его остротой, должна находиться в брожении, независимо от того, растворена ли она в самом огне или в массе воздуха, либо воды, пока части ее, встретившись каким-нибудь образом и соединившись между собой, не станут опять землей, ибо в другой вид перейти она не может. Вода же, будучи разделена огнем или воздухом, при соединении частей может составить одно тело огня и два — воздуха. Доли воздуха из одной разрушенной его части образуют опять два тела огня. И наоборот, когда огонь, окруженный воздухом, водой, или какими-либо частями земли, немногий среди многого, тревожимый их движением, борющийся и все-таки побеждаемый, наконец будет ими подавлен, тогда два тела огня соединяются в один вид воздуха; а если побежден и раздроблен воздух, то из двух с половиной его частей сплотится один цельный вид воды. Рассудим же о них с другой стороны. Если-какой либо из других видов, будучи охвачен огнем, рассекается острием его углов и сторон, то перестанет рассекаться, как только превратится в его природу, потому что всякий подобный и тождественный в самом себе вид не может ни производить перемену, ни сам что либо испытывать в своих отношениях к тому, что совершенно с ним сходно. А пока нечто слабейшее при переходе в другую природу еще борется с чем-либо сильнейшим, оно не перестает разрушаться. И когда опять что-либо меньшее окружено бóльшим или немногое многим и гаснет через дробление, оно перестает уже гаснуть, готовясь перейти в образ сильнейшего, и становится из огня воздухом, а из воздуха водою; но если на него нападает и борется с ним нечто равносильное из других родов, то

разрушение не прекращается, пока окончательно отброшенное и разрушенное не отбежит к сродному или побежденные виды, став из многих одним, подобным победившему, не водворятся с ним рядом. И в силу этих свойств все меняет, конечно, свое место, ибо масса каждого отдельного вида удаляется в особое место движением принимающего начала, и чтó, в каждом случае, становится неподобно самому себе и подобно иному, стремится вследствие сотрясения к месту того, чему уподобляется.

Все, сколько их есть, простые и первоначальные тела произошли от таких причин, а что их видам прирождены еще различные роды, причину того следует полагать в построении обеих основных форм, ибо оно дало с самого начала в том и другом случае не по одному только треугольнику известной величины, а треугольник и бóльший, и меньший, которых столько же числом, сколько заключается родов в видах. Оттого в своих соединениях сами с собой и один с другим они представляют, бесконечное разнообразие, наблюдать которое обязательно для тех, кто намерен судить о природе по законам вероятности.

Но если не условиться относительно движения и стояния, каким образом и в каком случае то и другое происходит, это может сильно затруднить дальнейшее рассуждение. Нечто о них было уже сказано, и к этому прибавим еще вот что. При однородности никогда не возникает стремления к движению, потому что нет движимого без движущего, как движущего без движимого допустить трудно, даже невозможно; а где нет того и другого, там нет и движения. Но стихии никогда не могут быть однородными. Таким образом стояние мы будем относить всегда к однородности, а движение к неоднородности. Причина же неоднородной природы лежит в неравенстве. Но происхождение неравенства мы уже раскрыли; а почему неделимые, и разойдясь по родам, все-таки не перестают под влиянием друг друга, двигаться и перемещаться, — о том еще не сказали. Так объясним это таким образом. Пределы вселенной, охватив собой все роды (стихий), благодаря своей круглой формы стремятся от природы сомкнуться в самих себе, сжимают все (в них содержащееся) и не допускают, чтобы оставалось где-либо пустое пространство. Оттого огонь преимущественно пропитал собой все, за ним воздух, как вторая по тонкости стихия, а там и остальные в соответствующей мере. Ведь то, что образовалось из крупнейших частей, допустило в своем строении наибольшие пустые промежутки, а что из мельчайших — наименьшие, и вот сжимание сгоняет мелкие роды в пустые промежутки крупных. А когда таким образом роды мелкие располагаются рядом с крупными, — причем меньшие разъединяют большие, большие же сжимают меньшие, — тогда все передвигается и сверху вниз и снизу вверх, чтобы занять свое место, ибо неделимое, меняя величину, меняет вместе с тем и свое местоположение. Таким путем постоянно поддерживаемое возникновение неоднородности дает стихиям движение, которое как продолжается теперь, так и будет продолжаться непрерывно.

Теперь надо принять во внимание, что есть много родов огня, например, пламень и нечто истекающее из пламени, что не жжет, но доставляет свет очам, далее, то, что, вслед за угасшим пламенем, остается от него в горящих телах. Точно также есть и род воздуха — наиболее чистый, который носит имя эфира, и род самый мутный, называемый туманом и мглой; есть и другие, безымянные виды воздуха, происшедшие от неравенства треугольников. Родов воды прежде всего два: один род — жидкий, другой — плавкий[1]. Жидкий, приняв в себя роды воды исключительно мелкие и притом неоднородные, в силу этой неоднородности и самого характера (их) фигуры, сделался подвижным как сам по себе, так и для сторонних влияний. Плавкий же, составившийся из родов крупных и однородных, в силу их одно-

родности, получился устойчивее и тяжелее. Но теряя эту однородность под действием привходящего и разрушающего его огня, он получает больше подвижности, и, сделавшись подвижным, уступает давлению ближайшего воздуха и разливается по земле. По тому и другому состоянию он принимает имя: плавимого — по разрушимости своей массы и текучего — по растяжимости своей на земле. Когда же огонь исторгается из него обратно, тогда теснимый им (огнем) ближайший воздух, — ибо огонь выходит не в пустоту, — гонит еще подвижную жидкую массу в места, которые занимал огонь и смешивает ее с ним. И масса, сжимаясь под этим давлением и из-за устранения причины неоднородности — огня, получая снова однородность, приходит опять к тождеству с собой. Это удаление огня называется у нас охлаждением, а сжатие массы вслед за удалением огня как бы оледенением. Но из всего того, что назвали мы плавкими водами, плотнее других и из частей наиболее тонких и однородных сложилось, процеживаясь через камни, золото — одновидный род, принявший блестящий желтый цвет, наиболее чтимая у нас ценность. Производное золота вследствие своей плотности очень твердая и черного цвета, называется адамантом. Нечто близкое к золоту по составным частям, но имеющий больше одного вида, а по плотности стоящее еще выше золота, принявшее в себя для твердости малую и тонкую часть земли, но вследствие бóльших промежутков внутри, более легкое и составившее собой один из родов блестящей затвердевшей воды есть медь; то же, что примешалось к нему из земли, когда от давности оба рода опять отделятся один от другого и примесь оказывается явно чем-то отдельным, называется ржавчиной. Вовсе нетрудно дать себе отчет и в других такого рода явлениях, если держаться законов вероятного. И кто, ради отдыха, отложив рассуждения о вечно существующем, доставил бы себе это невинное удовольствие — размышлять о вероятном по отношению к вещам рождаемым, тот создаст для себя в жизни развлечение порядочное и разумное. Предавшись ему и в настоящем случае, мы вслед за этим изложим, чтó есть вероятного далее по отношению к тем вещам. Вода в смешении с огнем, отличаясь тонкостью и подвижностью, от своей способности к движению и от пути, который пролагает по земле, получает название жидкой, а также мягкой — оттого, что основания ее, не столь твердые, как у земли, легче поддаются. Когда же вода, отделившись от огня, отделится также от воздуха и сделается однороднее, она, под давлением выделившихся из нее частей сжимается сама в себе, и таким образом окрепнув, если приходит в это состояние над землей, называется обыкновенно градом, а на земле — льдом; когда же окрепнет меньше, а только наполовину, то над землей — снегом, а на земле, где образуется из росы, — инеем. Затем, множество разновидностей воды, смешавшихся между собой, которые просачиваются через выходящие из земли растения, получают, как целый особый род, название *соков.* Отличаясь по составу смесей один от другого, соки эти представляют много и других, не имеющих имени родов, но четыре из них — разновидности огненной природы и по большей части прозрачные — получили особые названия: это, во-первых, *вино,* согревающее душу вместе с телом; затем род гладкий, легко воспринимаемый зрением и потому светлый на вид, блестящий и лоснящийся, а именно род *маслянистый,* то есть смола, коноп, са-

[1] К роду воды относятся все тела, которые находятся или могут находиться в жидком состоянии, не исключая и металлов, так что термин «вода» надо понимать в широком смысле жидкости вообще.

мо масло и другие вещества того же свойства; далее, то, что приятно размягчает соединенные в устах органы вкуса, производя этим способом впечатление сладости, и носит по преимуществу общее имя *меда;* наконец, отдельный от всех соков, пенистый род, разлагающий тело жжением, который называется *опос*[1].

Что касается видов земли, то пропитанная водой земля обращается в каменное тело таким образом. Когда примешавшаяся к земле вода распустится, в смешении она принимает вид воздуха, а образовавшийся воздух стремится вверх, на принадлежащее ему место. Но пустоты в стихиях нет, поэтому он должен потеснить воздух соседний, а этот, как тело тяжелое, подавшись и излившись на массу земли, сильно ее сдавит и вгонит в те помещения, из которых вышел новообразовавшийся воздух. Сдавленная воздухом настолько, что уж не разрушается водой, земля становится камнем — более красивым, если от равенства и однородности частей он выходит прозрачным, и менее красивым — в противном случае. Но когда под быстрым действием огня земля теряет всю влагу и становится более хрупким, возникает род, которому мы дали название глины. Бывает также, что земля расплавится от огня, пока еще остается влага, тогда после охлаждения она становится камнем, имеющим черный цвет. И наконец, когда вещество, таким же точно образом избавившееся после смешения от избытка воды, оказывается вследствие большой тонкости земляных частиц солоноватым, отвердевает не вполне и сохраняет способность снова распускаться под действием воды, тогда возникает частично род *селитры,* имеющий свойство очищать масло и землю, частично же боголюбезное, по общепринятому мнению, тело *соли,* которое так приятно удовлетворяет сосредоточенные во рту органы вкуса.

Тела, состоящие из этих двух начал, нерастворимые в воде и уступающие лишь огню, держатся так крепко вот по какой причине. Огонь и воздух не расплавляют масс земли, потому что в отдельных своих частицах оказываются гораздо мельче пустых промежутков в ее строении и проходят через нее широким путем, без всякого усилия, так что, оставляя землю не разрушенной, и не плавят ее; напротив, вода, так как частицы ее по природе крупнее и пролагают себе этот путь силой, разрушает ее и плавит. Таким образом недостаточно плотную землю разрушает насильно одна вода, плотную же не разрушает ничто, кроме огня, ибо вход в нее доступен только огню. Далее, наиболее сжатый состав воды распускает только огонь, а относительно слабый — обе стихии, и огонь, и воздух, причем первый делит по промежуткам, а последний даже по треугольникам. Насильственно сжатый воздух ничто не разрушает обратно на основные формы, а не подвергнутый сжатию расплавляется одним огнем. Что же касается тел, смешанных из земли и воды, то, пока вода держится в насильно занятых ею промежутках земли, части воды, прибывающие извне, не находя доступа в самое землю, обтекают кругом ее массу и оставляют ее не размягченной, но части огня входят в промежутки воды, — причем огонь действует на воздух точно так же, как вода на землю, — и становится единственной причиной того, что составное (из земли и воды) тело расплавляется и течет. Бывают между этими телами такие, что содержат меньше воды, чем земли, — это весь род стеклообразный и то, что зовется плавкими видами камней; и такие, в которых больше воды, — все, что слагается по образу восковидных и ароматических тел.

Так вот и формы, и все виды, в разнообразии их соединений и превра-

---

[1] Дословно: растительное молоко.

щений из одного в другой, мы почти уже показали; теперь следует постараться выяснить, от каких причин происходят их свойства. Но ведь прежде всего в основании наших суждений лежит непременно чувство, между тем мы еще не рассмотрели ни происхождения плоти и того, что к ней относится, ни происхождения души, поскольку она смертна. И выходит так, что ни этого нельзя объяснить удовлетворительно без тех свойств, воспринимаемых чувствами, ни этих последних без того, а и то и другое раскрывать одновременно почти невозможно. Так, предварительно надо высказать лишь предположение по одному из вопросов; впоследствии же мы вернемся к предположенному. И чтобы представить свойства в их последовательности по родам, пусть будут у нас первыми те, что касается тела и души. Итак, во-первых, отчего огонь называется у нас теплым? Рассмотрим это, приняв в соображение то разлагающее и режущее действие, которое оказывает он на наше тело. А что при этом испытывается нечто острое, это почти все мы чувствуем. Надо принять в расчет тонкость его сторон и остроту углов, а также мелкость частей и быстроту движения — качества, благодаря которым он становится сильным и резким и тонко рассекает всегда все встречающееся, а также припомнить происхождение его фигуры, имея в виду, что преимущественно эта, а не иная природа разлагает и дробит на мелкие части наши тела, и станет правдоподобным, что она и произвела то, что называется теперь теплотой, — как самое свойство, так и его имя.

Противоположное этому явление нам хорошо известно, но пусть и оно не останется без объяснения. Влага, что окружает наше тело, состоящая из более крупных частей, привходит в тело и оттесняет влагу, по составу более мелкую, но, не будучи в состоянии проникнуть на ее место, она сжимает нашу влагу и, делая ее из неоднородной подвижной, а от однородности и сжатия недвижимой, сообщает ей плотность. Сжатая же вопреки своей природе влага борется, по требованию своей природы, стремясь привести самое себя в противоположное состояние. Этой борьбе и этому сотрясению дано имя дрожи и озноба, а все это состояние вместе с тем, что его производит, названо холодом.

Далее, твердым считается то, чему уступает наша плоть; а мягким — то, что уступает плоти. Так и все предметы по отношению друг к другу. Но уступает все, что движется на малом основании; напротив, тела, сложенные из четырехугольных оснований, способные к твердому движению, представляют собой вид самый упорный, который, достигнув наибольшей плотности, обнаруживает и особенно сильную упругость.

Понятие о тяжелом и легком лучше всего выяснится, если его исследуем в связи с природой того, что называется верхом и низом. Ведь совершенно несправедливо мнение, будто есть какие-то два взаимно противоположных по природе места, которые делят вселенную на две половины, а именно, низ, куда стремится все, что имеет некоторую телесную массивность, и верх, куда все поднимается по принуждению, ибо, как скоро небо в своем целом сферовидно, все крайние точки, одинаково удаленные от центра, должны быть по природе быть одинаково крайними, а центром надо считать то, что занимает место всем крайним противоположное, удаляясь от них на одну и ту же меру протяжения. Если же таковы естественные свойства космоса, то допускающий упомянутые понятия о «верхе» и «низе» не прилагает ли к вещам имена, как мы в праве думать, вовсе не подходящие? Ибо о его (космоса) центре нельзя с полным основанием сказать, что он находится внизу или вверху, — он в центре; а о поверхности сферы — ни что она в центре, ни что может содержать ту или другую часть, которая отклонялась бы от нее по направлению к центру больше, нежели какая-либо из противолежащих частей. Так можно ли тому, что во всех

своих частностях является одинаковым, придавать имена, одно другому противоположные, и каким образом, — если кто хочет судить здраво? Ведь если бы в центре вселенной даже находилось что-нибудь твердое, само в себе равновесное, оно по совершенному равенству крайностей не потянулось бы ни к какой из них. Но тот, кто ходил бы кругом по этому твердому телу, нередко, становясь антиподом самого себя, называл бы на нем одно и то же место и верхним, и нижним. Ведь если целое, как мы сейчас сказали, сферовидно, то ошибочно будет рассудку говорить, что одно его место ниже, другое выше. А откуда же взялись эти выражения и от какого расположения предметов, — что мы привыкли допускать подобное деление, говоря даже о целом небе? Чтобы согласиться на этот счет, предположим вот что. Если бы кто находился в том месте вселенной, которое досталось в удел по преимуществу природе огня и где должны быть сосредоточены наибольшие его массы к которым он стремится; если бы кто, утвердившись над тем местом и обладая достаточной для того силой, отделил некоторые части огня, положил на весы и, поднимая коромысло, повлек огонь насильственно в среду несродного ему воздуха, то, очевидно, меньшую часть огня он осилил бы легче, чем бóльшую. Ибо когда две вещи поднимает одновременно одна и та же сила и меньшая неизбежно быстрее, а бóльшая меньше подчиняются принуждению, то про более массивную говорят, что она тяжела и стремится книзу, а про мелкую — что легка и вверх. Но мы может уличить себя в том же, если бы мы то же самое делали на этом месте вселенной. Ведь, ходя по земле, мы отделяем от нее земляные породы, а иногда и самое землю насильственно и вопреки природе увлекаем в среду неподобного ей воздуха, тогда как из обеих этих стихий каждая стремится к тому, что ей сродно. Но этому принуждению войти в среду неподобную скорее и легче крупного уступает мелкое; и вот мы назвали его легким, а место, в которое его увлекаем, верхним, противоположное же тому — тяжелым и нижним. Все необходимо бывает таким относительно оттого именно, что многочисленные роды могут занимать места взаимно противоположные; так, мы найдем, что легкое в одном месте и легкое в другом, так же тяжелое и тяжелое, нижнее и нижнее, верхнее и верхнее, все образуется и существует, одно по отношению к другому, в противоположном, косвенном и самых разнообразных направлениях. Но в отношении ко всем им надо иметь в виду одно — что именно от стремления к началу родственному, которое присуще каждому роду, становится род в своем стремлении тяжелым, а место, куда он стремится, нижним, и обратное тому — обратным. Так для этих собственно свойств пусть будут положены у нас эти причины.

Причину гладкости и шероховатости всякий, должно быть, замечает и был бы в состоянии объяснить ее другому: ведь одно свойство производит жесткость в смешении с неоднородностью, а другое — однородность, соединенная с плотностью.

После того, чтó мы рассмотрели, из общих, относящихся до всего тела свойств, остается еще важнейшее — причина впечатлений приятных и тяжелых, тó, что создает ощущения при помощи частиц нашего тела и содержит в себе сопровождающие их скорби и удовольствия. Но причины всякого воспринимаемого и не воспринимаемого чувством свойства мы поймем, когда припомним, что различали прежде под видом природы подвижной и малоподвижной, ибо этим именно путем следует нам преследовать все, что думаем теперь выяснить. Ведь подвижное по природе, если подвергается даже и мимолетному воздействию, разносит его по кругу от одних частиц другим, которые, в свою очередь, делают то же самое, пока наконец, дойдя до начала разумного, не выразят ему силы деятеля. Противное же тому, по своей кос-

ности, не распространяясь по кругу, страдает одно, и ничего постороннего в своем соседстве не движет; так что без воздействия одних частиц на другие первоначальное впечатление не переходит из них во все животное и не дает ему воспринять чувством испытанное. Это бывает с костями, волосами и со всеми остальными, что в нас есть, землистыми по преимуществу частями, а сказанное перед этим применяется главным образом к зрению и слуху, ибо в них сильнейшими деятелями являются огонь и воздух.

Итак, чувства удовольствия и скорби надо представлять себе таким образом. Впечатление, действующее разом — насильственно и вопреки природе, бывает для нас тяжело, а сразу же затем наступающий возврат в естественное состояние приятен; если действует спокойно и постепенно, впечатление нечувствительно, если же противоположным тому образом, бывает обратным. Все, действующее с легкостью, воспринимается чувством особенно живо, но ни скорби, ни удовольствия не доставляет, таковы, например, впечатления того зрения, о котором сказали мы раньше, что оно образует днем связное тело. Ведь органу зрения не причиняет боли и сечение, и жжение, и все другое, что он испытывает, как не доставляет и удовольствия, если он возвращается к прежнему состоянию, а получаются только сильнейшие и яснейшие ощущения, поскольку он что-либо выносит или, направившись в то или в другое место, схватывает сам, ибо разложение и соединение его частиц совершается без всякого насилия.

Части же тела, состоящие из более крупных частиц, которые с трудом уступают тому, что на них действует, однакож передают движение целому, испытывают удовольствия и скорби, при этом скорби — когда выводятся из своей нормы, и удовольствия — когда возвращаются опять в прежнее состояние. То, что подвергается отливу и опустению понемногу, восполняется разом и в избытке, и что не чувствует поэтому опустения, а чувствует полноту, не причиняет смертной части души скорбей, напротив, доставляет ей величайшие удовольствия. Это особенно заметно на благоуханиях. Но когда тела выходят из своей нормы сразу, возвращаются же к прежнему своему состоянию лишь с трудом и понемногу, тогда все происходит обратно прежнему, что обнаруживается ясно на прижиганиях и сечениях тела.

Итак, об общих для всего тела свойствах и о названиях, присваиваемых тому, что их производит, почти все сказано; теперь попытаемся, насколько возможно, раскрыть то, что происходит в отдельных частях нашего тела, — и сами впечатления, и причины, которые их производят. И вот, во-первых, надо разъяснить по возможности, что мы опустили выше, говоря о соках, а именно особенные их свойства по отношению к языку. По-видимому, и они, как многое другое, происходят в силу некоторых соединений и разложений, и притом больше, нежели что либо иное, обусловлены шероховатостью и гладкостью. Ибо все то из природы землистых частиц, что проникает в жилки — в эти как бы проводники языка, протянутые к сердцу, — и что, попадая во влажные и нежные части плоти и распускаясь в них, стягивает и иссушает эти жилки, оказывается, если бывает несколько шероховато, терпким, а если менее шероховато — горьким. Далее, тот род частиц, что имеет чистящие свойства и смывает все с языка, если он действует таким образом сверх меры и настолько сильно, что разлагает самую его природу, каково, например, действие селитры, называется вообще едким. То же, что уступает селитре в силе действия и проявляет чистящую способность умереннее, кажется нам, при отсутствии этой жесткой едкости, даже приятным — соленым. Что вступает в общение с теплотой рта и умеряется им, что заимствуется теплотой и обратно горячит согревающее его, что от легкости поднимается вверх, к органам чувства в голове, и разлагает все, с чем встречается, — все такое благодаря этому своему дейст-

вию получило имя крепкого. Бывает и так, что эти же частицы, обмельчав предварительно от гниения, проникают в тонкие жилки и соединяются в известной мере с находящимися там землистыми и воздушными частицами, так что, дав им движение друг около друга, приводят их в смешение; в смешении же эти частицы сталкиваются, одна проникает в другую, оставляя друг друга полым и окружая то, что в них привзошло; и вот, когда полая влага замыкает в себе воздух, — будет ли она чиста или землистого состава, — образуются влажные воздушные сосуды в виде полых шарообразных капель воды, и одни из них, прозрачные, что смыкаются из чистой влаги, носят имя пузырей, а другие, из землистой, которая притом волнуется и вздымается, получают название брожения и кипения; причина же таких свойств называется остротой. Впечатление, противоположное всем тем, о которых сказано, происходит и от причины противоположной: когда состав привходящих в жидком виде веществ бывает приспособлен к естественному состоянию языка и, умащивая его, уравнивает его шероховатость а все то, что осело или разлилось по языку против требований его природы, одно разводит, другое собирает, и приводит все в положение, по возможности согласное с его природой, — тогда такого рода врачевание насильственных возбуждений, приятное для всякого, называется сладостью.

Это все так. Что же касается деятельности ноздрей, то тут нет видов, ибо все, что относится к запахам, имеет половинную природу, и ни одной из стихий не дано должной соразмерности для того, чтобы издавать какой-либо запах. Служащие этому отправлению наши сосуды слишком тесны для родов земли и воды, а для родов огня и воздуха слишком широки, потому от этих родов никто никакого запаха не чувствует; но запахи являются всегда, если что-нибудь или растворяется, или гниет, или плавится, или курится. Ведь это бывает в промежутках, при переходе воды в воздух или воздуха в воду, и все вообще запахи суть дым или туман: туман — именно то из них, что переходит из воздуха в воду, а дым — что в воздух из воды. Оттого все запахи тоньше воды и грубее воздуха. Это обнаруживается, когда почему-либо сопрется дыхание и человек усиленно потянет в себя дух, ибо в этом случае не привходит с ним никакого запаха, но притекает один, свободный от запахов, дух. Таким образом являются лишь две разновидности запахов, не имеющие точного имени и не содержащие в себе большого числа простых видов. Тут, очевидно, может идти речь только о двух родах: о приятном и об отвратительном. Последнее действует раздражительно и тягостно на всю полость тела, лежащую у нас между теменем головы и пупком, а первое, напротив, успокаивает ее и приятным образом приводит снова в согласие с природой.

Рассматривая область слуха, как третий отдел нашего чувства, мы должны сказать, от каких причин происходят относящиеся сюда явления. Итак, звук будем считать вообще ударом, через уши посредством воздуха, мозга и крови, передаваемым душе, а за слух — возбуждаемое им движение, идущее от головы и оканчивающееся в области печени. И быстрый удар будет высоким звуком, а медленный — низким, равномерный — ровным и мягким, а противоположный тому — резким, сильный — громким, а противоположный сильному — слабым. Что же касается сочетания звуков, то говорить о нем надо в связи с тем, что еще будет сказано впоследствии.

Остается нам обсудить еще четвертый род чувства — род, содержащий в себе множество разновидностей, которые все в совокупности называем мы именем цветов: это пламя, истекающее от каждого из тел, которому, чтобы оно воспринималось чувством, даны соразмерные зрению частицы. Насчет зрения было уже говорено раньше, от каких причин оно происходит, а теперь относительно цветов будет всего правдоподобнее и приличнее

рассуждать таким образом. Те частицы, что несутся от различных предметов и падают на зрачок, должны быть одни меньше, другие больше, а некоторые равны частям самого зрачка. Части равные не ощутимы, почему мы и называем их прозрачными, а части бóльшие и меньшие — одни суживают, другие расширяют зрачок, так что родственны тем частицам, которые по отношению к плоти оказываются теплыми и холодными, а по отношению к языку — терпкими и горячащими, или, как мы назвали их за это свойство, крепкими; белые и черные выражают эти же самые действия в другой области чувства и только потому представляются иными. Мы должны, следовательно, обозначать это таким образом: чтó расширяет зрачок, есть *белое,* а противоположное тому — *черное.* Более же быстрое стремление огня, и притом огня чуждого, которое, поражая зрачок, расширяет его до самого глазного овала, насильственно раздвигает и расплавляет сами проходы глаз, исторгая оттуда смесь огня и воды, называемую у нас слезами, само же по себе есть один огонь в столкновении своих противоположных течений, когда с одной стороны он исторгается как бы молнией, с другой проникает вперед и гаснет во влаге, причем из этого смешения возникают различные цвета, — такое состояние называем мы блеском, а то, что его производит — блестящим и светлым. Род огня, средний между этими, который достигает влаги очей и смешивается с ней, но не блестит, а издает сияние через влагу, представляющее, от примеси к ней огня, цвет крови, мы называем багровым. Цвет сияющий в смешении с багровым и белым образует ярко-желтый (алый). Но обозначать, в какой мере привходит каждый, если бы мы это и знали, не имело бы смысла, ибо никто не мог бы объяснить это удовлетворительно из каких-либо необходимых или хотя бы вероятных оснований. Цвет багровый в смешении с черным и белым дает пурпуровый, затем темно-бурый — когда эта смесь будет подожжена и будет прибавлено к ней побольше черного. Цвет красный происходит из смеси ярко-желтого и серого, серый — из смеси черного и белого, а бледно-желтый — из смешения белого и ярко-желтого. Когда с сияющим сочетается белый и эта смесь сойдется с густым черным, получается синий цвет, от смешения синего и белого — голубой, а красного и черного — зеленый. По этим цветам можно судить и об остальных, из какой смеси со вероятнее всего должен произойти тот или другой. Но кто пытался бы изъяснить эти вещи путем опыта, тот упускал бы из виду различие между человеческой и божескою природой, потому что бог, обладая знанием и могуществом, может и многое смешивать в одно, и одно разрешать на многое, а из людей никто не в состоянии сделать ни того ни другого, ни теперь ни когда-либо в последующие времена.

Все, что вытекает таким же точно образом из природы необходимости, Зиждитель прекрасного и наилучшего воспринимал тогда в бытном, создавая этого самодовлеющего и совершеннейшего бога; но, пользуясь при этом подходящими служебными причинами, он высшее устроительство всего бытного предоставлял себе. Поэтому надо различать два вида причины: причину необходимую и причину божественную, и божественную надо искать во всем, чтобы достигнуть блаженной жизни, насколько допускает ее наша природа, а ради этого искать также и необходимую, имея в виду, что без последней и самая та причина, которой мы добиваемся, не может быть ни мыслима, ни постигнута, ни как либо иначе быть нам доступна.

Так как теперь перед нами, будто строительный материал перед плотниками, лежат уже готовые роды причин, из которых и предстоит нам сложить дальнейшее рассуждение, то возвратимся вкратце опять к началу, перенесемся быстро к тому, от чего пришли сюда, и постараемся приладить к нашему рассказу уже последнюю, заключительную главу, которая

увенчала бы собой наши прежние положения. Итак, в самом начале было сказано, что, когда все находилось еще в беспорядке, бог придал каждой стихии известную соразмерность как в самой себе, так и в отношении к другим стихиям, в силу чего и открылась возможность взаимного между ними соотношения и согласия. Ибо ведь тогда ничто не было этому причастно, разве только случаем, и ни одна из вещей, называемых ныне так или иначе, каковы, например, огонь, вода и другие, не заслуживала вообще какого-либо имени. Но он сперва все это устроил, а потом составил из всего эту вселенную, единое животное, содержащее в себе всех животных, смертных и бессмертных. И зодчим существ божественных был он сам, а сотворить породу смертных поручил своим созданиям. Эти же, по подражанию ему восприняв бессмертное начало души, обернули его смертным телом, предали все тело душе, как бы в колесницу, и образовали в нем еще один вид души — смертный, вмещающий в себе могучие, неизбежные страсти: во-первых, удовольствие — сильнейшую приманку к злу, потом, скорби — гонителя благ, далее, отвагу и робость — этих двух опрометчивых советников, наконец, неудержимый гнев и обманчивую надежду. Смешав эти страсти с несмысленной впечатлительностью и готовой на все любовью, они составили таким образом смертную часть души. Но при этом, страшась осквернить без всякой в том необходимости часть божественную, они поселили смертную отдельно от нее, в особую телесную обитель, и построили перешеек и границу между головой и грудью, поместив в промежуток шею, чтобы разобщить их. В грудь, или в так называемый панцирник, они ввели смертный род души; а так как в этой душе одно по природе лучше, другое хуже, то разгородили опять и полость панцирника, как бы разделяя половины женскую и мужскую, и преградой между ними положили грудобрюшную перепонку. Причастную мужеству и отваге бранелюбивую часть души поместили они ближе к голове, между перепонкой и шеей, чтобы, внимая уму, она общими с ним силами сдерживала род вожделений, если б тот не хотел никак добровольно подчиняться повелению и слову, выходящим из акрополя. А сердце — узел всех жил и вместе с тем источник быстро льющейся по всем членам крови, — поставили на пост стража, чтобы в случае, когда вдруг разгорится неистовство страсти по поводу какого-нибудь несправедливого действия извне или в силу одного из внутренних вожделений все, что имеет в теле способность чувствовать и доступно внушениям и угрозам, тотчас покорялось, по призыву ума, и устремлялось всюду по этим узким проходам, давая возможность управлять всем этим наилучшему началу. Затем, изыскивая средство против биения сердца в случаях ожидания чего-нибудь страшного и возбуждения страсти и зная наперед, что всякое такое увеличение страсти будет зависеть от действия огня, боги произрастили в груди легкие, которые сначала мягки и бескровны, а затем, подобно губке, пронизываются сквозными порами для того, чтобы, принимая в себя воздух и питье, легкие прохлаждали сердце и в воспламененном состоянии доставляли ему успокоение и облегчение. И с этой целью они проложили к легким каналы горла, и сами легкие, как мягкие пружины, разместили около сердца, дабы в то время, когда возрастет в сердце страсть, оно, ударяясь о поддающееся тело и охлаждаясь, умеряло свои движения и в состоянии страсти могло легче покоряться уму.

Часть же души, требующую пищи, питья и всего, что для нее нужно по природе тела, они поселили между грудобрюшной перепонкой и пределами, лежащими в направлении к пупку, устроив во всей этой области как бы ясли, для кормления тела; и здесь они привязали такого рода душевность, как бы дикую скотину, кормить которую, пока она на привязи, необходимо, если уж должен существовать смертный род. И именно для того, чтобы,

питаясь всегда у яслей, она находилась сколько можно дальше от управляющей части, чтобы производила таким образом как можно менее шума и крика и давала высшему началу возможность спокойно обдумывать решения, полезные для всех частей вообще — именно с этой целью боги определили ей данное место. Но животное, зная это, зная, что оно не поймет внушений разума, а если и причастно будет некоторому чувству, то все же ему не свойственно по природе заботиться о чем-нибудь разумном и что будет оно дни и ночи увлекаться лишь призраками и мечтами, — сообразив это, бог связал с ним природу печени и поместил ее в его же жилище. Он устроил ее плотной, гладкой, блестящей и сладкой, но с некоторым придатком горечи, дабы нисходящая из ума сила помысла в ней, будто в зеркале, воспринимающем формы и передающем зрению их образы, устрашала собой то животное, причем, пользуясь прирожденной долей горечи, в виде угрозы распускала ее внезапно по всей печени и наводила (на нее) желчный цвет, сжимая, всю ее делала морщинистой и шероховатой, а лопасть печени, приемники ее и ворота, частично выводила из их естественного положения и стягивала, частично заваливала и запирала, причиняя тем самым сильные боли и тоску. Когда же некоторым как бы наитием кротости, исходящим из ума, вызваны будут совершенно обратные видения, тогда эта сила помысла должна, с одной стороны, успокаивать горечь уже в силу того, что не может ни приводить в движение, ни касаться противной себе природы, а с другой — действовать на животное прирожденной печени сладостью, выпрямлять, сглаживать и приводить в естественное положение все части органа, прояснять и смягчать поселенную около печени часть души, так чтобы она, не будучи причастна мысли и разуму, пользовалась зато по ночам, когда ведет ровную жизнь, пророчественными сновидениями. Ведь создавшие нас существа, помня волю Отца, который повелел им устроить смертную нашу природу как можно лучше, сделали совершенной даже и эту худшую нашу часть, и вот, чтобы она входила так или иначе в соприкосновение с истиной, поместили в ней дар пророчества. Есть достаточное доказательство тому, что силу прозрения бог присвоил именно человеческому неразумию, ибо ведь никто в трезвом состоянии ума не владеет даром боговдохновенного и истинного прорицания, а владеют им люди либо тогда, когда сила их мышления бывает связана сном, либо в состоянии извращения, приносимого болезнью или определенного рода восторгом. Но в том и заключается дело человека мыслящего — вспомнить и обсудить, что изрекла ему, во сне или наяву, эта провещательная или боговдохновенная природа, и для всех, какие были, видений доискаться разгадки, каким образом и при каких условиях могут они означать что-либо доброе или злое, в будущем, прошедшем или настоящем. Человеку же исступленному, пока он находится еще в исступлении, не дело судить о своих собственных представлениях и словах; ведь уже исстари совершенно справедливо говорится, что делать и вместе познавать свое дело и самого себя пристало только мудрецу. Потому и закон поставил судьями боговдохновенных пророчеств особый класс провозвестников, хотя иные и их самих называют пророками, вовсе не зная, что они лишь толкователи загадочных изречений и видений и должны бы по всей справедливости называться не пророками собственно, а провозвестниками пророчеств. Так вот для чего печени дана такая природа и предоставлено то место, о котором говорим: это для провещания. И пока кто живет, его печень, тоже живая, представляет более ясные знаки; лишившись же жизни, она становится темна и дает провещания не настолько отчетливые, чтобы в них выражалось что-нибудь ясно.

Устройство и положение части внутренностей, соседней с печенью и ле-

жащей именно влево от нее, определяются самим ее назначением — соблюдать печень постоянно светлой и чистой; это как бы губка, приспособленная к зеркалу и лежащая при нем всегда наготове. Потому-то когда от болезни тела скапливаются около печени какие-либо нечистоты, пористое тело селезенки, чтобы очистить печень, вбирает их все в себя, так как оно устроено пустым и бескровным. Вследствие этого, наполняясь вычищенным, селезенка увеличивается в объеме и разбухает, но затем, с освобождением тела от нечистот, она опять сокращается и входит в естественный свой объем.

Так вот чтó думаем мы о душе — о том, что есть в ней смертного и что божественного, и каким образом, в связи с какими частями и для чего то и другое начало помещены отдельно. Упорно отстаивать эти мысли, как сущую истину, стали бы мы разве тогда, если бы их, по пословице, подтвердил сам бог. Но что положения наши правдоподобны, это можем мы смело утверждать уже и теперь, раньше дальнейшего исследования, и утверждаем. Таким же точно образом мы рассмотрим, что стоит затем на очереди. А на очереди были у нас остальные части тела, а именно, вопрос об их устройстве. Всего вернее, что части эти образованы по следующему расчету.

Созидавшие наш род существа знали нашу будущую невоздержность относительно питья и пищи, знали, что мы по жадности будем потреблять (их) далеко свыше меры и необходимости. И вот, чтобы не последовало быстрого разрушения от болезней и смертный род, еще недоразвитый, тотчас же не вымер, предвидевшие это боги для остатков пищи и питья поместили в так называемом нижнем чреве приемник и намотали около него кишки имея в виду, как бы скорый выход пищи не заставил тело скоро и нуждаться в другой и, приучив его к ненасытной жадности, не сделал весь наш род равнодушным к философии и музам и непокорным тому, что в нас есть самого божественного.

Относительно костей, плоти и всякой подобной природы надо думать так. Начало всего этого есть мозг, потому что жизненные узы, связывающие душу с телом и поддерживающие смертный род, закреплены именно в мозгу. Сам же мозг произошел из иных начал: так, именно те из простых треугольников, которые по своей твердости и ровности были особенно способны к совершенному образованию огня, воды, воздуха и земли, бог отделил каждый от его рода, смешал их между собой соразмерно и в намерении образовать общий семенник для всего смертного рода, произвел из них мозг. Затем он посеял в мозгу и привязал к нему роды душ, и сколько форм должен был тот иметь, таких или других по каждому виду, столько таких именно форм, он выделил в мозгу еще при самом начале деления. И той части мозга, которая должна была, подобно ниве, содержать в себе семя божественное, он дал форму со всех сторон закругленную и наименовал ее головным мозгом, потому что у каждого окончательно созданного животного голове определено было служить для него сосудом. Мозг же, имевший содержать в себе остальную, смертную часть души, разделил на фигуры и круглые и продолговатые, наименовал все это вообще мозгом, и отсюда, как от якорей, разбросав нити всей души и прикрыв его отовсюду плотным костяным покровом, около всего этого создал уже и наше тело. А кость составил он так: просеяв землю, он напитал ее, в этом чистом и тонком виде, мозгом и смешал с ним; затем эту смесь положил в огонь, а после этого погрузил в воду, далее — опять в огонь, и опять в воду, и перенося ее таким образом много раз из одной стихии в другую, довел до того, что она не разрушалась ни от той, ни от другой. Пользуясь этим составом, он выточил из него вокруг головного мозга костяную сферу, оставив только узкий из нее выход; также и вокруг затылочного и спинного мозга образовал из него же позвонки, как бы воротные петли, протянув их от голо-

вы вдоль всего туловища. И таким образом все семя для сохранности он окружил камневидной оградой и вделал (в нее) суставы, применяя здесь для подвижности и гибкости природу (чего-то) иного — как бы посредствующего. Находя, однакож, что природа кости слишком уже хрупка и негибка и что она, при своей способности воспламеняться и опять охладевать, должна подвергаться порче и допускать порчу заключенного в ней семени, бог выдумал род сухожилий и плоти: первые — с той целью, чтобы, связав ими все члены и дав членам возможность стягиваться и растягиваться на тех петлях, сообщить телу гибкость и растяжимость, а плоть — чтобы она была защитой от зноя, оградой от стужи и в случае падения действовала так же, как войлочные покровы, мягко и нежно уступая давлению тел, летом, освобождая наружу содержащуюся в ней теплую влагу и орошаясь ею, доставляла всему телу приятную прохладу, зимой же при помощи того же огня отражала с успехом окружающую тело и прирождающуюся извне стужу.

С этой целью наш Зодчий смешал и связал пропорционально землю с водой и огнем, затем составил и примешал к ним закваску из приправ и соли и образовал из этого мягкую и сочную плоть. А материал сухожилий он составил из неокисленной смеси кости и плоти — одну из них обеих и среднюю между ними по силе, причем употребил в дело желтый цвет. Оттого сухожилия имеют бóльшую тягучесть и вязкость, нежели плоть, и они мягче и влажнее, чем кости. Ими бог обхватил кости и мозг, связав то и другое сухожилиями, и все это потом прикрыл сверху плотью, и наиболее одушевленные из костей он оградил самой скудной плотью, а те, что наименее одушевлены внутри, — самой обильной и плотной; так же и по составам костей — где только разум не обнаруживал какую-либо особую в ней надобность, везде положил мало плоти, чтобы, с одной стороны, она не препятствовала сгибам и не стесняла тела в его движениях, делая его неповоротливым, а с другой, чтобы обильная, крепкая и сильно скученная плоть не породила своей твердостью бесчувственности и не сделала части, относящиеся к мышлению, беспамятливее и тупее. Потому также бедра, голени и части, относящиеся к природе лядвей, плечевые и локтевые кости, и все, что ни есть у нас из костей бессоставного и что, по малому содержанию души и мозга, не причастно мышлению, — все это щедро покрыто плотью; напротив, что разумно, на том ее меньше, разве уж где Создатель образовал плоть в виде самостоятельного члена, предназначенного для чувствования, каков, например, язык.

Большей же частью бывает так, как мы сказали, ибо возникшая из необходимости и развиваемая по ее законам природа никоим образом не допускает при плотной кости и обильной плоти еще и острого чувства. Ведь если бы и то и другое могли совмещаться, то этого скорее всего потребовало бы строение нашей головы, и человеческий род в таком случае, имея на себе крепкую, богатую плотью и сухожилиями голову, наслаждался бы жизнью вдвое и даже во много раз дольшей и более здоровой, чем теперь, и более беспечальной. Но виновники нашего бытия, взвешивая вопрос, сделать ли наш род долговечнее и хуже или кратковременнее и лучшие, сошлись на том, что всякий непременно предпочтет жизнь многолетнюю, но дурную, жизнь маловременную, но хорошую, и потому-то нашу голову, у которой нет даже и сгибов, они покрыли, правда, тонкой костью, но не облекли ее ни плотью, ни сухожилиями. По всем этим причинам телу каждого человека придана голова хотя и более чувствительная и разумная, но зато (в той же мере) и более слабая. А сухожилия, на этом основании, бог расположил у оконечности головы и связал их равномерно в один круг около шеи, ими же он скрепил концы челюстей под лицом, а остальные

затем распределил по всем частям тела, соединяя с помощью один член с другим. Деятельность нашего рта устроители образовали, согласно с теперешним его устройством, при помощи зубов, языка и губ, имея в виду как необходимое, так и наилучшее, предначертав в нем вход именно для необходимого и выход для наилучшего. Ибо необходимое ведь все то, что входит, доставляя пищу телу, а вытекающий наружу и служащий разумности поток речи есть прекраснейший и наилучший из всех потоков.

Было, однакож, невозможно оставлять голову при одном обнаженном костяном покрове в виду больших отклонений к обеим крайностям, совершающихся при смене времен года, как нельзя было допустить и того, чтобы, прикрытая, она доходила до отупения и бесчувственности, вследствие чрезмерного обилия плоти. И вот от плотовидной, не сохнущей природы выделена была нараставшая кругом кора, называемая теперь кожей; эта кора, разрастаясь кругом, при помощи обливающей головной мозг влаги и соединяясь сама в себе, одела голову, а влага между тем, поднимаясь к швам (черепа), орошала ее и, как бы стягивая узел, замкнула кожу на макушке. Разнообразный вид швов образовался силой круговращений мысли и питания, от большей борьбы которых бывает их больше, а от меньшей — меньше. Всю эту кожу кругом бог пронизал огнем; когда же через нее, в этом пористом состоянии, стала выходить наружу мокрота, все, что было тут влажного и теплого в чистом виде, уходило, а что было смешано из тех же частей, как и кожа, увлекаемое стремлением наружу, растягивалось в длину, сохраняя тонкий объем, соответствующий размеру поры; но вследствие медленного своего развития, будучи отражаемо окружающим внешним воздухом, оно врастало обратно внутрь, под кожу, где и пускало корень; именно таким образом выросла на коже порода волос, родственная ей в своей ремневидности, но более жесткая и плотная вследствие того сжатого состояния, в котором затвердел каждый волос, охладившись вдали от кожи. Таким образом, пользуясь указанными причинами, строитель сделал нашу голову волосатой, имея в виду, чтобы этот легкий покров служил вместо плоти охраной для головного мозга и давал ему как летом, так и зимой достаточную тень и защиту, не делая вместе с тем никакой помехи живой деятельности чувства.

В том сплетении сухожилий, кожи и костей, которое находится около пальцев, из застывшей смеси этих трех родов произошла одна, причастная им всем, жесткая кожа; при содействии этих вспомогательных причин она образована главной причиной — разумом — ради того, что должно было быть еще впереди. Ибо созидавшие нас знали, что некогда от мужчин родятся женщины и разные животные, и предвидели, что многим скотам во многих случаях нужны будут когти, поэтому в людях при самом их происхождении они заложили природу когтей. Вот по каким причинам и по каким побуждениям произвели они на поверхности членов кожу, волосы и ногти.

Когда все части и члены смертного животного были естественным образом соединены и ему пришлось, по необходимости, проводить жизнь в огне и воздухе, так что, тая и пустея под их действием, оно должно было погибнуть, тогда боги придумали ему помощь. Они создают природу, сродную человеческой, но соединяют ее с иными формами и чувствами, так чтобы выходило другое животное. Теперешние подручные нам дерева, растения и семена стали нам близки лишь после того, как их воспитало земледелие, а прежде были одни только дикие породы, более старого происхождения, чем возделанные. Ведь все, что только причастно жизни, может по справедливости и совершенно правильно называться животным, а то, о чем теперь говорим, конечно, причастно души третьего рода, которая, как мы сказали, помещена между грудобрюшной перепонкой и пупком и в которой нет ни-

чего, относящегося к мнению, смыслу и уму, а есть лишь чувство приятного и неприятного в соединении с вожделениями. Ведь растение находится всегда в страдательном состоянии, вращается само в себе и около себя и, отталкивая внешнее движение, следует только своему собственному, так что ему от рождения не дано способности познавать свою природу и судить о чем-либо к нему относящемся. Поэтому хотя оно и живет и ничем не разнится от животного, но держится неизменно и крепко там, где пустило корни, будучи лишено движения по собственной воле.

Высшие существа, насадив все эти роды с целью доставить пищу нам, низшим, прорезали затем само тело наше, будто сад, каналами, чтобы оно орошалось водами будто бы изливающегося через них потока. И прежде всего провели они эти скрытые под сплетением кожи и плоти каналы — две спинные жилы, соответственно двойному делению самого тела — на правую и левую половины. Жилы те они спустили вдоль по хребту и обхватили ими родотворный мозг, чтобы этот находился в возможно лучших условиях и чтобы приток, распространяясь оттуда свободно, как по наклонной плоскости, на другие части, доставлял им равномерное орошение. Затем разветвили эти жилы вокруг головы, сплетали их между собой в противоположных направлениях и пустили их, повернув одни с правой стороны тела на левую, другие — с левой на правую, чтобы они, дополняя друг друга, вместе с кожей служили связью между туловищем и головой, которая не была ведь целиком, до самой макушки, одета сухожилиями, а также чтоб и действия чувства передавались с той и другой стороны всему телу. И отсюда уже устроили они орошение приблизительно таким образом. Впрочем мы легче поймем его устройство, если сначала согласимся о следующем. Все, что состоит из мельчайших частиц, задерживает более крупное, а что из крупнейших, задерживать более мелкое не может. Но огонь мельче всех стихий по составу, поэтому он проходит и через воду, и через воздух, и через землю, и через все, что составлено из этих стихий, и ничто не может задерживать его. То же следует думать и о нашем желудке: когда попадают в него пища и питье, он задерживает их, а огня и духа, которые мельче его по составу, задержать не может. Так этими-то стихиями и воспользовался бог, чтобы проводить влагу из желудка в жилы. Он сплел из воздуха и огня плетенку наподобие рыбацкой верши, содержащую, по направлению к входному отверстию, два внутренних рукава, из которых один расплел опять надвое и от этих рукавов протянул вокруг через всю плетенку, до самых ее краев, как бы бечевки. Все внутреннее содержание этого сплетения составил он из огня, а рукава и полость сделал воздухообразными. Затем взял его и расположил вокруг устроенного им животного таким образом. Основание рукавов он привел в сообщение с гортанью, и так как тот был двойной, то один рукав пустил по дыхательным путям в легкие, а другой — мимо дыхательных путей — в желудок. Разделив этот первый рукав на ветви, он, однако же, обе его части отвел вместе к каналам носа, чтобы в случае, когда первая часть не откроет сообщение со ртом, все ее течения были восполняемы второй. Прочие же части, а именно, полость верши, он врастил во впадины по всему нашему телу и сделал так, что либо вся она мягко приливает в рукава, поскольку они воздушные, либо рукава отливают обратно в вершу, и плетенка, по рыхлости нашего тела, то подается через него внутрь, то выходит опять наружу, а между тем привязанные внутри лучи огня следуют за воздухом по тому и другому его направлению, и это не прерывается до тех пор, покуда жив смертное животное. Так вот мы думаем, что такого рода движению тот, кто прилагал названия, дал имя *вдыхания* и *выдыхания*. Все это, как действие, так и страдание направлено на том, чтобы наше тело, будучи орошаемо и освежаемо, питалось и жило, ибо когда

внутренний огонь при вдыхании и выдыхании устремляется по следам воздуха и в этом беспрерывном передвижении, проникая в желудок, захватывает пищу и питье, он разлагает то и другое, делит на мелкие частицы, проводит их через выходы, в которые проходит сам, и таким образом, как бы из родника в каналы, разливая их по жилам, гонит эти жильные потоки через тело, будто по водопроводным трубам.

Но взглянем еще раз на то, как происходит дыхание, — по каким причинам оно возникло именно таким, каково теперь. Вот эти причины. Так как нет нигде пустоты, в которую могло бы проникать что-либо движущееся, а дух движется у нас наружу, то поэтому ясно всякому, что он выходит не в пустоту, а оттесняет с места, что лежит рядом; оттесняемое же гонит опять соседнее, причем, в силу этого непреложного закона, все влечется круговоротом в то место, из которого вышел дух, проникает туда, наполняет его и (опять) следует за духом, и это все происходит наподобие вращаемого колеса, от того, что нет нигде пустоты. Таким образом грудь и легкие, испуская наружу дух, восполняются снова при помощи окружающего тело воздуха, который круговым движением отгоняется и проникает внутрь через их рыхлую плоть, но будучи отражен обратно и выходя через тело наружу, воздух нагнетает дыхание снова внутрь через проходы рта и ноздрей. Причину, давшую начало этим явлениям, следует полагать вот в чем. Всякое животное содержит внутри, при крови и жилах, очень много теплоты, как бы имеет в себе некоторый источник огня. Это и уподобили мы плетеной верше, середина которой на всем ее протяжении сплетена из огня, а прочие, внешние части из воздуха. Но относительно теплоты следует согласиться, что она по природе стремится наружу, в свою область, к началу, ей сродному. А так как наружу два выхода, один — через тело, другой — через рот и ноздри, то, стремясь выйти каким-нибудь одним путем, она переталкивает круговым движением воздух у другого выхода. При этом передвинутое, подпадая действию огня, согревается, а исходящее остывает. Но как только теплота поменяет место и теплее становится то, что у другого выхода, более теплое снова уходит туда, стремясь к сродной ему природе, и передвигает то, что у противоположного выхода. Таким образом происходит постоянная перемена состояний и возникает непрерывное круговое колебание туда и сюда, которое обнаруживается в том и другом случае вдыханием и выдыханием.

Здесь же, конечно, надо искать причину и явлений, вызываемых врачебными кровопускательными банками, причину глотания (пищи), падения тел, почему одни из пущенных тел стремятся вверх, а другие на землю, — также звуков, какие нам представляются скорыми и медленными, какие высокими и низкими, то несвязными от неподобия возбуждаемых ими в нас движений, то стройными — от подобия. Ведь звуки более медленные, вступающие в строй позднее, настигают и поддерживают движения звуков более ранних и более быстрых, в то время как те уже прекращаются, переходя к подобию, но, настигая эти звуки, сами не привносят в строй другого движения, враждебного им, а только приобщают по подобию начало движения медленнейшего к началу более быстрого и прерывающегося движения и сочетанием высокого звука с низким производят одно впечатление, в котором приносят утеху людям пустым и наслаждение людям разумным, так как тут в смертных движениях возникает подражание божественной гармонии. То же и всякое течение вод, падение молнии, удивительная притягательная сила, обнаруживаемая янтарем и ираклейским камнем; из всех этих веществ ни одно само по себе не имеет способности притяжения, скорее в полном отсутствии пустоты, в том, что эти вещества круговым движением взаимно теснят друг друга, что, разделяясь и соеди-

няясь, все они передвигаются и стремятся каждое в свое место, — во взаимодействии этих влияний скорее откроются внимательному исследователю явления, которым так удивляются.

Так и для этого, как сказано было выше, совершается и процесс дыхания, с которого началась наша речь. Раздробляя пищу, огонь по следам воздуха носится внутри и своим подъемом наполняет жилы из желудка, вычерпывая оттуда, что уже раздробилось; и таким образом у всякого животного пища разливается жидкими потоками по всему телу. Только что раздробленные вещества, даже родственного происхождения — от плодов или от трав, которые бог произрастил именно для того, чтобы они служили нам пищей, — принимают через смешение разнообразные цвета, но сильнее всего распространяется здесь цвет красный, который обязан своей природой режущей силе огня и представляет выражение его во влаге. Поэтому и цвет жидкости, текущей по телу, представляется таким по виду, как мы сказали. Жидкость эта, называемая у нас кровью, служит источником питания для плоти и для всего тела, с помощью которого все орошаемые части пополняют места выбывающих веществ. Это пополнение и выделение совершается точно так же, как и движение всего во всем, где все связанное сродством стремится к самому себе. Ведь окружающее нас внешнее непрерывно нас разлагает и разносит, отсылая каждую частицу, по сродству, к соответствующему виду, а кровяное существо, разлагаясь внутри нас и будучи охвачено, как будто небом, каждым живым созданием, должно по необходимости подражать движению вселенной. И таким образом силой стремления каждой из частиц, отделяющихся внутри, к сродному ей началу, восполняется образовавшаяся пустота. И когда убывает больше, чем прибывает, целое хиреет, а когда меньше, оно становится сильным. Пока телесный состав животного еще молод и имеет новые треугольники, взятые как бы из самого основания стихий, он содержит их в состоянии крепкого взаимного сцепления; в целом же масса его мягка, ибо образована из мозга и вскормлена молоком. Принимая в себя треугольники, привходящие извне в составе пищи и питья, — треугольники более старые и слабые, нежели его, — он рассекает и преодолевает их своими новыми, отчего животное, питаясь множеством подобных ему частиц, делается бóльшим. Но когда эти основные треугольники вследствие многократной и долговременной борьбы против множества других треугольников наконец ослабевают, так что не могут уже рассекать на подобные им части тех, что привходят с пищей, и, напротив, сами легко разрушаются под действием входящих извне, тогда всякое уступающее таким влияниям животное истощается, и это состояние называется старостью. Наконец, когда связи, которыми соединены треугольники в мозгу, расторгаемые долгим трудом, уже не выдерживают больше, с ними ослабляются также и узы души, и душа, разрушенная от них самой природой, с удовольствием отлетает; ибо все, что совершается вопреки природе, бывает скорбно, а что согласно с природой — приятно. Так и смерть, если случается от болезней и ран, она бывает актом скорбным и насильственным, а когда приходит естественно, к концу старости, то из всех смертей бывает самая безболезненная и приносит с собой больше удовольствия, нежели скорби.

А откуда являются болезни, это ясно, думаю, для всякого. Так как в состав нашего тела входят четыре стихии — земля, огонь, вода и воздух, то противоестественный избыток их или недостаток, а также перемещение их из своего места в чужое, то есть и огня, и других стихий, которых ведь больше одной, ведет к тому, что каждая стихия принимает несвойственное ей положение, и ко всем вытекающим отсюда явлениям — возмущениям и болезням. Ведь когда всякая возникает и перемещается вопреки естественному порядку, то-

гда становится теплым, что было прежде холодно, что было сухо, делается влажным, что легко — тяжелым, и все принимает всевозможные перемены. Ибо только то, что, как тождественное, прибывает и убывает в тождественном тождественно, одинаково и в надлежащей мере, только то, полагаем, оставит тождественное в его тождественности целым и невредимым, а всякое в этом отношении уклонение по отливу или приливу извне повлечет за собой многообразные изменения и бесчисленные повреждения и болезни.

Но так как есть от природы вторичные соединения, то желающий понимать болезни находит и второе для них объяснение. Ведь из упомянутых стихий сложились и мозг, и кость, и плоть, и сухожилия, да и кровь образовалась из них же, хотя иным путем; и если очень многие другие болезни объясняются из причин, сейчас указанных, то самые главные и трудные происходят таким образом. Эти части тела повреждаются тогда, когда их образование идет обратным путем. Ведь плоть и сухожилия образуются по природе из крови, сухожилия, по сродству, — из волокон (крови), а плоть — из сгущения того, что остается после отделении волокон. От сухожилий и плоти отделяется опять клейкое и тучное вещество, которое прикрепляет плоть к природе костей, а также питает и растит самое кость, окружающую мозг. Оно же орошает мозг, просачиваясь через кости, из которых выделяется и изливается, благодаря их плотности, чистейшим, легчайшим и тучнейшим родом треугольников. Когда все это происходит так, бывает большей частью здоровье, а когда наоборот — болезни. Ибо если плоть, подвергаясь разложению, извергает продукты его обратно в жилы, жильная кровь, принимающая столь разнообразную окраску под действием горечи, острот и солей, а вместе с кровью и дыхание дают желчь, сукровицу и всякого рода слизи. Ведь когда все пошло наоборот и испортилось, тогда прежде всего разрушается самое кровь, и эти соки, уже не доставляющие никакого питания телу, не сдерживаемые более естественным порядком обращения, стремятся по жилам всюду во вражде и с самими собой, так как не находят в своей среде взаимного удовлетворения, и со всем тем, что есть в теле устойчивого, твердого на своем месте, которые они портят и разрушают. Подвергаясь разрушению, наиболее старые и потому нелегко разложимые части плоти принимают, от долговременного жжения, темную окраску; разрушившись же окончательно, своей горечью они действуют в теле губительно на все, что еще не подверглось порче. Иногда, если горькое начало бывает несколько разбавлено, черная окраска вместо горечи представляет остроту; иногда же горечь, будучи подкрашена кровью, получает цвет красноватый с примесью к нему черного, также желчный; с горечью сочетается еще и цвет желтый, когда от огня, действующего при воспалениях, распадается молодая плоть. И общее имя для всех этих явлений есть желчь — имя, данное им или кем-либо из врачей или, пожалуй, тем, кто умеет, всматриваясь во многое, хотя бы и не подобное, различать во всем один род, заслуживающий названия. Прочие так называемые виды желчи получают каждый, смотря по цвету, отдельное имя. Из водянистых выделений сыворотка крови есть вещество мягкого свойства, сыворотка же острой черной желчи, когда при помощи теплоты она смешивается с сущностью соли, обнаруживает едкость; такое выделение называется острой мокротой. Ту, что с помощью воздуха отделяется из молодой и нежной плоти, когда она вспухает и охватится вокруг влагою, и в этом состоянии на ней образуются пузырьки, из-за малости по отдельности невидимые, но все вместе представляющие видимую массу и имеющие из-за образовавшейся пены белый цвет, — все это выделение нежной плоти в состоянии смешения с воздухом называем белой мокротой. Далее, сыворотка от вновь образовавшихся мокрот — это пот, слезы и все прочее, что очищающееся те-

ло изливает из себя ежедневно. И все это служит орудиями болезней, когда кровь пополняется не пищей и питьем, как того требует природа, а получает свое содержание обратным путем, вопреки естественным законам. Затем, если от болезней разлагается всякая плоть, но остаются еще ее основания, разрушение действительно только наполовину, потому что еще допускает очень легко восстановление плоти.

Но когда болезнь поражает связь костей и плоти, когда это выделение плоти и сухожилий не служит больше пищей для костей, а для плоти связью между ней и костями, а черствея от скудного питания, из тучного, гладкого и клейкого вещества становится грубым и соленым, тогда все такое (вещество), страдающее этой болезнью, стираясь и отделяясь от костей, само идет обратно под плоть и сухожилия, плоть же, оторженная от своих корней, оставляя сухожилия обнаженными и полными соли, в свою очередь, вливается обратно в поток крови и таким образом усиливает упомянутые болезни. Как ни тяжки бывают страдания от этих болезней, но еще тяжелее те, что идут перед ними, — когда кость от плотности плоти не получая достаточного количества воздуха, под действием воспаляющего ее гниения, перегорает и уже не принимает пищи, напротив, сама, стираясь, переходит обратно в пищу; пища же, в свою очередь, переходит в плоть, а плоть впадает в кровь, что и делает все упомянутые болезни более тяжкими. Но самое крайнее положение — когда вследствие недостатка или избытка чего-либо заболевает естество мозга; это производит наиболее сильные, грозящие смертельным исходом болезни, так как тут течения всего тела совершаются обратным порядком.

Третий вид болезней происходит, надо полагать, трояким образом: от духа, от мокроты и от желчи. Ведь когда распорядитель духа в теле — легкое, спертое течениями, не представит для него свободных проходов, тогда дух, не проникая в одни места, проходит в другие, в большем, чем следует, количестве, и что не получает (через него) охлаждения, он предает гниению; зато, с другой стороны, насильственно вторгается в жилы, сводит их и, расплавляя тело, захватывает место в его середине, до грудобрюшной перепонки, чем причиняет обыкновенно множество трудных болезней, соединенных с обильным потом. Часто и дух, образующийся внутри тела вследствие разложения плоти, не будучи в состоянии выйти наружу, производит те же боли, какие происходят от входящего, и особенно сильные, когда он, заняв там место около сухожилий и жилок и раздувшись, натягивает таким образом мускулы и прилежащие сухожилия по противоположному их природе направлению. От такого состояния напряженности и сами болезни эти получили имя судороги и корчи. И лечение для них тяжелое, потому что во время таких болезней бывают лихорадки.

Белая мокрота бывает или тягостнее, когда дух, развивающийся в пузырях, задерживается, или легче, когда он из тела находит себе выход наружу, но она испещряет тело белыми наростами и лишаями и производит сродные с этими явлениями болезни. Если мокрота эта в смешении с черной желчью распространяется на те божественные круговоращения, что совершаются в голове и тревожит их, то действие ее бывает легче в сонном состоянии, нападение же на бодрствующих отражается с большим трудом. И так как это болезнь священной природы, то и называется вполне обоснованно священной. Мокроты острая и соленая служат источником всех болезней, сопряженных с истечениями, по различию же мест, куда истечения направляются, болезни эти получили и различные наименования. Но все, что называется в теле воспалениями, происходит от жжения и паления и обязано своим возникновением желчи. Когда желчь находит себе отдушину наружу, она нагоняет своим кипением различные нарывы,

спертая же внутри, производит много воспалительных болезней. Самая сильная из этих болезней та, когда желчь, смешавшись с чистой кровью, вытесняет из отведенного ей места породу кровяных волокон, которые рассеяны в крови для того, чтобы она имела необходимую густоту и таким образом в качестве жидкой влаги под влиянием теплоты не вытекала чрез поры тела, а в качестве более плотной материи не теряла свою подвижность и не слишком медленно обращалась в жилах. Необходимую меру в том и другом отношении по существу своей природы охраняют именно волокна. Если поэтому даже в омертвевшей и застывшей крови соединить их вместе, вся остальная кровь разливается, будучи же предоставлены самим себе, они скоро сгущают кровь при помощи окружающего ее холода. При таком значении волокон в составе крови желчь, преобразовавшаяся по своему существу в старую кровь и переплавившаяся в кровь обратно из плоти, теплая и жидкая сначала, потом сгущается силой волокон, если только вливается понемногу, сгущенная же и насильственно охлажденная, она производит внутри холод и дрожь; но если желчь приливает в большем количестве, так что присущая ей теплота одерживает верх, она одолевает своим жаром и повергает в беспорядок волокна. Когда при этом ей удается удержать до конца свою силу, она, простираясь до самого мозга, отрешает от него своим жжением узы души, будто канаты корабля, и отпускает ее на свободу. Но в случае относительной своей слабости, когда плавимое тело противостоит ей, побежденная, она или распространяется по всему телу, или, через жилы, теснимая в нижнюю либо в верхнюю часть живота, бежит из тела, будто беглец из возмущенного города, и вызывает поносы, желудочные расстройства и все болезни этого рода.

Тело, страдающее преимущественно от избытка огня, подвергается непрерывным горячкам и лихорадкам: страдающее от избытка воздуха — чередующимся двудневным периодом болезни, страдающее от избытка воды — трехдневным, потому что вода медленнее воздуха и огня, а страдающее от избытка земли, стихии, которой принадлежит по подвижности четвертое место, выдерживает четырехдневный период болезни, называемой четырехдневной лихорадкой, которая с трудом излечивается.

Так обыкновенно происходят телесные болезни, а душевные, в связи с состоянием тела, возникают следующим образом. Следует согласиться, что болезнь души есть безумие, безумие же бывает двух родов: один — сумасшествие, другой — невежество. Итак, все, что человек испытывает под влиянием того или другого страдания, следует называть болезнью. Но чрезмерные чувства удовольствия и скорби надо признать величайшими из болезней души, потому что человек, предающийся чрезмерной радости или испытывающий противоположное чувство, в состоянии скорби, стремясь несвоевременно достичь того или избежать другого, не может ни видеть, ни слышать ничего правильно, он неистовствует и меньше всего способен в то время к здравому суждению. У кого семя в области мозга родится в огромном изобилии, так что он от природы похож на дерево, свыше меры отягощаемое плодами, тот в своих вожделениях и в их естественных выражениях находит для себя много всяких и скорбей, и удовольствий и под сильнейшим действием тех и других безумствует бóльшую часть своей жизни; он болеет и безумствует душой из-за тела, и ошибаются те, кто считает такого человека добровольно дурным, а не больным. На самом деле невоздержность в любовных удовольствиях становится душевной болезнью по большей части собственно оттого, что один из соков в теле благодаря неплотности костей переходит в состояние жидкой влаги. Да и почти все, что подвергается осуждению под именем невоздержности в удовольствиях и добровольного зла, осуждают в людях несправедливо. Ведь

злым не бывает никто добровольно, злой делается злым в силу какого-то неблагоприятного состояния тела и плохо направленного воспитания, что противно всякому и для всякого составляет зло.

Так же и в отношении скорбей, душа терпит много зла через тело. Ведь если блуждающие в теле соки из породы острых и соленых мокрот или горькие и желчные не найдут себе отдушины наружу, а задержатся внутри и примешают свои испарения к движению души, то они зарождают в душе разнообразные более или менее сильные и обильные числом болезни. При этом, проникая во все три обители души, они, по прирождению каждого к той или другой, чрезвычайно увеличивают и виды душевного нерасположения и расстройства, и виды дерзости и робости, и, наконец, виды забывчивости и тупоумия. Если же при такой слабости телесного состава плохо также гражданское устройство и в городе частно и публично произносятся худые речи, если с юности люди вовсе не приобретают познаний, способных врачевать это зло, то, значит, все мы, если плохи, бываем плохи против воли и от двух причин. Винить в этом следует всегда больше родителей, чем рожденных, больше воспитателей, чем воспитываемых, и, разумеется, надо стараться, кто сколько может, и путем воспитания, и путем занятий и наук убегать от зла и достигать противоположное ему. Но этот предмет потребовал бы уже другой речи.

Теперь будет естественно и уместно рассмотреть и обратную сторону дела, а именно, сказать о врачевании тел и мыслительных сил, какими средствами они поддерживаются, потому что приличнее вообще направлять внимание на доброе, нежели на злое. Доброе ведь все прекрасно, прекрасное же не может не быть соразмерно. Значит, и в животном, чтобы оно было прекрасно, надо допустить соразмерность. Между тем соразмерность в малых вещах мы различаем и рассчитываем, а в важнейших и величайших упускаем совсем из виду. Так, что касается здоровья и болезней, добродетелей и пороков, нигде соразмерность и несоразмерность не важны в такой степени, как в отношениях самой души к самому телу.

Но мы на это не смотрим и не хотим понять, что, когда относительно слабый и ничтожный (телесный) вид носит в себе сильную и во всех отношениях великую душу, или когда оба эти вида соединяются при противоположных свойствах, животное в своем целом уже не прекрасно, потому что не отвечает условиям соразмерности в самом главном; при противоположном тому строении животного для человека, способного это различать, не может быть предмета прекраснее его и привлекательнее. Представим себе, например, тело со слишком длинными ногами или несоразмерное вследствие какого-нибудь другого излишества: оно было бы и безобразно, и кроме того, подвергая себя при общей работе (всех членов) усиленному труду, частым напряжениям и вследствие своей неуклюжести даже падениям, создавало бы само для себя бездну неудобств. То же следует думать и об этом двухстороннем существе, которое мы называем животным: душа, преобладающая над телом, когда волнуется страстью, потрясает изнутри весь телесный состав животного и наполняет его болезнями; если углубляется с напряжением в какие-нибудь науки и исследования, расплавляет тело; наконец, когда учит и препирается при помощи речей публичных или частных, рождающимся при этом задором и соревнованием воспламеняет его и разрешает, так что производит истечения, которыми обманывает очень многих так называемых врачей, заставляя их приписывать все противоположным причинам. Если же, напротив, большое, превосходящее душу тело соединяется от природы с малым и слабым умом, то при двух прирожденных человеку видах вожделения — вожделении пищи, исходящем от тела, и вожделением разумности, исходящем от боже-

ственного в нас начала, движения более сильной природы, стремясь одержать верх и расширяя свое влияние, тем самым природу душевную делают тупой, несмыслящей, беспамятной и порождают величайшую из всех болезней — невежество. И одно средство служит против и того, и другого зла: не приводить в движение ни души без тела, ни тела без души, чтобы, взаимно ограничиваясь, они приходили к равновесию и здоровью. Поэтому человек, изучающий науки или напрягающий свой ум над какими-нибудь другими занятиями, обязан отдавать природе должное и движением телесным, упражняясь в гимнастике; а кто, наоборот, ревностно развивает свое тело, тот пусть платит движениями души, занимаясь музыкой и всем, что относится к философии, если хочет справедливо прослыть человеком не только красивым, но и нравственно добрым. Такие же меры попечения нужно принимать и в отношении частей, подражая при этом образу вселенной. Ведь тело то разогревается, то остывает внутренне под влиянием того, что в него входит, от внешних же причин то сохнет, то увлажняется, а также испытывает все последствия этих перемен под действием обоих указанных движений; и если кто предает тело в состоянии полного покоя этим движениям, оно уступает силе и разрушается. Но если кто, напротив, подражая тому, что назвали мы кормилицей и воспитательницей мира, никогда не оставляет свое тело в покое, а приводит его в движение, сообщая ему постоянно, на всем протяжении некоторого рода сотрясения, чем сдерживает естественные в теле движения, направляющиеся снаружи и изнутри, и ровным сотрясением приводит в гармонический порядок, по взаимному сродству, блуждающие в области тела влияния и разрозненные частицы, тот, по общему закону, указанному нами выше для вселенной, не допустит, чтобы взаимно враждебные начала, соединяясь, порождали в теле распри и болезни, а сделает то, что соединятся начала дружественные и принесут телу здоровье. Наилучшее из движений есть движение в себе самом и от себя, потому что оно ближе всех подходит к движению и мысли, и вселенной; ниже его — то, которое производится силой чего либо другого; самое же низшее — это движение, возбуждающее тело силой другого, в той или другой его части, когда само оно лежит и находится в покое. Поэтому из способов очищения и укрепления тела наилучший есть движение, сопряженное с гимнастическими занятиями; второй за ним — качание как при морском плавании, так и при всякой вообще езде, не требующей усилий; третий вид движения хотя и бывает полезен иногда, если кто сильно в нем нуждается, но кроме этих случаев, здравомыслящий человек не должен им пользоваться — это вид врачебный, вид очищения тела при помощи лекарственных средств. Ведь болезни, если они не представляют больших опасностей, не должно раздражать лекарствами, ибо все строение болезней в некотором роде сходно с природой животных. И состав этих последних слагается точно также на определенный, предусмотренный для его жизни срок, как у целой породы, так и у каждого животного в отдельности, которое получает при самом рождении уже определенный срок жизни, если не принимать в расчет несчастий, истекающих от внешнего рока, ибо треугольники, образующие жизненную силу каждого животного, в самом начале сразу же слагаются так, чтобы держаться только до определенного времени, далее которого никто не мог бы продлить свою жизнь. Те же черты представляет и строение болезней. Если кто, вопреки предопределенным для болезней срокам, будет портить его лекарствами, болезни легко обращаются из малых в большие и из редких в частые. Потому на все подобные явления надо действовать диететическими мерами, насколько позволяет это нам время, а не раздражать лекарствами и без того упорное зло.

Итак, что касается животного в его совокупности и собственно телесной его части, — каким образом управлять и ею и, самим собой, чтобы жить сколько возможно разумнее, — насчет всего этого удовольствуемся сказанным. Но самое начало, на котором будет лежать руководство, надо прежде подготовить, чтобы сообщить ему способность возможно лучшего и совершенного управления. Раскрыть настоящий вопрос обстоятельно — это одно уже само по себе составило бы сложную задачу. Но как вопрос побочный, — если так именно, по прежним примерам, поставим и это дело, — можно бы, пожалуй, не без основания решить его следующим рассуждением. Мы говорили уже не один раз, что три вида души поселены у нас в трех обителях и что каждому виду свойственны движения; так и теперь таким же образом скажем кратко, что каждый из видов, пребывающий в бездействии и покоящийся от своих движений, по необходимости должен быть очень слабым, а вид упражняющийся — наиболее сильным, поэтому надобно следить, чтобы все виды поддерживали в себе взаимно соразмерные движения. О господствующем же у нас виде души должно мыслить так, что в нем каждому бог даровал гения, — в нем, в том начале, которому и обитель-то мы отвели в верхней части тела, совершенно правильно полагая, что оно поднимает нас от земли, как насаждение не земное, а небесное, к родственной нам в небесах природе, ибо, придавая нам оттуда, где восприняла свое начало душа, также и голову — корень нашей жизни, бог выпрямляет все тело. Так вот, кто постоянно занят своими вожделениями и страстями и усиленно упражняет эти наклонности, у того по необходимости рождаются одни смертные мысли; и действительно, насколько лишь возможно сделаться смертным человеку, тут он находит для этого все до последнего условия, развивая себя в таком направлении. Но кто, напротив, ревностно предан стремлениям любознания и испытанию истины, и именно эти из своих наклонностей упражняет более всего, тот в поисках истины неизбежно направляет свои мысли на бессмертное и божественное, и, насколько человеческая природа способна быть причастным бессмертию, он достигает этого без ограничений, так как, служа постоянно божественному и содержа в должном почете этого сопутствующего ему гения, бывает чрезвычайно счастлив. Лечение же для всех случаев, конечно, одно: давать каждому виду пищу и движения, какие ему свойственны. Движения, сродные божественному в нас началу, — это помыслы и кругообороты вселенной. Им и должен следовать всякий, должен, именно, познавая гармонии и круговращения вселенной, исправлять собственные круговращения, поврежденные в нашей голове рождением, мыслящее стараться сделать, согласно с первоначальной его природой, точным подобием мыслимого и этим уподоблением достигать наилучшей жизни, какая предустановлена для людей богами на настоящее время и на последующее.

Итак, задача, поставленная нам вначале, — рассмотреть образование вселенной вплоть до рождения человека, — теперь пожалуй что и выполнена. Ибо о том, как произошли прочие животные, надо упомянуть лишь вкратце; это не требует вовсе пространного изложения. Так, можно думать, в отношении к рассматриваемому предмету будет лучше соблюдена мера. Будем же о подобных вещах рассуждать так. Из происшедших на свет мужчин все, кто оказался малодушным и провел жизнь неправедно, вероятнее всего, при втором рождении переродились в женщин. И поэтому боги в то же время родили страсть совокупления и поселили это одушевленное животное и в нас (мужчинах) и в женщинах, устроив его в тех и других вот каким образом. Канал, принимающий питье на его пути через легкие под почки и в мочевой пузырь и выбрасывающий оттуда под давлением выдыхаемый воздух, боги соединили полостью с мозгом, тянущимся из головы

через шею и становую кость, который в прежних наших рассуждениях мы называли семенем; мозг же, как тело одушевленное, найдя себе отдушину в той части, которой сообщается с воздухом, возбудил в ней животворное стремление к излиянию, чем и создал страсть деторождения. Поэтому природа мужских детородных частей, неукротимая и самовластная, будто животное, не покоряющееся рассудку, под возбуждающим действием вожделений готова преодолевать все. По тому же самому и у женщин так называемые матка и детородный канал, это жаждущее деторождения животное, — если оно долго, свыше естественного срока, остается бесплодным, — приходит в буйное состояние, бродя всюду по телу, запирает пути для дыхания, а стеснением дыхания повергает тело в крайне трудные положения и порождает в нем другие разнообразные болезни. Это происходит, пока вожделение и страсть того и другого пола, произведя словно плод из дерева и потом сорвав его, не посеют в матку, точно в пашню, невидимых по малости и еще бесформенных животных, которых, разъединив снова, выращивают внутри, а затем изводят на свет и заканчивают этим дело рождения. Так, конечно, явились женщины и весь женский пол. А племя птиц образовалось, обросши перьями вместо волос, из мужчин — правда не дурных, а легкомысленных, которые хотя и занимаются небесными явлениями, но свидетельства, представляемые о них зрением, считают, по простодушию, вполне надежными. Далее, порода ходящих по земле животных и зверей произошла от людей, которые совсем не обращаются к философии и не останавливают внимания ни на каких явлениях небесной природы, потому что еще не пользовались пока вращениями, совершающимися в голове, а следовали внушениям только частей души, расположенных в области груди. В соответствие такому образу жизни перед ними своими членами и головой, по влечению сродства, уперлись они в землю, а темя их приняло разнообразные продолговатые формы в зависимости от того, насколько у каждого от бездействия стеснены были его круговращения. Из этих условий возникла вся их порода — как четвероногих, так и многоногих, причем более неразумным бог придавал и больше опор, чтобы их сильнее тянуло к земле. Самые же неразумные между ними, полностью, всем своим телом привлекаемые к земле, не имеют даже надобности и в ногах, и потому бог создал их совсем безногими и пресмыкающимися по земле. Наконец, четвертая порода, а именно водных животных, произошла из людей особенно бессмысленных и невежественных, которых виновники перерождения не признали достойными даже и чистого дыхания, так как душа их осквернена была всякими пороками, а, вместо тонкого и чистого дыхания воздуха, предали их мутному и густому дыханию воды. Отсюда возникло племя рыб, устриц и всех существ, живущих в воде, за крайнюю несмысленность получивших в удел и самое крайнее жилище. Таким порядком животные, как тогда, так и теперь, переходят одно в другое, меняя свой образ силой того, что они отвергали и приобретали, — ум ли или безумие.

И вот мы можем объявить, что рассуждение обо *всем* у нас доведено теперь уже до конца, ибо, приняв в себя существ смертных и бессмертных и исполнившись ими, этот космос, как существо видимое, охватывающее собой видимых, как чувственный бог, образ бога мыслимого, стал существо величайшее и превосходнейшее, прекраснейшее и совершеннейшее — вот это единое, единородное небо.

Критий, или Атлантида

Разговаривающие лица:

ТИМЕЙ, КРИТИЙ, СОКРАТ, ГЕРМОКРАТ

Тимей. Как мне приятно, Сократ! Я с таким же удовольствием оставил поприще слова, с каким отдыхал бы после далекого путешествия. Молюсь тому богу, который прежде, в старину, возник в вещах, а теперь только что явился у нас в слове, молюсь, чтобы все, что в беседе раскрыли мы порядочно, обратил он для нас во благо; если же о предмете, против желания, сказали чтó нестройное, назначил бы за то приличное наказание. А правильное наказание для сбившегося в строе — это наставить его на строй. Итак, чтобы вперед вести нам правильно речи о рождении богов, просим его даровать нам знание — врачевство совершеннейшее и наилучшее из врачебных средств. Помолившись таким образом, дальнейшую беседу, по договоренности, передаем Критию.

Критий. И я принимаю ее, Тимей. Но чем вначале воспользовался ты, прося (себе) снисхождения под предлогом, что будешь говорить о великом, о том самом прошу теперь и я; и думаю, что имею на это еще бóльшие права по вниманию к тому, о чем будет речь. Хотя и уверен почти, что обращаюсь с просьбой слишком притязательной и чрезмерно грубой, однакож надо высказаться. Какой разумный человек решился бы сказать, что сказанное тобой сказано было не хорошо? Но что предполагаемая речь, как более трудная, имеет нужду в большем снисхождении — это надобно постараться доказать. Ведь кто говорит что-нибудь о богах людям, тому, Тимей, легче показаться хорошо говорящим, чем говорящему нам о смертных, потому что неопытность и совершенное неведение слушателей, — если таковы по какому-нибудь предмету слушатели, — доставляют большое удобство желающему о нем говорить; а вам известно, каковы мы в отношении богов[1]. Но, чтобы мне представить яснее, чтó говорю, следуйте за мной далее. Ведь то, чтó все мы говорим, неизбежно является некоторым подражанием и подобием. Так если картины живописцев, изображающие предметы божественные и небесные, рассматривать в том отношении, легко или трудно принимаются они зрителями за подражание достаточное, мы заметим, что нас с первого же разу удовлетворяют и земля, и горы, и реки, и лес, и все вообще небо, и то, что есть и движется около него, если кто, в подражание тем предметам, сумеет представить нечто хоть немного им подобное; и при этом, не зная о них ничего точного, мы не испытываем критически и не опровергаем написанное, а довольствуемся относительно предметов неясным и обманчивым рисунком. Но когда берутся изображать наши тела, мы, по всегдашней нашей внимательности к

---

[1] То есть как мало их знаем.

ним, быстро усматривая недостатки, становимся строгими судьями в отношении к тому, кто схватит не все черты, определяющие подобие портрета. То же бывает, надобно думать, и с речами: когда говорится о небесном и божественном, будь тут хоть немного сходства, мы довольны, а смертное и человеческое разбираем до мелочей. Так если, говоря теперь без подготовки, мы не в состоянии будем передать все как следует, следует нас извинить, ибо надо принять в расчет, что изображать смертное, руководствуясь мнением, не легко, а трудно. Желая напомнить вам об этом и прося снисхождения не меньшего, а еще бóльшего, к тому, о чем будет речь, я и высказал все это, Сократ. Если кажется вам, что прошу этого дара справедливо, вы сами охотно предоставите мне его.

Сократ. Почему не представить, Критий! Да то же самое надо нам будет предоставить и третьему — Гермократу. Ведь явно, что чуть позже, когда придется говорить ему, и он будет просить о том же, подобно вам. Так чтобы мог он выбрать другое начало, и не был вынужден повторять то же самое, пусть и он говорит так, будто уж заручился заранее (нашим) снисхождением. Впрочем, я предупреждаю тебя, любезный Критий, насчет настроения твоего театра[1]: предыдущий поэт успел снискать в нем необычайную славу, так что ты встретишь надобность в каком-нибудь совсем исключительном снисхождении, если находишь в себе силу взяться за этот предмет.

Гермократ. То же, Сократ, чтó ему, ты возвещаешь, конечно, и мне. Но люди малодушные, Критий, еще не воздвигали трофеев, так тебе следует мужественно приступить к предмету речи и, призвав в помощь Пэона и муз, выставить их в добрых качествах и восхвалить этих древних граждан.

Критий. Ах, любезный Гермократ! Став в очередь последним и имея впереди себя другого, ты еще смел, а каково действительно мое положение, тебе скоро покажет само дело. Впрочем, коли ты вызываешь и ободряешь, надо тебя послушаться, и, кроме тех богов, о которых ты сказал, призвать еще других, особенно Мнимосину. Ведь едва ли не важнейшая часть речи зависит у нас от этой богини. Стоит лишь восстановить хорошенько в памяти и пересказать то, что некогда сообщали жрецы и перенес сюда Солон, и я почти уверен, что мы выполним свое дело в глазах этого театра удовлетворительно. Приступим же к самому делу, не медля более.

Прежде всего вспомним, что прошло около девяти тысяч лет с того времени, как происходила, говорят, война между всеми жителями по ту и по эту сторону Геракловых столпов. Эту войну надо теперь рассмотреть подробно. Над одной стороной начальствовал этот город и вел, говорят, всю ту войну, а над другой — цари острова Атлантиды. Остров Атлантида, говорили мы, когда-то был больше Ливии и Азии, а теперь осел от землетрясений и оставил после себя непроходимый ил, препятствующий пловцам проникать отсюда во внешнее море, так что идти далее они не могут. Разные варварские народы и все, какие тогда были, племена эллинов — наш рассказ в постепенном своем развитии укажет порознь, когда и где представится к тому случай. Сначала необходимо нам рассказать о тогдашних афинянах и их противниках, с которыми они воевали, объяснить силу тех и других и гражданский порядок. Но и из этого сперва лучше сказать о том, что было *здесь.*

Некогда всю землю отдельными участками боги разделили между собой, однакож без всякого спора, ибо неразумно было бы допускать, будто боги не знали (сами), что каждому из них подходило, или, зная, что то или

[1] То есть слушателей.

это больше шло к другому, пытались добыть это самое для самих себя с помощью споров. Нет, по указаниям справедливости получили они в удел, что им нравилось, и водворились в странах, водворившись, питали нас, свое достояние и заботу, как пастыри свои стада, но при этом не применяли к телам телесное насилие, как пастухи пасут свой скот, гоняя его бичами, нет, они имели дело с животным особенно послушным: правя, будто рулем с кормы, силой убеждения, они располагали по своему усмотрению его душой и, ведя его таким образом, управляли всем смертным родом. Между тем как другие боги получили по жребию другие места и обустраивали их, Гефест и Афина, имея общую природу, так как были дети одного и того же отца и увлекались одинаковым призванием к философии и искусству, — оба, по жребию, получили себе общий удел — здешнюю страну, как землю, по природе дружественную и благоприятную добродетели и мудрости, и, населив ее достойными людьми, вложили им в ум понятие гражданского правления. Имена тех людей сохранились, но дела, вследствие гибели преемников их и за давностью времени, пришли в забвение, ибо остававшееся всякий раз поколение, как уже было сказано, жило в горах и не имело письменности, слышало только об именах властителей в стране и лишь немногое об их делах. Поэтому люди довольствовались тем, что передавали своим потомкам одни имена, а заслуг и законов своих предшественников не знали, разве только по некоторым смутным относительно каждого слухам. Нуждаясь в течение многих поколений в предметах первой необходимости, как сами, так и дети их, они обращали свою мысль только на то, в чем нуждались, ради этого же пользовались и словом, а о том, что́ происходило прежде, когда-то в старину, не заботились. Дух повествования и исследования древностей вошел в города вместе с досугом, когда увидел, что жизненные потребности у некоторых людей уже обеспечены, — но не раньше. Вот почему сохранились имена древних без упоминания об их делах. Заключаю это из того, что жрецы, по сказанию Солона, рассказывая о тогдашней войне, придавали древним большей частью имена Кекропса, Эрехтея, Эрихтония, Эрисихтона и многие другие, которыми только и различаются у нас предшественники Тесея, и то же самое было с именами женщин. Ведь тогда занятия воинским делом были общи для мужчин и для женщин. Сам образ и изваяние богини, которое, следуя этому обычаю, тогдашние граждане создали в доспехах, служит доказательством, что все однородные животные мужского и женского пола способны по природе исполнять сообща свойственные каждому роду добрые качества. Обитали тогда в этой стране и другие сословия граждан, занимавшиеся ремеслами и добыванием пищи из земли, но воинское племя, выделенное божественными мужами с самого начала, жило особо, обладая всем нужным для питания и образования; собственности, однакож, никто из воинов не приобретал никакой, будучи убежденными, что все, принадлежащее всем, есть общее и для них; кроме достаточной пищи, воины не считали достойным принимать что-либо от других граждан, и исполняли все указанные занятия, какие мы приписали предполагаемому сословию стражей. О самой нашей стране были сообщены сведения также достоверные и правдивые: что своими границами простиралась она тогда до перешейка и по остальному материку — до высот Киферона и Паринфа, откуда ее границы спускались, имея справа Оропию, а слева — море, по реке Азопу; что плодородием эта часть страны превосходила все прочие, так что могла кормить большой военный лагерь из окрестных племен. Важное доказательство ее плодородия — то, что и теперешний ее остаток может соперничать с любой землей по

обилию приносимых плодов и по богатству пастбищ для всех животных, а тогда она давала все это и высшего качества, и в чрезвычайном множестве. Но на чем основывается достоверность этих сведений и почему нынешнюю землю можно справедливо признавать лишь остатком тогдашней? Вся она, выдвинутая из остального материка далеко в море, раскинулась в виде мыса; охватывающий ее сосуд пучины глубок с первого шага. Поэтому, из-за многочисленных больших наводнений, имевших место девять тысяч лет назад, — ибо столько прошло лет с того времени до настоящего, — земля за это время и при таких условиях, стекая с высот, не делала (здесь), как в других местах, значительных наносов, а, смываемая со всех сторон, исчезала в глубине. И вот теперешнее, по сравнению с тогдашним, как это бывает на малых островах, представляет собой как бы только остов болевшего тела, потому что вместе с землей все тучное и мягкое в ней сплыло и осталось одно тощее тело. А тогда, еще не поврежденная, она имела на месте нынешних холмов высокие горы, в так называемые теперь Феллейские долины были полны земляным туком, а в горах было много лесов, явные следы которых видны еще и ныне. Из гор теперь есть такие, где живут одни пчелы, но еще не так давно целы были крыши, (построенные) из деревьев, которые, как прекрасный строительный материал, вырубались там для величайших зданий. Много было и других прекрасных и высоких дерев; для скота же было очень много корма. Притом в то время земля орошалась ежегодно небесными дождями, не теряя их, как теперь, когда дождевая вода стекает с голой земли в море; нет, получая ее много и вбирая в себя, почва страны задерживала ее между глинистыми заслонами и затем, спуская поглощенную воду с высот в пустые низины, рождала везде обильные водные потоки в виде ручьев и рек, от которых и ныне в местах бывших когда-то потоков остаются священные знаки, свидетельствующие, что мы говорим теперь об этой стране правду.

Такова же была и вся остальная страна, правда, данная природой, но при этом она еще и возделывалась, и, вероятно, истинными земледельцами, преданными этому делу (как ремеслу), но вместе с тем людьми прекрасных качеств и любящими прекрасное, обладателями превосходнейшей земли, изобильнейших вод и самого благоприятного на земле климата. А главный город в те времена поселен был так. Во-первых, акрополь тогда был не таков, как теперь. В наше время одна чрезмерно дождливая ночь, размыв кругом почву, полностью очистила его от земли, причем одновременно произошло землетрясение и первый раз случился страшный потоп, третий перед Девкалионовым бедствием. В прежнем же своем объеме, раньше, акрополь простирался до Эридана и Илиеса и включал Пнику, а с противоположной стороны Пники границей был Ликавит. Он весь был покрыт землей и, за исключением немногих мест, имел ровную поверхность. Вне его по склонам холма жили ремесленники и те из земледельцев, поля которых находились поблизости, вверху же, около храма Афины и Гефеста, расположилось совершенно обособленно воинское сословие, окружив все, будто двор одного дома, одной оградой. Жили они на северной стороне акрополя, устроив себе (там) общие дома, общие зимние столовые и все, что нужно из построек для них (воинов) и жрецов в государстве с общественным управлением, но только без золота и серебра, потому что этих металлов они вовсе не употребляли, а, соблюдая середину между тщеславием и бедностью, строили себе скромные жилища, в которых и сами старились, и дети детей их, и кто передавал неизменно таким же дальнейшим поколениям. Что же касается южной части акрополя, то, оставляя временами, как например летом, свои сады, гимназии и столовые,

они пользовались ею для той же цели. На месте расположения нынешнего акрополя был один источник, от которого, после того как он был разрушен землетрясением, остались вокруг лишь небольшие теперешние родники, но всем обитателям того времени он давал воду в изобилии, и ее приятно было пить и в холодную, и в жаркую пору. Так они жили, служа стражами для своих сограждан, а для прочих эллинов вождями с их собственного согласия и наблюдая особенно за тем, чтобы их численность, как мужчин так и женщин, могущий и теперь и в будущем вести войну, оставалась всегда одинаковой, а именно около двадцати тысяч.

Так вот, будучи таковы сами и на таких основаниях управляя справедливо как собственной страной, так и Элладой, эти люди прославились и красотой тела, и различными душевными добродетелями во всей Европе и Азии, и не было более знаменитого народа. А теперь расскажем и о положении их противников, каково оно было и как с самого начала слагалось, если память не изменит нам в том, чтó слышали мы, будучи детьми, чтобы теми сведениями поделиться и с вами, друзья.

Но свою речь я должен предварить еще кратким замечанием: не удивляйтесь, если часто будете слышать среди варваров греческие имена. Причину этого такова. Собираясь воспользоваться этим сказанием для своего стихотворения, Солон разыскивал значения имен и нашел, что первые египтяне записали их в переводе на свой язык, поэтому и сам он, схватывая значение каждого имени, записывал его в переводе на наш язык. Эти записи были у моего деда да есть у меня и теперь, и я перечитывал их еще в детстве. Так если услышите имена, такие же как и у нас, не удивляйтесь: причину этому вы знаете. Длинное повествование началось тогда приблизительно таким образом.

Согласно тому, что было сказано ранее о том, что боги поделили между собой всю землю участками, где бóльшими, а где и меньшими, учреждая себе алтари и жертвоприношения, Посейдон получил в удел остров Атлантиду и там поселил своих потомков, рожденных от смертной жены, примерно на такой местности. С моря по направлению к середине лежала по всему острову равнина, говорят, прекраснейшая из всех равнин и достаточно плодородная. При равнине по направлению к середине острова на расстоянии пятидесяти стадий была гора, небольшая со всех сторон. На той горе жил один из людей, по имени Эвинор, родившихся там с самого начала из земли, вместе со своей женою Левкиппой; у них была единственная дочь Клитó. Когда девушка достигла поры замужества, ее мать и отец умерли. Посейдон, почувствовав к ней страсть, сочетался с ней и крепкой оградой окружил холм, на котором она жила, построив одно за другим большие и меньшие кольца попеременно из морских вод и из земли, а именно два из земли и три из вод, на равном расстоянии один от другого, словно построил их циркулем из центра острова, так что холм тот сделался недоступен для людей, а судов и плавания тогда еще не было. Сам же он, как бог, без труда и устроил этот серединный остров, выведя из-под земли на поверхность два ключа воды: один теплый, другой холодный, истекавший из родника; всякого же рода пищу добывал в достаточном количестве из земли. Детей мужского пола родил и воспитал он пять пар близнецов и, разделив весь остров Атлантиду на десять частей, первому из старшей пары отдал поселение матери с окрестным уделом, самым большим и лучшим, и поставил его царем над остальными, сделав их архонтами, ибо каждому дал власть над большим числом людей и большой областью. Всем им он дал имена: старшему, царю, дал то, от которого и весь остров, и море, именуемое Атлантическим, получили свое название, ибо имя того, кто

первым тогда воцарил, был Атлант. Близнецу, за ним родившемуся, получившему в удел окраины острова от столпов Геракла до теперешней Гадирской области (от той местности получившей и свое название), дано было имя по-эллински Эвмил, а по-туземному Гадир — название, перешедшее на самое страну. Из второй пары сыновей одного он назвал Амфиром, другого Эвемоном. Из третьей первого родившегося — Мнисеем, а явившегося после него — Автохтоном; из четвертой первого — Эласиппом, а второго — Мистором; наконец, из пятой старшему дал имя Азаиса, а младшему — Диапрепа. Все они, сами и потомки их, жили там в продолжение многих поколений, властвуя также над многими иными островами моря, и даже, как прежде было сказано, простирали свое владычество до Египта и Тиррении.

От Атланта произошел многочисленный и знатный род. В лице царей, всегда старейших в роде и передававших свою власть всегда старейшим же из потомков, он сохранил за собой царство через много поколений и собрал такие огромные богатства, каких еще не бывало до тех пор во владении царей, да и впоследствии когда-нибудь не легко таким образоваться. У них находилось в полной готовности все, что было предметом производства и в городе, и в прочих местах страны. Многое, правда, благодаря (широкому) господству, прибывало к ним извне, но еще больше для потребностей жизни давал сам остров, во-первых, все твердое и плавкое, что путем раскопок добывается из земли, например, породу, которая теперь известна только по имени, но тогда была больше, чем именем, породу орихалка, извлекавшуюся из земли во многих местах острова и после золота имевшую наибольшую ценность у людей того времени; во-вторых, он приносил в изобилии все, что доставляет лес для работ мастеров; то же самое и в отношении животных — он питал их вдоволь, и ручных и диких. На нем была даже многочисленная порода слонов, ибо корма находилось там вдоволь не только для всех животных, водящихся в болотах, озерах и реках или живущих в горах и питающихся на равнинах, но также и для этого, по природе величайшего и самого прожорливого животного. Кроме того, остров производил и прекрасно взращивал все, что растит ныне земля благовонного, — из корней, трав, деревьев, дающих соки, или из цветов и плодов. Далее, и плод мягкий, и плод сухой, который служит для нас пищей, и все те, что мы употребляем для приправы и часть которых называем вообще овощами, и тот древесный плод, что дает и питье, и пищу, и мазь, и тот с трудом сохраняемый плод садовых деревьев, что явился на свет ради развлечения и удовольствия, и те, облегчающие от пресыщения, любезные утомленному плоды, что мы подаем после стола, — все это остров, пока был под солнцем, приносил в виде произведений удивительно прекрасных и в бесчисленном множестве. Принимая все эти дары от земли, островитяне устраивали между тем и храмы, и царские дворцы, и гавани, и верфи, и все прочее в стране, и это дело благоустройства выполняли в следующем порядке.

Прежде всего, кольца воды, огибавшие древний матерь-город, они снабдили мостами и открыли путь к царскому дворцу. Дворец же царский в этой обители бога и предков соорудили они сразу же, с самого начала, и затем каждый, принимая его один от другого и украшая уже украшенное, всегда превосходил в этом по возможности своего предшественника, пока не отделали они это жилище так, что величием и красотой работ он поражал зрение. Начиная от моря вплоть до крайнего внешнего кольца выкопали они канал шириной в три метра, глубиной в сто футов и длиной в пятьдесят стадий и таким образом открыли доступ к тому кольцу из моря, как будто в гавань, а устье расширили настолько, что в него могли входить самые большие корабли. Да и земляные валы, которые разделяли кольца моря,

они разрыли по направлению мостов настолько, чтобы переплывать из одного в другое на одной триреме, и эти проходы покрыли сверху так, чтобы плавание совершалось внизу, так как земляные валы имели достаточную высоту. Самое большое из колец, то, в которое было пропущено море, имело три стадии в ширину; следующее за ним земляное равнялось ему. Во второй паре колец водяное было двух стадий в ширину, а земляное опять равной ширины с предыдущим водяным. А водное кольцо, окружавшее остров в самой середине, имело ширину в один стадий. Остров же, на котором стоял царский дворец, имел в поперечнике пять стадий. И этот остров, и кольца, и мост в один плетр ширины с той и с этой стороны они обнесли каменной стеной, и везде при мостах, на проходах к морю воздвигли башни и ворота. Камень они вырубали вокруг и под островом, расположенным в середине, и под кольцами, с внешней и внутренней их стороны; один был белый, другой черный, третий красный; а вырубая камень, вместе с тем создавали морские арсеналы — двойные внутри пещеры, накрытые сверху самой скалой. Из строений одни соорудили простые, а другие пестрые, перемешивая для забавы камни и давая им показать их естественную красоту. И стену около крайнего внешнего кольца они окаймили по всей окружности медью, пользуясь ею, как бы мастикой, внутреннюю выплавили серебристым оловом, а стену вокруг самого акрополя покрыли орихалком, издававшим огненный блеск.

Царское же жилье внутри акрополя было устроено так. В середине был оставлен недоступным священный храм Клитó и Посейдона с золотою оградой, — тот самый, в котором некогда зачали они и родили поколение десяти царевичей. Туда из всех десяти уделов приносились ежегодно каждому из них полагающиеся пожертвования. Храм самого Посейдона имел одну стадию в длину, три плетра в ширину и соответствующую высоту; внешность его представляла нечто варварское. Все это здание снаружи они покрыли серебром, кроме оконечностей, оконечности же — золотом. Внутри бросался в глаза потолок из слоновой кости, расцвеченный золотом, серебром и орихалком; все же остальное — стены, колонны и пол — они одели (одним) орихалком. Внутри также воздвигли золотых кумиров — бога, который, стоя в колеснице, правил шестью крылатыми конями, а сам по громадности размеров касался теменем потолка, и вокруг него — плывущих на дельфинах сто нереид, ибо именно столько насчитывали их люди того времени. Было внутри храма много и других статуй, посвященных людьми богу. Около храма, снаружи, стояли золотые изображения жен и всех потомков, родившихся от десяти царей, а так же многие другие великие приношения как со стороны царей, так и частных лиц, и из самого города, и из чужих стран, над которыми он господствовал. Да и жертвенник по размерам и отделке вполне соответствовал такой обстановке храма, и царское жилище точно также отвечало достойным образом и величию державы, и убранству капища.

Из источников холодной и теплой воды, которые содержали воду в огромном обилии и отличались как приятным вкусом, так и целительной силой, они извлекали пользу, расположив вокруг строения и соответствующие свойству вод растительные насаждения и построив водоемы, одни — под открытым небом, другие — крытые для теплых зимних ванн, отдельно для царских и отдельно для простых людей, отдельно для женщин, отдельно для лошадей и прочих рабочих животных, причем каждому дали соответствующее устройство. Стекавшие оттуда воды они отвели к роще Посейдона — группе разнородных деревьев, достигших необычайной красоты и вышины благодаря плодородию почвы, и через каналы по направ-

лению мостов спустили во внешние (водяные) кольца. Много было там устроено капищ в честь многих богов, много также садов и гимназий для мужчин и для лошадей на обоих тех кольцевых островах, а в середине наибольшего из островов у них был отличный ипподром шириной в стадию, а в длину, для состязания лошадей, простиравшийся по всему кругу. Около него по обе стороны находились жилища стражников, (предназначенные) для большинства стражи. Более верным повелевалось держать стражу на меньшем и ближайшем к акрополю острове, а наиболее надежным были отведены жилища внутри акрополя, около самих царей. Верфи были наполнены триремами и снабжены вдосталь нужным для триремов снаряжением. Так было все устроено около жилища царей. Но если перейти все гавани, а их было три, то там была еще стена, которая, начинаясь от моря, шла кругом на расстоянии пятидесяти стадий от большого кольца и от гавани и замыкала свой круг в устье канала, лежавшем у моря. Все это пространство было густо застроено множеством домов, а водный проход и бóльшая из гаваней кишели судами и прибывающим отовсюду купечеством, которое в своем множестве день и ночь оглашало местность криком, стуком и другим шумом.

Итак, о главном городе и обо всем, что имеет отношение к тому старому жилью, передано все почти так, как тогда рассказано; постараемся же теперь вспомнить рассказ и об остальной стране, какова была ее природа и каков образ ее устройства.

Во-первых, вся эта местность была, говорят, очень высока и крута со стороны моря; вся же равнина около города, охватывающая город и сама, в свою очередь, окруженная горами, спускающимися вплоть до моря, была гладка и плоска и в целом имела продолговатую форму, (простираясь) по одному направлению на три тысячи, а посередине, вверху от моря, на две тысячи стадий. Местность эта по всему острову была обращена к югу и защищена с севера от ветров. Окружавшие ее горы прославлялись тогда за то, что превосходили все существующие и числом, и величиной, и красотой, причем содержали много богатых жителями селений, реки, озера и луга с достаточной пищей для всех — ручных и диких животных, а также лес, красовавшийся обилием и разнообразием деревьев и богатый материалом для любого дела. И вот как при помощи природы возделывалась эта равнина многими царями в течение долгого времени. В основании лежал большей частью правильный и продолговатый четырехугольник, а чего не доставало (для такой формы), то направляемо было по окружности выкопанного кругом рва. Показания относительно его глубины, ширины и длины таковы, что трудно поверить, что это можно было сделать человеческими руками, но расскажем, чтó слышали. В глубину он был прокопан на один плетр, в ширину повсюду на одну стадию, и так как был выкопан вокруг всей равнины, то оказывался до десяти тысяч стадий в длину. Он принимал сходящие с гор потоки и, будучи обогнут вокруг равнины так, что прикасался с обеих сторон к городу, давал им таким путем стекать в море. Сверху от него были прорезаны по равнине прямые каналы около ста футов шириной, которые направлялись снова в ров, ведущий к морю; отстояли же они друг от друга на сто стадий. С их помощью они сплавляли к городу добытый в горах лес, а также доставляли на судах и другие груз в зависимости от времени года, нарезав поперечные из канала в канал и по направлению к городу протоки. Дважды в год они собирали урожай, в течение зимы пользуясь водами небесными, а летом привлекая воду, которую дает земля, через каналы. В отношении военной силы требовалось, чтобы из числа людей равнины, годных к войне, каждый участок выстав-

лял вождя; величина участка доходила до десяти десятков стадий, а всех участков было шестьдесят тысяч. Из жителей гор и прочих мест страны набиралось, напротив, неограниченное число людей, но все они, смотря по местностям и селениям, распределялись в те участки, к вождям. Вождю полагалось поставить на войну шестую часть военных колесниц, так, чтобы их было десять тысяч, а также двух верховых коней и всадников, парную запряжку без сиденья, при нем пешего легко вооруженного воина и возницу для обоих коней, двух тяжело вооруженных воинов, по двое лучных стрелков и пращников, по трое легко вооруженных камнеметателей и копейщиков и четверых моряков в состав команды для тысячи двухсот кораблей. Так была устроена военная часть царственного города, в остальных же девяти — у каждого по-разному, о чем долго можно было бы говорить.

По части же властей и (их) ответственности установлено было с самого начала следующее. Каждый из десяти царей господствовал в своем уделе, состоящем при его собственном городе, над людьми и большей частью законов, наказывая и присуждая к смерти кого захочет; взаимные же их отношения и общение власти определялись предписаниями Посейдона, как их передавал закон и надписи, начертанные еще предками на орихалковом столпе, что находился посередине острова в капище Посейдона. Туда он собирались то на пятый, то на шестой год, воздавая честь в равной доле и четному и нечетному числу, и собравшись, совещались об общих делах или же разбирали, не сделал ли кто какого проступка, и творили суд. Но, приступая к суду, сперва они давали друг другу вот какую присягу. Пустив буйволов свободно пастись в роще, они, оставшись вдесятером в капище Посейдона и помолившись богу, чтобы им захватить приятную для него жертву, без железа, с одними дубинами и петлями, выходили на охоту и пойманного буйвола приводили к столпу и закалывали на его вершине над надписями. А на столпе, кроме законов, было (написано) заклятие, призывавшее великие бедствия на непослушных. Так вот, совершив жертвоприношение по своим законам, они освящали на жертву все члены буйвола и, замешав предварительно чашу, бросали в нее за каждого по комку свернувшейся крови, а остальное, вычистив столп, предавали огню. Затем, черпая из чаши золотыми кубками и творя возлияния на огонь, они клялись, что будут судить по начертанным на столпе законам и карать, если кто совершил раньше какое-нибудь преступление, да и на последующее время не будут нарушать ничего из предписанного и не будут ни сами управлять, ни повиноваться правителю иначе, как по отеческим законам.

После того как каждый из них даст такой обет за себя и за свой род, выпьет и сложит кубок в капище бога, наконец управится со столом и со всеми нуждами, — а тем временем стемнеет и жертвенный огонь станет гореть слабее, — все они, облачившись, но возможности, в самую прекрасную темно-голубую одежду, среди ночи, погасив все огни в капище, садились на землю перед пламенем клятвенной жертвы и творили суд либо были судимы, если кто-либо обвинял кого-нибудь из них в нарушении закона. Вынесенные приговоры они заносили, когда наступал свет, на золотую доску и, как памятник, вместе с плащами клали в капище. Много было и других, особых для каждой местности законов относительно прав царей, но самый важный был тот, чтобы никогда не поднимали они оружие друг против друга и вступались все, если бы кто из них в каком-нибудь городе задумал истребить царский род, чтобы сообща, подобно предкам, принимали они решения относительно войны и других дел, уступая высшее руководительство роду Атланта. И царь не властен был приговорить к смер-

ти никого из родственников, если больше половины царей из десяти не будут на этот счет единого мнения.

Эту столь великую и крепкую силу, что проявилась в тех местах, бог выстроил и направил против здешних мест по причинам именно такого рода. В продолжение многих поколений, пока божьей природы в них (людях тех мест) было еще достаточно, они оставались покорны законам и относились дружелюбно к родственному божеству, ибо они держались истинного и действительно высокого образа мыслей, выказывая смирение и благоразумие в отношении как к обычным случайностям жизни, как и в отношениях друг к другу. Оттого, взирая на все, кроме добродетели, с пренебрежением, они мало дорожили тем, что имели, массу золота и другого богатства воспринимали равнодушно, как бремя, а не падали наземь, опьяненные роскошью, теряя от богатства власть над самими собой. Нет, трезвым умом они ясно постигали, что все это вырастает из общего дружелюбия и добродетели, а если посвящать богатству много забот и придавать большую цену, рушится и само оно, и гибнет вместе с ним и то. Благодаря такому взгляду и сохранявшейся в них божественной природе у них преуспевало все, на что мы раньше подробно указывали. Но когда доля божества от частых и обильных смешений со смертной природой в них наконец истощилась, нрав же человеческий одержал верх, тогда, не будучи уже в силах выносить свое настоящее счастье, они развратились, и тому, кто в состоянии это различать, казались людьми порочными, потому что из наиболее драгоценных благ губили именно самые прекрасные, на взгляд же тех, кто не умеет распознавать условия истинно блаженной жизни, они именно в это время и были вполне безупречны и счастливы, когда были преисполнены неправого духа корысти и силы. Бог же богов Зевс, царствующий согласно законам, как существо способное это различать, увидел, что честное племя впало в жалкое положение, и, решившись наказать его, чтобы оно, образумившись, стало скромнее, собрал всех богов в самую почетную их обитель, которая приходится в середине всего мира и открывает вид на все, что получило жребий рождения, — собрав же их, сказал...

Минос, или О законе

Разговаривающие лица:

СОКРАТ И ЕГО ДРУГ

Сократ. Что именуем мы законом?

Друг. О каком из законов ты спрашиваешь?

Сократ. Что же, разве закон может отличаться от другого закона по самой своей сущности в той мере, в какой он — закон? Посмотри же, чего я сейчас от тебя добиваюсь: я спрашиваю так же, как если бы спросил, что именуем мы золотом? И если бы ты подобным же образом меня переспросил, какое золото я имею в виду, полагаю, твой вопрос был бы неправомерен. Ведь золото от золота или камень от камня ничем не отличаются постольку, поскольку они суть золото или камень. В таком же смысле закон ничем не отличается от закона, но все законы между собою тождественны. Любой закон подобен другому, и ни один из них не бывает более или менее законом. Вот об этом-то я тебя и спрашиваю: что такое закон вообще? Если ты готов отвечать, скажи.

Друг. Но чем же иным может быть закон, мой Сократ, если не тем, чтó узаконено.

Сократ. Значит, по-твоему, и слово — это то, что говорится, и зрение — то, что видится, и слух — то, что слышится? Или же слово и то, что говорится, это разные вещи, точно так же как различны между собою зрение и то, что видится, или слух и то, что слышится? Разве не разные вещи закон и то, что узаконено? Так ли ты считаешь или иначе?

Друг. Да, сейчас мне представилось, что это разные вещи.

Сократ. Значит, закон — это не то, чтó узаконено?

Друг. Мне кажется, нет.

Сократ. Так что же все-таки такое закон? Давай рассмотрим это вот каким образом: если бы кто-то спросил нас по поводу сказанного сейчас: «Раз вы утверждаете, что видимое видится благодаря зрению, как устроено то зрение, благодаря которому мы видим?» — мы ответили бы ему, что глаза проясняют нам вещи с помощью ощущения. И если бы он снова спросил нас: «Что ж, поскольку благодаря слуху слышится слышимое, то как устроен наш слух?» — мы ответили бы ему, что уши доносят до нас звуки с помощью ощущения. Точно таким же образом он мог бы спросить нас: «Раз узаконенное узаконивается законом, в чем состоит сущность закона и узаконения? В некоем ли ощущении или раскрытии — наподобие того, как изучаемое изучается с помощью науки, раскрывающей его суть, или же в каком-то поиске, раскрывающем искомое, — так, как врачебное искусство различает здоровое и больное, а искусство прорицания раскрывает (по утверждению самих прорицателей) замыслы богов? Ведь некое искусство помогает нам раскрывать [сущность] вещей? Или это не так?»

Друг. Так, несомненно.

Сократ. Чему же из перечисленного мы преимущественно придадим значение закона?

Друг. Я думаю, известным положениям и постановлениям. Что же еще можно было бы назвать законом? Возможно, то, о чем ты спрашиваешь, — закон в его целом — есть не что иное, как уложение государства.

Сократ. Следовательно, ты называешь законом мнение государства?

Друг. Да, разумеется.

Сократ. Может статься, ты прав; но, возможно, мы поймем это лучше таким образом: называешь ли ты кого мудрым?

Друг. Да, конечно.

Сократ. А мудрые мудры благодаря мудрости?

Друг. Да.

Сократ. Ну а справедливые справедливы благодаря справедливости?

Друг. Безусловно.

Сократ. Значит, и уважающие закон таковы благодаря законности?

Друг. Да.

Сократ. Ну а люди, уважающие закон, справедливы?

Друг. Да.

Сократ. А не уважающие его несправедливы?

Друг. Да, несправедливы.

Сократ. Значит, справедливость и закон — самые прекрасные вещи?

Друг. Так.

Сократ. А самые постыдные — несправедливость и беззаконие?

Друг. Да.

Сократ. И первые сохраняют государство, а также все остальное, вторые же его губят и ниспровергают?

Друг. Да.

Сократ. Какой же прекрасной вещью должны мы считать закон и каким благом его исследование!

Друг. Как же иначе?

Сократ. Итак, мы сказали, что закон — это уложение государства?

Друг. Да, сказали.

Сократ. Но ведь могут быть хорошие уложения и плохие?

Друг. Разумеется.

Сократ. А ведь закон у нас не был чем-то плохим?

Друг. Не был.

Сократ. Значит, неправильно так вот без обиняков говорить, что закон — это уложение государства.

Друг. Да, и мне это кажется неверным.

Сократ. Следовательно, это не вяжется: плохое уложение не может быть законом.

Друг. Конечно, нет.

Сократ. Однако мне и самому все-таки кажется, что закон — это некое мнение. Но так как оно не может быть плохим, то разве не становится нам ясным, что речь идет о полезном мнении, если только закон — это мнение?

Друг. Да, это ясно.

Сократ. А что такое полезное мнение? Не истинное ли?

Друг. Да.

Сократ. Значит, полезное мнение — это выяснение сущего?

Друг. Именно так.

Сократ. Следовательно, закон стремится к тому, чтобы выяснить сущее.

Друг. Но как же тогда, мой Сократ, если закон — это выяснение сущего, мы не всегда пользуемся одними и теми же законами для одних и тех же вещей? Ведь мы находим при этом то, что существует?

Сократ. Тем не менее закон устремлен к поискам сущего. Мы же, люди, пользуясь, по-видимому, не всегда одними и теми же законами, не

всегда можем найти то, к чему стремится закон, — бытие. Так давай же посмотрим, не станет ли нам из этого ясным, всегда ли мы пользуемся одними и теми же законами или в каждом отдельном случае другими, а также все ли мы пользуемся одними и теми же законами, или одни пользуются одними, а другие — другими.

Друг. Но это, мой Сократ, нетрудно понять, а именно что далеко не всегда одни и те же люди пользуются одними и теми же законами, а другие — другими. Да вот ближайший пример: у нас закон не допускает человеческие жертвоприношения, и это считается нечестьем, а карфагеняне приносят в жертву людей, ибо это слывет у них законным и благочестивым; некоторые из них приносят даже своих сыновей в жертву Кроносу, — быть может, ты и сам об этом слыхал. И мало того, что варвары живут по иным законам, чем мы, но ты, видно, слышал, какие жертвы приносят жители Ликеи, а также потомки Афаманта, хотя они и эллины. Да, верно, ты также слышал и знаешь, какие у нас самих приняты были прежде обычаи в отношении умерших: перед выносом тела мы закалывали жертвенных животных и посылали вслед за процессией кропительниц жертвенной крови; а люди, жившие здесь еще раньше, совершали захоронение прямо в доме, мы же не делаем ничего подобного. Можно привести множество таких примеров: с их помощью мы очень легко докажем, что как мы сами не придерживаемся во все времена одних и тех же обычаев, так и различные люди не бывают в этом между собой согласны.

Сократ. Нет ничего удивительного, достойнейший друг, если ты прав, а от меня это ускользнуло: когда ты излагаешь свое мнение в длинной речи, а я тебе отвечаю тем же, нам трудно, думаю я, о чем-то договориться; если же мы будем рассматривать вопрос сообща, мы скорее всего придем к соглашению. Итак, коли ты желаешь, рассмотри это вместе со мной, либо спрашивая меня, либо отвечая на мои вопросы.

Друг. Но я готов, мой Сократ, отвечать на любые твои вопросы.

Сократ. Так вот, ответь, считаешь ли ты справедливое несправедливым и несправедливое справедливым, или же, по твоему мнению, справедливое справедливо, а несправедливое несправедливо?

Друг. Я считаю справедливое справедливым и несправедливое несправедливым.

Сократ. Что же, у всех людей существует на этот счет такое же мнение, как среди здешних?

Друг. Да.

Сократ. Значит, и среди персов?

Друг. И среди персов.

Сократ. И, разумеется, во все времена?

Друг. Да.

Сократ. То, что потянет на весах больше, считается здесь более тяжелым, а то, что меньше, — более легким, или наоборот?

Друг. Нет, то, что потянет больше, считается более тяжелым, то же, что меньше, — более легким.

Сократ. И точно так же и в Карфагене и в Ликее?

Друг. Да.

Сократ. Похоже, что прекрасное повсюду считается прекрасным и безобразное — безобразным, а не наоборот: безобразное — прекрасным и прекрасное — безобразным.

Друг. Да, верно.

Сократ. Значит, если это обобщить, существующее признается существующим, и никто не утверждает, что его не существует, — как у нас, так и у всех прочих народов.

Друг. Мне кажется, это так.

Сократ. Значит, тот, кто погрешает против бытия, погрешает против общепринятого закона.

Друг. Именно этим, мой Сократ, всегда представляется общепринятый обычай и нам и всем остальным людям — в полном согласии с твоими словами. Но когда я подумаю, что мы без конца то так то сяк применяем законы, мне трудно в это поверить.

Сократ. Однако, быть может, ты не принимаешь в расчет, что, сколько их ни переставляют, подобно шашкам, законы остаются все теми же. Но рассмотри это внимательно вместе со мной. Случалось тебе когда-либо читать сочинение о здоровье больных людей?

Друг. Да, конечно.

Сократ. Знаешь ли ты, какое искусство породило это писание?

Друг. Знаю — врачебное.

Сократ. Итак, называешь ли ты врачей знатоками в этом предмете?

Друг. Называю.

Сократ. Ну а знатоки об одном и том же думают одинаково, или одни считают одно, другие — другое?

Друг. Мне кажется, они думают одинаково.

Сократ. Только ли эллины думают одинаково с эллинами о том, что они знают, или же и варвары с варварами, а также с эллинами?

Друг. В высшей степени неизбежно, чтобы знатоки — будь то эллины или варвары — были единодушны в своих суждениях.

Сократ. Ты отлично ответил. И так должно быть всегда?

Друг. Да, всегда.

Сократ. Значит, и врачи пишут о здоровье то, что они считают существующим?

Друг. Да.

Сократ. А ведь эти сочинения относятся к врачебному искусству и представляют собой для врачей законы лечения.

Друг. Да, они относятся к искусству врачевания.

Сократ. Значит, сочинения по земледелию — это законы землепашцев?

Друг. Да.

Сократ. А кому принадлежат сочинения и узаконения по разбивке садов?

Друг. Садовникам.

Сократ. Значит, это у нас садоводческие законы?

Друг. Да.

Сократ. Законы тех, кто умеет надзирать за садами?

Друг. Как же иначе?

Сократ. А ведь садовники — знатоки своего дела.

Друг. Да.

Сократ. Ну а кому принадлежат сочинения и законы, касающиеся приготовления приправ?

Друг. Поварам.

Сократ. Значит, это поварские законы?

Друг. Да, поварские.

Сократ. По-видимому, это законы тех, кто разбирается в приготовлении пищи?

Друг. Да.

Сократ. Значит, повара, как они это и утверждают, являются знатоками?

Друг. Да, они — знатоки.

Сократ. Ладно. Ну а кому же принадлежат сочинения и законы по управлению государством? Разве не знатокам государственного правления?

Друг. Мне кажется, да.

Сократ. Являются ли знатоками в этом деле политики и люди, обладающие царской властью, или кто-то другой?

Друг. Нет, именно они.

Сократ. Следовательно, то, что люди называют законами, это политические сочинения царей и благородных мужей.

Друг. Ты прав.

Сократ. С другой стороны, знатоки ведь не пишут об одном и том же то одно, то другое?

Друг. Нет, конечно.

Сократ. И они ведь не станут всячески изменять установления, относящиеся к одному и тому же?

Друг. Разумеется, нет.

Сократ. Итак, если мы увидим, что некоторые из них в каких-то случаях это делают, назовем ли мы подобных людей знатоками или скорее невеждами?

Друг. Конечно, невеждами.

Сократ. Значит, мы назовем законным лишь то, что правильно, будь это во врачевании, в поварском или садоводческом деле?

Друг. Да.

Сократ. А то, что неправильно, мы уже не назовем законным?

Друг. Ни в коем случае.

Сократ. Ведь оно является незаконным.

Друг. Неизбежно.

Сократ. Значит, и в сочинениях о справедливом и несправедливом, а также в целом об устроений государства и о том, как следует им управлять, правильное будет царским законом, неправильное же не будет тем, что считается законом у знатоков: ведь оно беззаконно.

Друг. Это верно.

Сократ. Следовательно, мы верно признали, что закон — это нахождение существующего.

Друг. Очевидно.

Сократ. Рассмотрим же в отношении него и следующее: кто из знатоков разбрасывает по земле семена?

Друг. Землепашец.

Сократ. Он же и решает, какие семена подходят какой земле?

Друг. Да.

Сократ. Следовательно, землепашец — хороший распорядитель посева и его законы и установления в этом деле правильны?

Друг. Да.

Сократ. Ну а кто является достойным распорядителем музыкального сопровождения песен и распределяет его подобающим образом? И чьи законы при этом верны?

Друг. Законы флейтиста и кифариста.

Сократ. Значит, тот, кто более других в этом сведущ, является и самым лучшим флейтистом?

Друг. Да.

Сократ. А кто наилучшим образом распределяет питание для человеческих тел? Не тот ли, кто предписывает им подходящую пищу?

Друг. Да.

Сократ. Следовательно, его установления и законы — наилучшие, и тот, кто в этих законах наиболее сведущ, является здесь самым достойным распорядителем.

Друг. Несомненно.

Сократ. И кто же это такой?

Друг. Учитель гимнастики.

Сократ. Он лучше других умеет распоряжаться человеческим стадом в отношении тела?

Друг. Да.

Сократ. Ну а как будет имя тому, кто лучше всего умеет распоряжаться стадом мелкого скота?

Друг. Пастух.

Сократ. Значит, для мелкого скота наилучшими будут законы пастуха?

Друг. Да.

Сократ. А для быков — законы волопаса?

Друг. Да.

Сократ. Ну а чьи законы будут лучшими для человеческих душ? Разве не законы царя? Скажи.

Друг. Да, я это подтверждаю.

Сократ. И хорошо делаешь. А можешь ли ты сказать, кто из древних был достойным законодателем в игре на флейте? Возможно, тебе не приходит на ум, но я, если хочешь, тебе напомню.

Друг. Да, напомни, пожалуйста.

Сократ. Такими знатоками слывут Марсий и его любимец — фригиец Олимп.

Друг. Это правда.

Сократ. Ведь божественна и музыка, исполнявшаяся ими на свирели, — более божественна, чем у других; только она́ трогает души и показывает, что в ней принимают участие боги; и в наше время только их музыка сохранилась как музыка богов.

Друг. Истинная правда.

Сократ. Ну а кто из древних царей считается достойным законодателем — тем, чьи уложения и сейчас сохраняются как божественные?

Друг. Мне невдомек.

Сократ. Разве ты не знаешь, у кого из эллинов в ходу древнейшие законы?

Друг. Ты, значит, говоришь о лакедемонянах и законах Ликурга?

Сократ. Да им, быть может, нет еще и трехсот лет, или же они немногим старше. Но из этих законоположений откуда явились лучшие? Ты знаешь?

Друг. Говорят, что с Крита.

Сократ. Значит, критяне пользуются древнейшими законами среди всех эллинов?

Друг. Да.

Сократ. А ты знаешь, кто были лучшие цари Крита? Минос и Радамант, сыновья Зевса и Европы, и им-то и принадлежат эти законы.

Друг. Говорят, мой Сократ, что Радамант был справедливым мужем, Минос же был жесток, суров и несправедлив.

Сократ. Ты, мой добрейший, вспоминаешь аттический миф, из трагедии.

Друг. Как? Разве не таким слывет Минос?

Сократ. У Гомера и Гесиода — нет. А ведь они больше заслуживают доверия, чем все трагические поэты, вместе взятые: ты ведь утверждаешь это с их слов.

Друг. Но что же говорят о Миносе Гомер и Гесиод?

Сократ. Я скажу тебе, дабы ты не кощунствовал, подобно многим. Ведь нет ничего более кощунственного и требующего наибольшей воздержности, чем оскорбление богов словом или делом; во вторую очередь надо остерегаться оскорблять божественных людей. Всегда нужно соблюдать великую осмотрительность, если ты намерен выразить порицание или воздать хвалу человеку — дабы не ошибиться. Во имя этого надо учиться различать достойных и скверных людей. Божество гневается, когда кто-либо порица-

ет того, кто подобен богу, — это ведь человек достойный — или хвалит того, кто богопротивен. Не думай, будто есть священные камни, деревянные предметы, птицы и змеи, но не бывает священных людей: самое священное — это хороший человек, а самое скверное — человек дурной.

И по поводу Миноса, поскольку его прославляют Гомер и Гесиод, я скажу, что ты, будучи человеком, не смеешь оскорблять словом героя, сына самого Зевса. Гомер, говоря о Крите, что там живет много людей и находятся «девяносто городов», продолжает рассказывать:

> Был там город великий Кносс, а в нем царствовал Минос.
> Девятилетний, с Зевсом могучим общаясь.

Гомер воздает эту краткую хвалу Миносу, и более он не сочинял ничего похожего ни о ком из других героев. А то, что Зевс — учитель мудрости и искусство его прекрасно, он заявляет во многих местах, не только здесь. Он говорит, что в [каждый] девятый год [своего царствования] Минос беседовал с Зевсом и отправлялся к нему с намерением у него учиться, поскольку Зевс учит мудрости. И так как подобную честь — быть учеником самого Зевса — Гомер не приписал более никому из своих героев, но одному только Миносу, похвала его поразительна. А в «Одиссее», в «Жертвоприношении теням», Гомер изображает Миноса, творящего суд, с золотым скипетром в руке; речь идет здесь именно о Миносе, а не о Радаманте: Гомер не только в этом месте, но и нигде больше не изображает Радаманта ни судьею, ни собеседником Зевса. Поэтому-то я и говорю, что наивысшую хвалу Гомер воздал Миносу. Ведь нельзя превознести коголибо выше, чем сказав, что он, будучи сыном Зевса, единственный из детей Зевса был также его учеником. Именно это означают слова:

> Царствовал девятилетний, с Зевсом могучим общаясь.

Они повествуют о том, что Минос был другом и собеседником Зевса. Ведь слово oaroi означает «беседы», а oaristзs — это товарищ по рассуждениям. Следовательно, каждый девятый год Минос посещал жилище Зевса, чтобы поучиться одному и отчитаться в другом — в том, чему он обучился у Зевса в предыдущее девятилетие. Некоторые толкуют слово oaristзs как «сотрапезник» и «соучастник» забав Зевса, но можно привести доказательство того, что эти толкователи несут вздор: хотя и эллинов и варваров живет на Земле великое множество, никто из них не воздерживается от пиршеств и такой забавы, как винопитие, кроме критян и лакедемонян, научившихся этому у критян. На Крите среди законов, установленных Миносом, существует один, запрещающий совместную попойку до опьянения. Но ведь ясно: то, что Минос считал прекрасным, это он и предписывал своим согражданам в виде закона. Не может же быть, чтобы он, как последний из людей, считал верным одно, а делал другое вопреки своим убеждениям. Поэтому-то его общение с Зевсом и было тем, что я говорю: целью его были рассуждения ради воспитания в добродетели. С тех пор как Минос установил законы для своих сограждан, Крит, а также Лакедемон во все времена процветают — стоило им только начать пользоваться этими законами, ибо они божественны.

Радамант был достойным мужем, коль скоро его учил Минос, однако он воспринял от него царское искусство не полностью, но лишь его служебную часть, а именно умение вершить суд: поэтому-то он и слыл справедливым судьей. Минос использовал его как стража законов в столице, в остальных же местах острова таким стражем был Талос. Последний три раза в год обходил все селения, блюдя в них законы, которые были записаны на медных табличках и отсюда получили наименование «медных».

И Гесиод рассказывает о Миносе подобные вещи. Упомянув его имя, он говорит:

> Царственнейшим он родился средь смертных царей величайших,
> Множеством повелевал кругом обитавших народов,
> Скипетр Зевеса держал и правил с ним городами.

Говоря о «скипетре Зевеса», Гесиод имеет в виду не что иное, как воспитание Зевса, с помощью которого Минос правил Критом.

Друг. А откуда же, мой Сократ, взялась эта молва о Миносе — будто он был суров и неотесан?

Сократ. Если ты, мой достойнейший друг, будешь рассудителен, ты и сам станешь остерегаться — как и всякий другой, кому дорога добрая слава, — навлечь на себя ненависть какого-нибудь поэта. Ведь поэты всемогущи в отношении молвы: они могут создать человеку любую славу, либо превознося его, либо, напротив, браня в своих сочинениях. Минос сделал ошибку, пойдя войной против нашего города, славящегося великой мудростью и разнообразными поэтами, творящими как в других видах поэзии, так и особенно в трагическом. Ведь трагедия существует у нас издревле, она берет начало не от Феспида, как думают, и не от Фриниха, но, если ты хорошенько поразмыслишь, ты обнаружишь, что это — древнейшее изобретение нашего города: трагедия — самая народная и увлекающая души поэзия; в ней-то мы и отмщаем Миносу за то, что он принудил нас платить ему тогда дань. Вот какой промах допустил Минос, вызвав нашу ненависть, и потому (я отвечаю на твой вопрос) он обрел среди нас эту дурную славу. В то же время вернейшим знаком того, что он был человеком достойным и уважавшим законы и, как мы говорили раньше, хорошим пастырем и распорядителем, служит нерушимость его законов, в которых он правильно и по истине определил сущность управления государством.

Друг. Мне кажется, мой Сократ, ты молвил верное слово.

Сократ. Так, если я говорю правду, не кажется ли тебе, что критяне — сограждане Миноса и Радаманта — пользуются древнейшими законами?

Друг. Да, это очевидно.

Сократ. Они оказались достойнейшими законодателями из древних, пастырями и наставниками людей, подобно тому как Гомер называет хорошего военачальника «пастырем народов».

Друг. Это очень хорошо сказано.

Сократ. Смотри же, во имя Зевса — покровителя дружбы: если бы кто спросил нас, что это такое, с помощью чего хороший законодатель и пастырь, отдавая распоряжения в отношении тела, делает его более крепким, ответили бы мы верно и кратко, что это питание и работа, причем, увеличивая одно и упражняя человека в другом, законодатель восстанавливает само его тело.

Друг. Да, это верно.

Сократ. А если бы этот человек вслед за тем спросил: «Ну а с помощью чего же именно хороший законодатель и пастырь, уделяя это душе, делает ее более добродетельной?» — что ответили бы мы, не посрамив ни самих себя, ни свой возраст?

Друг. Я пока не знаю, что мне сказать.

Сократ. Однако постыдно будет для души каждого из нас оказаться невежественным в том, в чем заключено как добро, так и зло, в то время как мы усмотрели все, относящееся к телу и к остальному.

Законы, или О законодательстве

Разговаривающие лица:

АФИНЯНИН, КЛИНИЙ, МЕГИЛЛ

КНИГА ПЕРВАЯ

Афинянин. Бог или кто из людей, чужеземцы, был виновником вашего законодательства?

Клиний. Бог, чужеземец, бог, говоря по правде. У нас это Зевс, у лакедемонян же, откуда родом Мегилл, я полагаю, назовут Аполлона. Не так ли?

Мегилл. Да.

Афинянин. Неужели ты утверждаешь, согласно Гомеру, что Минос каждые девять лет отправлялся для бесед к своему отцу и, сообразно его откровениям, устанавливал законы для ваших государств?

Клиний. У нас в самом деле рассказывают это, а также и то, что брат Миноса Радамант — конечно, вам знакомо это имя — был в высшей степени справедлив. О нем мы, критяне, сказали бы, что он по праву заслужил эту похвалу своим тогдашним правосудием.

Афинянин. Прекрасная слава, вполне подобающая сыну Зевса. Так как вы оба, ты и Мегилл, воспитаны в покоящихся на законах нравах, я надеюсь, что мы не без удовольствия совершим наш путь, беседуя о нынешнем государственном устройстве и о законах. Во всяком случае дорога из Кноса к гроту и святилищу Зевса, как мы слышали, для этого подходит: по пути, верно, встречаются тенистые места под высокими деревьями, где можно будет отдохнуть от этого зноя. В наши лета нам следует часто делать передышки в подобных местах и так полегоньку совершить весь путь, ободряя друг друга речами.

Клиний. К тому же, чужеземец, когда мы немного пройдем вперед, нам встретятся в рощах удивительно высокие и красивые кипарисы, а также и луга, где мы сможем передохнуть и побеседовать.

Афинянин. Ты прав.

Клиний. Да, но, когда мы их увидим, мы еще не так о них отзовемся. Однако отправимся, в добрый час!

Предварительные проблемы. Основной принцип законодательства

Афинянин. Да будет так! Скажи мне, с какой целью закон установил у вас совместные трапезы, гимнасии и ваш способ вооружения?

Клиний. Я думаю, чужеземец, всякий легко поймет наши установления. Ведь вы видите природу местности всего Крита: это не равнина, как Фессалия. Поэтому-то фессалийцы больше пользуются конями, мы же передвигаемся пешком. Неровность местности более подходящая для упражнения в беге; из-за нее и оружие по необходимости должно быть легким, чтобы не обременять при беге, для этого по своей легкости кажутся подходящими лук и стрелы. Все это у нас приспособлено к войне, и законодатель, по-моему, установил все, принимая в соображение именно войну; так он ввел сисси-

тии, имея в виду, мне кажется, что на время походов сами обстоятельства вынуждают всех иметь общий стол — ради собственной своей безопасности. Он заметил, я думаю, неразумие большинства людей, не понимающих, что у всех в течение жизни идет непрерывная война со всеми государствами. Если же на войне, во имя безопасности, следует иметь общий стол и надо, чтобы стражами были какие-то начальники и их подчиненные, люди организованные, то именно так надо поступать и в мирное время. Ибо то, что большинство людей называет миром, есть только имя, на деле же от природы существует вечная непримиримая война между всеми государствами. Став на эту точку зрения, ты, пожалуй, найдешь, что критский законодатель установил все наши общественные и частные учреждения ради войны; он заповедал охранять законы именно согласно с этим, так как никакое достояние, никакое занятие, вообще ничто не принесет никому пользы, если не будет победы на войне: ибо все блага побежденных достаются победителю.

Афинянин. Мне кажется, чужеземец, ты прекрасно подготовлен, чтобы постичь критские законы. Но разъясни мне еще вот что: из данного тобой определения благоустроенного государства вытекает, насколько я могу судить, что его надо устроять так, чтобы оно побеждало на войне остальные государства. Не так ли?

Клиний. Конечно. Я думаю, и Мегилл того же мнения.

Мегилл. Как же иначе, мой друг, мог бы ответить любой лакедемонянин?

Афинянин. Но это положение, верное для взаимоотношений государств, не может ли оказаться иным, когда речь пойдет об отношениях поселков?

Клиний. Никоим образом.

Афинянин. Значит, оно одинаково верно в обоих случаях?

Клиний. Да.

Афинянин. Что же? Оно одинаково в приложении к отношениям и между двумя домами одного поселка, и между двумя людьми?

Клиний. Одинаково.

Афинянин. Должен ли думать каждый человек, что он сам себе враг, или не должен? Что сказать на это?

Клиний. Афинский чужеземец, — я не хотел бы назвать тебя «аттическим», так как, мне кажется, ты скорее достоин быть назван по имени богини, — ты сделал яснее нашу беседу, правильно вернув ее к началу. Так тебе легче будет обнаружить правильность нашего нынешнего утверждения, что все находятся в войне со всеми как в общественной, так и в частной жизни и каждый — с самим собой.

Афинянин. Что ты разумеешь, удивительный ты человек?

Клиний. И здесь тоже, чужеземец, победа над самим собой есть первая и наилучшая из побед. Быть же побежденным самим собой всего постыднее и хуже. Это и показывает, что в каждом из нас происходит война с самим собой.

Афинянин. Давайте снова изменим течение нашей беседы. Так как каждый из нас либо сильнее самого себя, либо слабее, то станем ли мы утверждать то же самое по отношению к домам, поселкам, государствам или нет?

Клиний. Ты говоришь, что одни из них сильнее самих себя, другие — слабее?

Афинянин. Да.

Клиний. Ты правильно поставил вопрос, ибо это целиком и полностью приложимо и к государствам. О том государстве, где лучшие побеждают большинство худших, правильно было бы сказать, что оно одерживает победу над самим собой и в высшей степени справедливо заслуживает хвалы за эту победу; в противном же случае происходит противоположное.

Афинянин. Однако оставим в стороне вопрос, может ли худшее оказаться сильнее лучшего (ведь это требует более длинного рассуждения). Теперь я понимаю твои слова: если связанные родством несправедливые граждане

одного государства сойдутся в большом количестве с целью насильно поработить не столь многочисленных справедливых граждан и если они одержат над теми верх, то правильно можно было бы сказать, что подобное государство ниже самого себя и что вместе с тем оно и порочно. Наоборот, где несправедливые терпят поражение, там государство сильнее и лучше.

Клиний. Сказанное тобой, чужеземец, весьма необычно. Тем не менее совершенно необходимо это принять.

Афинянин. Конечно. Обсудим и следующее: может родиться много братьев, сыновей от одних и тех же отца и матери; однако не будет ничего удивительного, если большинство из них окажется несправедливыми и лишь меньшинство — справедливыми.

Клиний. Конечно, нет.

Афинянин. Ни мне, ни вам не подобало бы гоняться за словами, утверждая, что всякий дом и всякая семья, где дурные люди одерживают верх, должна считаться побежденной самой собой, в противном же случае — победившей. Ведь не ради благообразия или безобразия слов ведем мы это рассуждение сообразно с пониманием большинства людей, но рассуждаем о том, что́ в законах правильно по природе и что́ ошибочно.

Клиний. Ты сказал, чужеземец, сущую правду.

Мегилл. Прекрасно. Я также присоединяюсь к только что сказанному.

Афинянин. Рассмотрим же еще вот что: не может ли оказаться кто-либо судьей над упомянутыми нами братьями?

Клиний. Конечно, может.

Афинянин. Какой же судья будет лучше: тот ли, который погубит дурных из них и постановит, чтобы хорошие властвовали над собой сами, или тот, кто достойных заставит властвовать, худших же, оставив им жизнь, добровольно повиноваться? Представим себе еще третьего, состязающегося в умении, судью, который был бы таким, что, взяв подобную терзаемую раздорами семью, никого бы не погубил, но примирил бы их, установив на будущее время такие законы их взаимоотношений, чтобы они были друзьями.

Клиний. Подобный судья и законодатель был бы несравненно лучше.

Афинянин. Между тем он, давая им законы, имел бы в виду не войну, а как раз противоположное.

Клиний. Это правда.

Афинянин. А устроитель государства? Станет ли он устроять жизнь, обращая больше внимания на внешнюю войну, чем на внутреннюю, называемую междоусобием? Последнее случается время от времени в государствах, хотя всякий очень хотел бы, чтобы междоусобий вовсе не было в его государстве, или, раз уж они возникли, то чтобы они как можно скорее прекратились.

Клиний. Очевидно, устроитель государства будет иметь в виду именно междоусобия.

Афинянин. Что предпочитает всякий: то ли чтобы в случае междоусобия мир был достигнут путем гибели одних и победы других, или же чтобы дружба и мир возникли вследствие примирения и чтобы все внимание было, таким образом, неизбежно обращено на внешних врагов?

Клиний. Всякому хотелось бы, чтобы с его государством случилось последнее.

Афинянин. Не так ли и законодателю?

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Не правда ли, всякий стал бы устанавливать законы ради наилучшей цели?

Клиний. Без сомнения.

Афинянин. А ведь самое лучшее — это не война, не междоусобия: не дай бог, если в них возникнет нужда; мир же — это всеобщее дружелюбие.

И победа государства над самим собой относится, конечно, не к области наилучшего, но к области необходимого. Это все равно как если бы кто стал считать наилучшим такое состояние тела, когда оно страждет и ему достается в удел врачебное очищение, и не обратил бы внимания на состояние тела, когда оно в этом совсем не нуждается. Точно так же не может стать настоящим государственным человеком тот, кто, имея в виду благополучие всего государства и частных лиц, будет прежде всего и только обращать внимание на внешние войны. Не окажется он и хорошим законодателем, разве только станет устанавливать законы, касающиеся войны, ради мира, а не законы, касающиеся мира, ради военных действий.

Клиний. Кажется, чужеземец, это рассуждение правильно. Однако я удивляюсь, что наши, а также лакедемонские законоположения, столь тщательные, установлены вовсе не ради этого.

Афинянин. Возможно. Но теперь не время нам их сурово оспаривать. Нам дóлжно спокойно задавать им вопросы, так как и мы, и они относимся к этому с величайшей серьезностью. Следите, прошу вас, за моим рассуждением. Возьмем сперва Тиртея, афинянина родом, но приобретшего лакедемонское гражданство. Ведь среди всех он с особенным рвением относится к войне, говоря:

Ни во что не считал бы и не помянул бы я мужа,

даже если бы он был самым богатым из людей и обладал многими благами (здесь поэт перечисляет чуть ли не все блага), если только он не будет всегда отличаться в военном деле. Эти стихи, конечно, слышал и ты, Клиний, Мегилл же, я думаю, прямо-таки ими пресыщен.

Мегилл. Конечно.

Клиний. Да и к нам они перекочевали из Лакедемона.

Афинянин. Давайте же теперь все сообща спросим этого поэта примерно так: «О Тиртей, божественнейший из поэтов! Ты кажешься нам мудрым и благим за то, что ты отлично прославил отличившихся на войне. Мы — я, Мегилл и этот вот житель Кноса Клиний — вполне, по-видимому, с тобой в этом согласны. Но нам хочется точно узнать, говорим ли мы о тех же самых лицах, что и ты, или нет. Итак, скажи нам: не правда ли, ты так же, как мы, ясно различаешь два вида войны? Или ты смотришь иначе?» На это, я думаю, даже тот, кто гораздо ниже Тиртея, ответит правду, т. е. что есть два вида войны: первый вид, который мы все называем междоусобием, как мы только что сказали, самый тягостный; второй же, как все мы, думаю я, считаем, это война в случае раздора с внешними иноплеменными врагами; этот вид гораздо безобиднее первого.

Клиний. Без сомнения.

Афинянин. «Скажи-ка, каких людей и какой вид войны ты разумел, столь превознося, прославляя одних и порицая других? По-видимому, ты думал о внешней войне. По крайней мере ты сказал в своих стихах, что не выносишь тех, кто не отваживается

...взирать на кровавое дело
И не стремится с врагом в бой рукопашный вступать.

Разве мы не вправе после этого утверждать, что и ты, Тиртей, видимо, всего более прославляешь тех, кто отличился во внешней войне с иноземцами?» Пожалуй, он признается в этом и согласится с нами.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Такие люди прекрасны, но гораздо лучше, добавим мы, те, кто отличился во втором, величайшем виде войны. В свидетельство мы можем привести поэта Феогнида, гражданина сицилийских Мегар, который говорит:

Злата ценнее, о Кирн, серебра бесконечно дороже
Тот, кто верным пребыл в междоусобной войне.

Мы утверждаем, что подобный человек во время более тяжкой войны несравненно лучше первого, чуть ли не настолько, насколько справедливость, рассудительность и разумность, соединенные с мужеством, лучше отдельно взятого мужества. Ибо во время междоусобий никак нельзя остаться верным и здравомыслящим, не обладая всей добродетелью в совокупности. Между тем многие из наемников — бóльшая их часть, за редчайшими исключениями, люди смелые, но несправедливые, наглые и чуть ли не самые неразумные из всех — готовы бодро идти сражаться и даже умереть в той войне, о которой говорит Тиртей.

Но какова теперь цель этого нашего рассуждения и что мы этим хотим разъяснить? Очевидно, что и здешний, критский законодатель, поставленный Зевсом, как и любой другой хоть на что-то годный, устанавливал законы, более всего имея в виду высшую добродетель. Эта высшая добродетель и заключается, по словам Феогнида, в сохранении верности среди опасностей, ее можно назвать совершенной справедливостью. А та добродетель, которую всего более прославляет Тиртей, хотя и прекрасна, да, кстати, и приукрашена поэтом, однако самое правильное было бы поставить ее, в смысле силы и ценности, лишь на четвертое место.

Клиний. Чужеземец, неужели мы поместим нашего устроителя среди законодателей второго сорта?

Афинянин. Не его, дорогой мой, но нас самих, если мы полагаем, будто Ликург и Минос установили все лакедемонские и здешние законы, имея в виду преимущественно войну.

Клиний. Но что же мы должны утверждать?

Афинянин. По-моему, истинно и справедливо утверждать, беседуя о божественном государстве, что устроитель, устанавливая в нем законы, имел в виду не одну часть добродетели, притом самую ничтожную, но всю добродетель в целом; сообразно с ее видами он и исследовал законы, а не так, как это делают нынешние законодатели, исследующие произвольно установленные виды. Ведь теперь каждый исследует и устанавливает то, в чем у него в данное время нужда: один — законы о наследовании и дочерях-наследницах, другой — об оскорблениях действием, третий — что-либо иное подобное, и так до бесконечности. Мы же утверждаем, что правильный путь исследования законов есть тот, на который вступили мы. Я весьма восхищен твоей попыткой истолкования законов (ибо правильно начать именно с добродетели и утверждать, что ради нее-то и установил устроитель свои законы). Что же касается твоих слов, будто он законодательствовал, сообразуясь лишь с частью добродетели, и притом с самой малой, это показалось мне неверным, и потому-то я и предпринял все дальнейшее рассуждение. Хочешь, я скажу тебе, как мне было бы желательно, чтобы ты рассуждал, а я слушал?

Клиний. Конечно, чужеземец.

Афинянин. Надо было бы сказать так: «Критские законы, чужеземец, недаром особенно славятся среди эллинов. Они правильны, так как делают счастливыми тех, кто ими пользуется, предоставляя им все блага. Есть два рода благ: одни — человеческие, другие — божественные. Человеческие зависят от божественных. И если какое-либо государство получает большие блага, оно одновременно приобретает и меньшие, в противном же случае лишается и тех и других. Меньшие блага — это те, во главе которых стоит здоровье, затем идет красота, на третьем месте — сила в беге и в остальных телесных движениях, на четвертом — богатство, но не слепое, а зоркое, спутник разумности. Первое же и главенствующее из божественных благ — это разумение;

второе — сопутствующее разуму здравое состояние души; из их смешения с мужеством возникает третье благо — справедливость; четвертое благо — мужество. Все эти блага по своей природе стоят впереди тех, и законодателю следует ставить их в таком же порядке. Затем ему надлежит убедить сограждан, что все остальные предписания имеют в виду именно это, то есть земные блага обращены на божественные, а все божественные блага направлены к руководящему разуму. Законодателю следует позаботиться о браках, соединяющих людей, затем — о рождении детей и воспитании как мужчин, так и женщин от ранних лет и до зрелых — вплоть до старости. Он должен заботиться о том, чтобы почет, как и лишение его, были справедливыми, наблюдать людей во всех их взаимоотношениях, интересоваться их скорбями и удовольствиями, а также всевозможными вожделениями и страстями, своевременно выражая им порицание и похвалу посредством самих законов. И что касается гнева и страха, то есть душевных потрясений, которые происходят вследствие несчастья или вследствие освобождения от них при счастье, а также всех состояний, которые бывают с людьми во время болезней, войны, бедности и при противоположных обстоятельствах, — в отношении всего этого законодателю следует и поучать граждан, и определять, чтó хорошо и чтó дурно в каждом отдельном случае. Потом законодателю необходимо оберегать достояние граждан и их расходы и знать, в каком они положении; следить за всеми добровольными и недобровольными сообществами и их расторжениями и знать, насколько при этом выполняются взятые на себя взаимные обязательства. Законодатель должен наблюдать, где осуществляется справедливость, а где нет; он должен установить почести тем, кто послушен законам, а на ослушников налагать положенную кару, и так до тех пор, пока не рассмотрит до конца все государственное устройство вплоть до того, каким образом дóлжно в каждом отдельном случае погребать мертвых и какие уделять им почести. Обозрев все это, законодатель поставит надо всем этим стражей, из которых одни будут руководствоваться разумением, другие — истинным мнением, так чтобы разум, связующий все это, явил рассудительность и справедливость вопреки богатству и честолюбию». Мне, чужеземцы, раньше да и по сей день желательно было, чтобы вы именно так разобрали, каким образом все это содержится в так называемых законах Зевса и Пифийского Аполлона, установленных Миносом и Ликургом, и каким путем все это получает известную стройность: для человека, сведущего в законах благодаря ли искусству или какому-то навыку, это вполне очевидно, нам же, всем остальным, далеко не ясно.

Клиний. Как же дóлжно излагать дальнейшее, чужеземец?

Афинянин. Мне думается, нам надо начать все сызнова, как мы и делали, и прежде всего разобрать обычаи, касающиеся мужества. Затем, если хотите, мы перейдем к другому виду добродетели, а потом — к третьему. Способ, которым мы станем разбирать первый вид добродетели, возьмем за образец и с его помощью попытаемся истолковать остальные ее виды, доставляя себе этим в пути утешение. Под конец же, если богу угодно, мы покажем, как все то, что мы теперь разобрали, относится к добродетели в целом.

Мегилл. Прекрасно сказано; прежде всего попытайся привлечь к суду Клиния, этого нашего хвалителя Зевса.

Афинянин. Попробую, а также тебя и себя самого. Ведь наше рассуждение общее. Итак, скажите, утверждаем ли мы, что совместные трапезы и гимнасии законодатель изобрел для войны?

Мегилл. Да.

Афинянин. Что же еще третье и четвертое? Ведь для обозначения частей добродетели — впрочем, их можно называть и иначе, лишь бы ясен был смысл — нам, пожалуй, понадобится подобное перечисление.

Мегилл. Я, да и любой лакедемонянин сказал бы, что третьей была изобретена охота.

Афинянин. Попытаемся, если только сможем, указать четвертое и пятое.

Мегилл. Я попытался бы поставить на четвертом месте выносливость в перенесении боли; это у нас часто случается в драках и при кражах, сопровождающихся всякий раз побоями. Кроме того, подобную выносливость чудесно воспитывает и так называемая криптия, с нею связано хождение зимой босиком, спанье без постелей, обслуживание самого себя без помощи слуг, скитание ночью и днем по всей стране. Представляется случай проявить чрезвычайную выносливость и на наших гимнопедиях, где приходится преодолевать силу зноя, да и очень многое другое, что перечислять было бы, пожалуй, бесконечно долго.

Афинянин. Ты говоришь хорошо, лакедемонский гость! Но скажи мне, что будем мы считать мужеством? Лишь борьбу со страхом и страданием или же и с тоской, с удовольствиями, с ужасными, обольстительными соблазнами, которые делают мягкими, точно воск, души даже и тех людей, что считают себя неприступными?

Мегилл. Я думаю, что борьбу со всем этим.

Афинянин. Припомним же предшествующие рассуждения. Клиний утверждал, что и государство, и отдельный человек могут быть ниже самих себя. Не так ли, кносский гость?

Клиний. Разумеется, так.

Афинянин. Теперь, кого мы назовем дурным: того ли, кто побежден страданиями, или скорее того, кто побежден удовольствиями?

Клиний. Мне кажется, последнего. Ведь все мы признаём, что тот, над кем властвуют удовольствия, оказывается ниже самого себя, и притом несравненно более постыдным образом, чем тот, кем владеет страдание.

Афинянин. Неужели же законодатели Зевса и Аполлона Пифийского своими законами требовали увечного мужества, способного сопротивляться лишь слева, а справа, по отношению к тонким обольщениям, бессильного? Или они требовали и того и другого?

Клиний. И того и другого, по-моему.

Афинянин. Не показать ли нам теперь, какие обычаи в обоих ваших государствах хотя и позволяют не избегать удовольствий, как не избегнешь и страдания, однако умеряют их, принуждая и убеждая при помощи наград властвовать над ними? Где именно в законах содержатся те же постановления об удовольствиях, что и об огорчениях? Пусть будет указано, что делает у вас одних и тех же людей одинаково мужественными как по отношению к боли, так и по отношению к удовольствиям и заставляет их побеждать то, что следует побеждать, ничуть не подчиняясь самым близким и грозным врагам.

Мегилл. Пожалуй, чужеземец, мне не удастся указать на значительные и ясные законы, касающиеся удовольствий, как я это мог сделать при наличии многих законов, противопоставленных скорби. Но, быть может, я смогу указать на кое-какие мелкие узаконения.

Клиний. Точно так же и я вряд ли смогу указать на что-либо подобное в критских законах.

Афинянин. В этом нет ничего удивительного, лучшие из чужеземцев! Однако не станем раздражаться, но отнесемся мягко друг к другу, если кто из нас, желая отыскать истину и высшее благо, подвергнет порицанию что-либо в законах родины.

Клиний. Ты прав, афинский гость! Надо тебя послушаться.

Афинянин. К тому же это не подошло бы и к нашим летам, Клиний.

Клиний. Конечно, нет.

Афинянин. Надо было бы особо исследовать, правильно ли порицают

государственный строй Лакедемона и Крита или же нет. А то, что говорит об этом большинство, я сам смог бы высказать, и, пожалуй, в большей мере, чем вы. Ведь у вас — хотя вообще-то ваши законы составлены надлежащим образом — в особенности превосходен один закон, запрещающий молодым людям исследовать, чтó в законах хорошо и чтó нет, и повелевающий всем единогласно и вполне единодушно соглашаться с тем, что в законах все хорошо, ибо они установлены богами; иные же утверждения вовсе не следует допускать. Если у вас что-либо подобное придет в голову человеку старому, он может высказать свое мнение должностному лицу или человеку своих лет, но только не в присутствии юноши.

Клиний. Ты совершенно прав, чужеземец; мне кажется, ты, словно прорицатель, хорошо разгадал тогдашнее намерение законодателя — хотя ты и не был там — и верно его выразил.

Афинянин. Не правда ли, мы ничуть не погрешим против этого правила, если между собой, уединясь, станем рассуждать именно об этом? Ведь законодатель позволил это людям нашего возраста, да и к тому же здесь нет молодых людей.

Клиний. Это правда. Поэтому смело укажи на слабые стороны наших законов. Ведь нет ничего бесчестного в познании плохого; наоборот, случается, что это служит к исцелению, если принимается благосклонно и без зависти.

Афинянин. Прекрасно. Однако я не стану порицать ваши законы, прежде чем по мере сил не рассмотрю их основательно. Я только выскажу свои недоумения. Ведь из всех эллинов у вас одних да еще, насколько нам известно, у варваров законодатель постановил воздерживаться от величайших удовольствий и забав и не отведывать их. Относительно же страданий и страха он полагал именно так, как мы только что разобрали: если человеку, с малолетства полностью их избегавшему, придется столкнуться с неизбежными трудами, страхами и страданиями, он будет обращен в бегство и порабощен людьми, во всем этом искушенными. Я полагаю, то же самое мог думать этот законодатель и об удовольствиях. Он должен был сказать самому себе так: «Если граждане с малолетства будут у нас несведущи в самых больших удовольствиях, не станут упражняться в их преодолении так, чтобы сладостное стремление к удовольствиям не могло побудить их к совершению позорных поступков, то с ними случится то же самое, что и с теми, кто уступает страху. Иным, но еще более постыдным образом подчинятся они тем, кто умеет господствовать над удовольствиями и приобрел потребные для этого навыки, несмотря на то что иной раз это люди попросту скверные. Душа граждан станет в чем-то рабской и лишь отчасти свободной, они вообще не будут достойны называться свободными и мужественными людьми».

Итак, смотрите, одобряете ли вы до известной степени что-либо из только что сказанного?

Клиний. Твои мысли казались нам убедительными, пока ты их излагал. Однако сразу поверить тебе в столь важных вопросах было бы достойно скорее неразумного юноши.

Афинянин. Клиний и лакедемонский гость! Если мы продолжим наш разбор в том порядке, какой мы предложили раньше, то есть если после мужества станем говорить о рассудительности, то какую разницу заметим мы между этими государствами и теми, что управляются кое-как? Ведь мы только что заметили разницу между ними в деле войны.

Мегилл. Это не так-то просто. Пожалуй, сисситии и гимнасии прекрасно изобретены для обеих этих добродетелей.

Афинянин. По-видимому, чужеземцы, трудно в вопросах государственного устроения установить и на деле, и на словах что-либо бесспорное. Кажется, это подобно тому, как для одного человеческого тела невозможно установить

один какой-либо образ жизни, который не оказался бы отчасти для него вредным, отчасти полезным, хотя он один и тот же. Точно так же гимнасии и сисситии во многом приносят пользу государствам еще и поныне; однако в смысле междоусобий они вредны. Это явствует из поступков милетской, беотийской и фурийской молодежи. К тому же, вероятно, эти учреждения извратили существующий не только у людей, но даже и у животных древний и сообразный с природой закон, касающийся любовных наслаждений. И в этом можно винить прежде всего ваши государства, а также и те из остальных государств, где более всего привились гимнасии. Как бы ни смотреть на подобные вещи, шутливо ли или серьезно, приходится заметить, что наслаждение от соединения мужской природы с женской, влекущего за собой рождение, уделено нам от природы, соединение же мужчины с мужчиной и женщины с женщиной — противоестественно и возникло как дерзкая попытка людей, разнузданных в удовольствиях. Мы все порицаем критян за то, что они выдумали миф о Ганимеде. Так как они были убеждены, что их законы происходят от Зевса, они и сочинили о нем этот миф, чтобы вслед за богом срывать цветы и этого наслаждения. Однако распростимся с мифом. Когда люди исследуют законы, почти все рассмотрение вращается вокруг удовольствий и страданий как в государственной жизни, так и в частной. Природа предоставила течь этим двум потокам. Когда из них черпают как надо, когда надо и сколько надо, то счастливы одинаково и государство, и частные лица, и всякое живое существо, но когда это делают невежественно, да к тому же и не вовремя, тогда людям выпадает на долю иная жизнь.

Мегилл. Чужеземец! Хоть сказанное тобой в каком-то отношении прекрасно, мы не в силах найти слова для достойного ответа. Мне все-таки кажется правильным, что лакедемонский законодатель повелевает избегать удовольствий. Что же касается кносских законов, то пусть придет им на помощь Клиний, если ему угодно. Мне кажется, спартанские постановления относительно удовольствий — лучшие в мире. Ибо наш закон вообще изгоняет из пределов страны то, под влиянием чего люди более всего подпадают сильнейшим удовольствиям, бесчинствам и всяческому безрассудству. Ни в селениях, ни в городах, о которых пекутся спартиаты, ты не увидишь нигде пиршеств и того, что после них неудержимо влечет к удовольствиям всякого рода, и каждый, кто встретит пьяного гуляку, сейчас же налагает на него величайшее наказание, которое уж не снимут под предлогом Дионисийских празднеств. А у вас видел я как-то повозки с такими гуляками, да и в Таранте у наших поселенцев видел я во время дионисий весь город пьяным. У нас же ничего подобного не бывает.

Афинянин. Все это и тому подобное, лакедемонский гость, достойно похвалы, если только сопровождается известным самообладанием; где же царит распущенность, там это тем более нелепо. Впрочем, любой афинянин мог бы легко задеть тебя, указав на распущенность ваших женщин. Как в Таранте, так и у нас, и у вас все это может быть разрешено, мне кажется, одним словом: это не плохо, а правильно. Удивленному же чужеземцу, видящему необычное для себя зрелище, всякий может ответить: «Не удивляйся, чужеземец! Таков у нас закон. У вас, быть может, есть закон иной, но о том же самом». Дорогие друзья, речь идет у нас теперь не о прочих людях, но о добродетели и недостатках самих законодателей. Поэтому разберемся подробнее в вопросе об опьянении. Ведь это обычай немаловажный и требует для своего распознания недюжинного законодателя. Я не говорю о том, надо ли вообще пить вино или нет, но только об опьянении: надо ли относиться к этому, как скифы, персы, карфагеняне, кельты, иберы, фракийцы — все это племена воинственные, — или же так, как вы? Как ты говоришь, вы от этого обычая воздерживаетесь полностью, скифы же и фракийцы употребляют во-

обще несмешанное вино — как сами, так и их жены; они льют его на свои одежды и считают этот обычай благим и счастливым. Персы весьма привержены этому обычаю, да и вообще они склонны к роскоши, которую вы отвергаете, однако все это у них более упорядочено, чем у остальных.

Мегилл. Бесценный мой, мы обращаем в бегство всех их, лишь только берем оружие в руки.

Афинянин. Дорогой мой, не говори так! Ведь сплошь и рядом причины бегства и преследования остаются, да и будут оставаться невыясненными. Поэтому не стоит ссылаться на победу или поражение в битвах, точно они служат ясным, а не сомнительным показателем обычаев хороших и плохих. Ведь бóльшие государства побеждают в сражениях и порабощают меньшие, как, например, сиракузцы локров (несмотря на то что последние слывут за обладающих наилучшими в тех местах законами), афиняне — кеосцев; можно было бы найти тысячи таких примеров. Поэтому отложим в сторону победы и поражения и попытаемся говорить о каждом обычае самом по себе, чтобы убедиться, что одно прекрасно, другое же плохо. Однако прежде всего выслушайте несколько слов, как, по моему мнению, надо рассматривать, что хорошо, а что нет в этих обычаях.

Мегилл. Что ты разумеешь?

Афинянин. Мне кажется, все, кто готов сразу, лишь только услышат упоминание о каком-либо обычае, порицать его или хвалить, поступают совершенно не так, как надо. Это все равно как если бы кто, лишь только при нем похвалят пшеничный хлеб, стал бы тотчас же ругать хлеб, не допытываясь ни о производимом им действии, ни об его употреблении, а также не зная, каким образом, кому, с какой иной пищей и в каком состоянии надо его употреблять. Так же точно, кажется мне, поступаем мы теперь в наших рассуждениях. Услышав одно лишь упоминание об опьянении, одни тотчас стали его порицать, другие — хвалить; все это совершенно неуместно. Каждый из нас пытался это делать при помощи свидетелей и хвалителей. Одни из нас, опираясь на большинство, полагали, что высказывают господствующее мнение; другие основывались на том, что мы видим, как побеждают в сражениях те, кто не употребляет вина. Однако в свою очередь и это у нас осталось невыясненным. Если мы и каждое из остальных узаконений будем разбирать таким образом, то, по-моему, это будет неразумно. Я хочу говорить о том же самом, то есть об опьянении, но иным образом — тем, который мне кажется надлежащим, если только я смогу выяснить для нас правильный способ исследования всех подобных вопросов. К тому же по этому поводу сотни и тысячи племен находятся в разногласии с вашими двумя государствами и могли бы, пожалуй, словесно с вами сразиться.

Мегилл. Конечно, если есть какой-либо правильный путь для рассмотрения подобных вопросов, не надо медлить с их обсуждением.

Афинянин. Давайте рассмотрим это следующим образом: если бы кто стал хвалить разведение коз и само это животное как прекрасное приобретение, а другой, увидев, что козы пасутся на обработанной земле без пастуха и причиняют там вред, стал бы их ругать и порицать так же всякое другое живое существо, не имеющее над собой начальника или имеющее его, но плохого, то, скажи, признали бы мы порицание подобного человека хоть сколько-нибудь здравым?

Мегилл. Конечно, нет.

Афинянин. Можем ли мы считать начальника корабля пригодным, если он только обладает знанием морского дела, но еще неизвестно, подвержен ли он морской болезни или нет? Что скажешь на это?

Мегилл. Никоим образом нельзя считать его пригодным, если он обладает кроме своего искусства еще и той слабостью, о которой ты говоришь.

Афинянин. А начальник войска? Способен ли он начальствовать, если обладает знанием военного дела, но в то же время труслив и при опасностях, опьяненный страхом, страдает головокружением?

Мегилл. Как можно!

Афинянин. Но если бы он и не обладал искусством и был бы к тому же трусом?

Мегилл. Ты говоришь о совершенно негодном человеке, начальнике не над мужчинами, а над какими-то бабами.

Афинянин. Что же, если кто хвалит или порицает какое-либо сообщество, которое по своей природе должно иметь начальника, чтобы быть полезным, и он никогда не видел правильного руководства и отношений в этом сообществе, но всегда наблюдал его либо в состоянии безначалия, либо с дурными начальниками, признаем ли мы дельными похвалу или порицание со стороны подобных наблюдателей этих сообществ?

Мегилл. Как можно! Ведь они никогда не видели ни одного из этих сообществ в правильном действии и не были к ним близки.

Афинянин. Так имей это в виду! Не признаём ли мы совместно пирующих и самые эти пиршества одним из видов многочисленных этих сообществ?

Мегилл. Вполне признаём.

Афинянин. Но разве кто видел когда-нибудь правильный порядок этих пиршеств? Вам-то легко ответить, что никогда и никто. Вам они чужды, у вас они не узаконены. Но я часто бывал на многих пиршествах да и, к слову сказать, много о них расспрашивал; и даже я никогда не видел и не слышал, чтобы какой-либо пир, весь целиком, прошел как следует, — разве только лишь в малой и незначительной своей части; в большинстве же случаев все совершается, так сказать, превратно.

Клиний. Что ты этим хочешь сказать, чужеземец? Выразись яснее! Ведь мы, как ты говоришь, даже если нам случится быть на пиру, вряд ли сможем, ввиду нашей неопытности, сразу распознать, чтó происходит там надлежащим образом, а чтó — нет.

Афинянин. Естественно. Но попробуй понять это с помощью моих указаний. Ты понимаешь, что на всяких собраниях, во всяких обществах, каковы бы ни были их занятия, должен быть надлежащий начальник?

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Мы сейчас сказали, что начальник над воинами должен быть мужествен.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Ведь мужественный человек меньше труса подвержен смятению под влиянием страха.

Клиний. И это так.

Афинянин. Если было бы какое-то средство поставить во главе войска полководца, совершенно не подверженного страху и смятению, неужто мы не постарались бы изо всех сил сделать это?

Клиний. Постарались бы, и очень.

Афинянин. Теперь же у нас речь не о начальнике войска, место которого на войне, при враждебных столкновениях, но о начальнике дружелюбия и мирных взаимоотношений, наступающих между друзьями.

Клиний. Верно.

Афинянин. Подобного рода общение, особенно если ему сопутствует опьянение, не происходит без шума. Не так ли?

Клиний. Разумеется, и еще какого!

Афинянин. Стало быть, и здесь прежде всего должен быть начальник?

Клиний. Еще бы! Больше, чем где бы то ни было!

Афинянин. Не дóлжно ли, если это возможно, поставить таким начальником человека, не склонного к шуму?

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. И очевидно, он должен разумно относиться к подобным собраниям. Ведь ему надо не только быть на страже присущей им дружбы, а еще и заботиться об ее укреплении через это общение.

Клиний. Совершенно верно.

Афинянин. Не правда ли, надо ставить начальником над нетрезвыми человека трезвого, мудрого, а не наоборот. Ведь если над нетрезвыми будет поставлен пьяный, юный, неразумный начальник, он лишь благодаря очень счастливой случайности не наделает страшных бед.

Клиний. Да, то был бы поистине счастливый случай.

Афинянин. Если бы такого рода общения происходили в государствах по мере сил правильно, а кто-то стал бы порицать самый этот обычай, то, быть может, его порицание было бы обоснованно. Если же этот обычай ругают за полнейшее его извращение, то отсюда явствует, что не сознают, во-первых, свойственной ему неправильности, а во-вторых, того, что все оказывается скверным, если происходит подобным образом, то есть без трезвого хозяина и распорядителя. Разве ты не замечаешь, что пьяный кормчий и вообще всякий нетрезвый начальник — чем бы он ни распоряжался — опрокидывает вверх дном корабли, колесницы, войско — все, чем он управляет.

Клиний. Ты молвил истинную правду, гость. Скажи нам еще, что хорошего принесет нам законное и правильное свершение пиров? Как мы сейчас сказали, если войско находится под правильным руководством, то, кто за таким военачальником следует, одерживает победу, а это немалое благо. Точно так же и в остальных случаях. Ну, а правильно поставленные пиршества — какие преимущества дадут они частным лицам или государствам?

Афинянин. А какие преимущества принесет, могли бы мы спросить, государству один правильно воспитанный мальчик или хорошо поставленный хор? На это мы ответили бы: от одного-то государство получило бы малую пользу. Но если вы спрашиваете вообще, какая выгода государству от воспитания тех, кто воспитан, то нетрудно ответить, что хорошо воспитанные дети легко станут хорошими людьми и, став такими, и все остальное будут делать прекрасно, в том числе и побеждать в битвах врагов. Воспитание ведет и к победе, победа же иной раз — к невоспитанности. Ведь многие, обнаглев из-за одержанных на войне побед, под влиянием этой наглости преисполнены множеством пороков. Воспитание никогда не оказывалось Кадмовым, победы же часто для людей бывают и будут такими.

Клиний. Как нам кажется, друг мой, ты утверждаешь, будто совместный досуг за чашей вина имеет большое значение в воспитании, если при этом все совершается правильно.

Афинянин. Конечно.

Клиний. А сможешь ли ты затем доказать истинность своего утверждения?

Афинянин. Доказать, чужеземец, что поистине дело обстоит именно так, мог бы, ввиду частых сомнений, один только бог. Но я охотно укажу, почему, как мне кажется, следует это утверждать. К тому же ведь мы приступили сейчас к рассуждению о законах и государственном устройстве.

Клиний. Именно твое мнение по вопросам, вызывающим ныне так много сомнений, мы и хотели бы знать.

Афинянин. Нам надлежит поступить так. Вы постарайтесь усвоить, а я попробую так или иначе разъяснить свою мысль. Сперва выслушайте вот что: все эллины считают, что наше государство словоохотливо и многословно, что же касается Лакедемона, то он немногословен, а на Крите развивают скорее многомыслие, чем многословие. Я боюсь, как бы вы не подумали, что о предмете незначительном — об опьянении — я говорю много, распространяясь в длиннейших рассуждениях о столь малозначительной вещи. Однако в рассуждении было бы невозможно с достаточной ясно-

стью охватить вопрос о сообразном с природой исправлении пиршеств, если не принять во внимание правильных основ мусического искусства. Равным образом и мусическое искусство нельзя понять без всего в совокупности воспитания. А все это требует длиннейших рассуждений. Решите же, как нам поступить: не оставить ли пока этот вопрос и не перейти ли к рассмотрению какого-либо другого закона?

Мегилл. Чужеземец-афинянин! Ты, может быть, не знаешь, что мой домашний очаг связан узами гостеприимства с вашим государством. Пожалуй, у всех нас, кто в детстве слышит о том, что он гость такого-то государства, с ранних лет появляется чувство расположения к нему — своей второй после родного города родине. По крайней мере я испытываю это. Ведь с детства, если я слышал, как лакедемоняне за что-либо порицали или хвалили афинян, говоря: «Вот какое скверное (или прекрасное) по отношению к нам деяние совершило, Мегилл, это ваше государство», я постоянно спорил, защищая вас, с теми, кто вас порицал. Я всегда был расположен к афинянам, мне и посейчас приятны звуки вашего говора; мне кажется вполне правильным утверждение многих, что хорошие афиняне особенно хороши. Ибо только их добродетель возникает без принуждения, сама собой; божество уделяет им ее, так что в ней поистине нет ничего искусственного. Поэтому не бойся препятствий с моей стороны; выскажи все, что тебе дорого.

Клиний. Точно так же, чужеземец, прими и выслушай мое слово, а затем смело говори что хочешь. Быть может, ты слышал здесь, на Крите, об Эпимениде, этом божественном муже. Он был наш сородич. За десять лет до персидских войн прибыл он в Афины и принес там, согласно повелению бога, предписанные богом жертвы. Как раз в то время афиняне опасались персидского нашествия. Он им предсказал, что персы придут не раньше чем через десять лет, а когда придут, будут отражены, вовсе не осуществив своих надежд и потерпев бедствий больше, чем причинив их. С тех пор наши предки заключили с вами союз гостеприимства; отсюда и вытекает мое к вам расположение, а также и моих родителей.

Афинянин. Вы, как я вижу, готовы меня слушать. С моей же стороны есть желание говорить, но исполнить его не так-то легко, однако попробуем. Прежде всего сообразно с ходом нашего рассуждения определим, что такое воспитание и каковы его свойства. Ведь мы согласились, что впредь в нашем рассуждении надо идти именно этим путем, пока он не приведет нас к богу вина.

Клиний. Конечно, поступим так, если тебе это нравится.

Афинянин. Я буду разъяснять, что надо разуметь под воспитанием, а вы смотрите, согласны ли вы со мной.

Клиний. Говори же!

Афинянин. Я говорю и утверждаю, что человек, желающий стать достойным в каком бы то ни было деле, должен с ранних лет упражняться, то забавляясь, то всерьез, во всем, что к этому относится. Например, кто хочет стать хорошим земледельцем или домостроителем, должен еще в играх либо обрабатывать землю, либо возводить какие-то детские сооружения. Их воспитатель должен каждому из них дать небольшие орудия — подобия настоящих. Точно так же пусть он сообщит им начатки необходимых знаний, например строителя пусть научит измерять и пользоваться прави́лом, воина — ездить верхом и так далее, все это путем игры. Пусть он пытается при помощи этих игр направить вкусы и склонности детей к тому занятию, в котором они должны впоследствии достичь совершенства. Самым важным в обучении мы признаём надлежащее воспитание, вносящее в душу играющего ребенка любовь к тому, в чем он, выросши, должен стать знатоком и достичь совершенства. Смотрите же, одобряете ли вы все до сих пор высказанное?

Клиний. Вполне.

Афинянин. Не оставим также без определения того, что мы разумеем под воспитанием. Ведь теперь, порицая или хваля воспитание отдельных лиц, мы называем одних из нас воспитанными, а других — нет, причем иной раз прилагаем это обозначение и к людям, вся воспитанность которых заключается в умении вести мелкую или морскую торговлю и в других подобных сноровках. В нашем рассуждении мы, очевидно, подразумеваем под воспитанием не это, а то, что с детства ведет к добродетели, заставляя человека страстно желать и стремиться стать совершенным гражданином, умеющим согласно справедливости подчиняться или же властвовать. Только это, кажется мне, можно признать воспитанием согласно данному в нашей беседе определению. Воспитание же, имеющее своим предметом и целью деньги, могущество или какое-нибудь иное искусство, лишенное разума и справедливости, низко и неблагородно, да и вовсе недостойно носить это имя. Мы не станем спорить сами с собой о названиях. Пусть лишь останется в силе наше нынешнее рассуждение, в котором мы согласились, что люди, получившие правильное воспитание, становятся, пожалуй, хорошими, и нельзя недооценивать воспитанность, ибо она — самое прекрасное из того, что имеют лучшие люди. Если же воспитание отклонится от своего пути, но его можно выправить, всякий по мере сил должен это делать в течение всей своей жизни.

Клиний. Это верно. Мы согласны с твоими словами.

Афинянин. Еще раньше мы согласились, что те, кто может властвовать над собой, хороши, а кто нет, дурны.

Клиний. Ты вполне прав.

Афинянин. Давайте повторим яснее, чтó мы тогда сказали. Позвольте мне с помощью уподобления разъяснить вам это по мере сил.

Клиний. Пожалуйста.

Афинянин. Не признаём ли мы, что каждый из нас — это единое целое?

Клиний. Да.

Афинянин. Но каждый имеет в себе двух противоположных и неразумных советчиков: удовольствие и страдание.

Клиний. Так оно и есть.

Афинянин. К ним присоединяются еще мнения относительно будущего, общее имя которым «надежда». В частности, ожидание скорби называется страхом, ожидание удовольствия — отвагой. Над всем этим стоит разум, решающий, что из них лучше, что хуже; он-то, став общим установлением государства, получает название закона.

Клиний. Хоть я и с трудом за тобой поспеваю, все же считай, что я следую за тобой, и продолжай.

Мегилл. И со мной то же самое.

Афинянин. Об этом мы станем размышлять так: представим себе, что мы, живые существа, — это чудесные куклы богов, сделанные ими либо для забавы, либо с какой-то серьезной целью, ведь это нам неизвестно; но мы знаем, что внутренние наши состояния, о которых мы говорили, точно шнурки или нити, тянут и влекут нас каждое в свою сторону и, так как они противоположны, увлекают нас к противоположным действиям, что и служит разграничением добродетели и порока. Согласно нашему рассуждению, каждый должен постоянно следовать только одному из влечений, ни в чем от него не отклоняясь и оказывая противодействие остальным нитям, а это и есть златое и священное руководство разума, называемое общим законом государства. Остальные нити — железные и грубые; только эта нить нежна, хотя она и златая, те же подобны разнообразным видам. Следует постоянно помогать прекраснейшему руководству закона. Ибо разум, будучи прекрасен, кроток и чужд насилия, нуждается в помощниках при своем руководстве, так, чтобы в нас золотой род побеждал остальные роды. Этот миф о том, что мы куклы, способствовал бы

сохранению добродетели; как-то яснее стало бы значение выражения «быть сильнее или слабее самого себя». Что же касается государства и частного человека, то этот последний принял бы за истину слово о руководящих нитях и счел бы нужным жить сообразно ему; государство же, приняв это слово от богов или же от познавшего все это человека, сделает его законом как для своих внутренних отношений, так и при сношениях с остальными государствами. Таким образом, порок и добродетель будут у нас яснее разграничены. Когда это станет нагляднее, то и воспитание и остальные обычаи станут, пожалуй, яснее, в том числе и вопрос о том, стоит ли проводить время, предаваясь вину. Раньше показалось, что по поводу столь незначительного предмета сказано было слишком много слов; теперь же может оказаться, что вопрос этот не так уж недостоин этих длинных рассуждений.

Клиний. Прекрасно сказано. Приведем наше рассуждение к достойному концу.

Афинянин. Итак, скажи: если мы предоставим подобной кукле опьяняться, в какое состояние мы ее приведем?

Клиний. Что ты имеешь в виду, спрашивая так?

Афинянин. Ничего, кроме следующего: что случится, если одно соединится с другим? Попытаюсь еще яснее выразить свою мысль. Я спрашиваю следующее: не делает ли питье вина более сильными удовольствия, страдания, гнев, любовь?

Клиний. И даже очень.

Афинянин. А наши ощущения, память, мнения, мысли? Становятся ли они точно так же сильнее, или же человек, предаваясь чрезмерному пьянству, совершенно лишается их?

Клиний. Совершенно лишается.

Афинянин. Не правда ли, такой человек возвращается к состоянию души, какое ему было свойственно в младенчестве?

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. И тогда он всего менее может собой владеть.

Клиний. Да, всего менее.

Афинянин. Но разве это будет не никчемнейший человек?

Клиний. Без сомнения.

Афинянин. Так что, видимо, не одни только старики снова впадают в детство, но также и люди пьяные?

Клиний. Ты верно заметил, гость.

Афинянин. Есть ли доказательство, убеждающее нас, что надо отведать этого обычая, а не избегать его изо всех сил?

Клиний. Видимо, есть. По крайней мере ты утверждаешь это и даже был готов доказать.

Афинянин. Ты верно напомнил. Я готов и сейчас это сделать; ведь вы оба выразили живое желание меня слушать.

Клиний. Как же нам не желать? Если уж не ради чего иного, так ради удивительного и странного утверждения, будто человеку следует добровольно впадать в самое мерзкое состояние.

Афинянин. Ты разумеешь состояние души, не так ли?

Клиний. Да.

Афинянин. Ну, а тело, мой друг? Удивимся ли мы, если кто по доброй воле опускается до негодности, худобы, срама, бессилия?

Клиний. Как не удивляться!

Афинянин. Так что же? Станем ли мы думать, будто те, кто обращается к врачам, не знают, что прием лекарств уже вскоре сделает их тело надолго таким, что они согласились бы лучше умереть, если бы им предстояло до конца своих дней пребывать в подобном состоянии? И разве нам неизвест-

но, что те, кто занимается тяжелыми гимнастическими упражнениями, становятся сперва точно больными.

Клиний. Мы все это знаем.

Афинянин. А также и то, что они добровольно идут на это ради последующей пользы?

Клиний. Конечно.

Афинянин. Но разве не надо и об остальных обычаях мыслить таким же образом?

Клиний. Да, надо.

Афинянин. В том числе и относительно того времяпрепровождения, когда люди предаются вину, если мы только правильно рассмотрели приведенные примеры.

Клиний. Без сомнений.

Афинянин. Итак, если окажется, что вино по своей пользе ничуть не хуже телесных упражнений, то у него будет перед ними еще и то преимущество, что они вначале сопряжены с болью, оно же нет.

Клиний. В этом-то ты прав, но я был бы удивлен, если бы мы смогли усмотреть в нем какую-то пользу.

Афинянин. Вот это мы теперь и должны попытаться разъяснить. Скажи мне, можем ли мы мыслить два чуть ли не противоположных вида страха?

Клиний. Какие именно?

Афинянин. Следующие: мы боимся зол, ожидаемых нами.

Клиний. Да.

Афинянин. И боимся мы нередко чужого мнения — как бы нас не сочли за дурных людей, если мы совершаем или говорим что-либо нехорошее. Этот вид страха мы — да думаю, что и все, — называем стыдом.

Клиний. Без сомнения.

Афинянин. Вот о каких двух видах страха я говорил. Из них второй противоположен боли и остальным страхам; равным образом он противоположен и большинству величайших удовольствий.

Клиний. Ты совершенно прав.

Афинянин. Неужели же законодатель, да и всякий мало-мальски полезный человек не станет благоговейнейшим образом чтить этот страх? И, назвав его совестливостью, не обозначит ли он противоположную ей отвагу как бесстыдство, которое он сочтет величайшим злом для всех как в частной, так и в общественной жизни?

Клиний. Ты прав.

Афинянин. Не правда ли, ничто — если только мы станем сравнивать каждое в отдельности — не доставляет нам столько великих преимуществ, в том числе победы и спасения на войне, как именно этот вид страха. Ведь есть две причины победы: отвага перед неприятелем и страх злого стыда перед друзьями.

Клиний. Это так.

Афинянин. Следовательно, каждый из нас должен стать и бесстрашным, и вместе с тем подверженным страху. Мы уже разобрали, почему это так.

Клиний. Да, вполне.

Афинянин. Желая сделать каждого человека бесстрашным, мы достигнем этого, согласно с законом, тем, что поставим его лицом к лицу со множеством разных страхов.

Клиний. Очевидно.

Афинянин. Ну а если мы хотим вселить в кого-либо справедливый страх? Разве не столкнем мы его с бесстыдством для того, чтобы он наловчился побеждать свои удовольствия? А кто хочет достичь совершенства в мужестве, не должен ли бороться с присущей ему трусостью и не должен ли ее победить? Ведь тот, кто не упражнялся и неопытен в подобной борьбе —

все равно, кто бы он ни был, — не станет по отношению к добродетели и наполовину тем, кем он должен бы стать. Кто же может стать вполне рассудительным, — тот ли, кто борется со множеством удовольствий и вожделений, увлекающих к бесстыдным, несправедливым поступкам, и побеждает их разумом, действием и искусством как во время развлечений, так и в серьезных делах, или же тот, кто вовсе не подвержен всему этому?

Клиний. Последнее маловероятно.

Афинянин. Так что же? Дал ли некий бог людям зелье, возбуждающее в них страх, и, чем больше кто станет его пить, тем несчастнее станет он себя считать с каждым глотком? Он будет страшиться и настоящего, и всего будущего, так что даже самый мужественный человек в конце концов будет охвачен ужасом; когда же он выспится и отрезвится, он снова станет самим собой.

Клиний. О каком напитке, принятом у людей, можем мы это утверждать, чужеземец?

Афинянин. Ни о каком. Но если бы такое средство откуда-нибудь взялось, разве не было бы оно полезно законодателю для испытания мужества? Мы могли бы в таком случае сказать ему, например, следующее: «Скажи, законодатель, дающий закон критянам или кому-то другому, не хотел бы ты прежде всего иметь средство испытывать граждан — их мужество и трусость?»

Клиний. Ясно: всякий скажет, что хотел бы.

Афинянин. «Далее. Хочешь ли ты испытать это средство осторожно и без больших опасностей или же наоборот?»

Клиний. И тут любой согласится, что лучше осторожно.

Афинянин. «Не воспользуешься ли ты этим напитком, чтобы, возбудив страх, наблюдать, кто каким оказался в таком состоянии, принудить человека стать бесстрашным, прибегая к увещаниям, внушениям и поощрениям и покрывая бесчестьем того, кто тебя не послушается и не станет во всем таким, как ты приказал? Не отпустишь ли ты без наказания того, кто хорошо и мужественно упражнялся, а тому, кто делал это плохо, не назначишь ли наказание? Или ты совсем не станешь пользоваться таким напитком, хотя нет никаких поводов его порицать?»

Клиний. Как же ему не пользоваться, чужеземец, этим напитком?

Афинянин. Это было бы, друг мой, легчайшим испытанием в сравнении с нынешними упражнениями в гимнастике. Его можно всегда применить к отдельным лицам, к немногим и вообще к какому угодно числу людей. Если кто-либо из стыдливости считал бы, что не дóлжно показываться, пока не усовершенствуешься, и стал бы наедине упражняться в борьбе со страхом, пользуясь вместо тысячи других средств только этим напитком, он поступил бы правильно. Кто верит самому себе, что он и природой, и своими заботами хорошо подготовлен, тот ничуть не побоится упражняться на виду, вместе со многими сотрапезниками. Он поступит правильно, потому что преодолеет и победит силу неизбежного действия напитка; ни в чем важном он не будет поколеблен непристойностью и вследствие своей добродетели ни в чем не изменится. Но пусть он остерегается излишеств в питье, боясь той победы, какую одерживает этот напиток над всеми людьми.

Клиний. Да, чужеземец, поступающий так выказал бы свою рассудительность.

Афинянин. Скажем же снова законодателю вот что: «Да, о законодатель, ни бог не дал людям такого зелья для возбуждения страха, ни сами мы не изобрели его, — ибо здесь нет речи о магах на пиру. Но напиток, возбуждающий бесстрашие, чрезмерную отвагу, к тому же несвоевременную, недолжную, существует ли он? Или как мы скажем?»

Клиний. Существует, скажет он, имея в виду вино.

Афинянин. «Не есть ли этот напиток полная противоположность первому? Сперва он делает человека, который его пьет, снисходительным к са-

мому себе; и чем больше он его отведывает, тем большими исполняется надеждами на благо и на свою мнимую силу. В конце же концов он преисполняется словесной несдержанностью, точно он мудр, своеволием и совершенным бесстрашием, так что, не задумываясь, говорит и делает все, что угодно. С этим, я думаю, согласится всякий».

Клиний. Конечно.

Афинянин. Вспомним еще следующее. Мы сказали, что в наших душах дóлжно воспитывать два чувства: первое — чувство чрезмерной отваги, второе, наоборот, — чрезмерного страха.

Клиний. Если не ошибаемся, это то, что ты назвал совестливостью.

Афинянин. Вы прекрасно помните. Так как мужество и бесстрашие дóлжно развивать среди страха, то спрашивается, не следует ли воспитывать противоположные качества среди того, что противоположно страху?

Клиний. Очевидно.

Афинянин. Итак, по-видимому, в тех состояниях, испытывая которые мы по своей природе становимся смелыми и отважными, и надо упражняться, как можно менее преисполняясь бесстыдством и дерзостью и боясь совершить, испытать или сказать что-либо постыдное.

Клиний. Похоже, что так.

Афинянин. Вот все, что делает нас такими: гнев, страсть, наглость, невежество, корыстолюбие, трусость. Кроме того, еще: богатство, красота, сила и все пьянящее наслаждением и делающее нас безрассудными. Можем ли мы назвать какое-нибудь другое удовольствие, кроме испытания вином и развлечениями, более приспособленное к тому, чтобы сперва только взять пробу, дешевую и безвредную, всех этих состояний, а уж затем в них упражняться? Конечно, при этом необходимы некоторые предосторожности.

Обсудим же, как лучше испытать сварливую и вялую душу, из которой рождаются тысячи несправедливостей: путем ли личных с ней общений, причем нам будет грозить опасность, или же путем наблюдений на празднестве Дионисий? Чтобы испытать душу человека, побеждаемого любовными наслаждениями, вверим ли мы ему собственных дочерей, сыновей и жен, подвергая опасности самые дорогие для нас существа, только для рассмотрения склада его души? Приводя тысячи подобных примеров, можно было бы говорить бесконечно в пользу того, насколько лучше это безвредное распознавание во время забав. Мы полагаем, ни критяне, ни другой кто не могут сомневаться, что это весьма удобный способ испытать друг друга. К тому же он превосходит остальные способы испытаний своей дешевизной, безопасностью и быстротой.

Клиний. Это верно.

Афинянин. Распознавание же природы и свойств душ было бы одним из самых полезных средств для того искусства, которое о них печется. А мы, я полагаю, признаём, что это относится к искусству государственного правления. Не так ли?

Клиний. Несомненно.

КНИГА ВТОРАЯ

Мусическое (хороводное) воспитание как необходимое условие истинного законодательства

Афинянин. После этого надо, конечно, рассмотреть следующий вопрос: приносит ли правильно поставленное употребление вина на пиршествах только одно это благо, то есть возможность распознать природные качества человека, или же есть еще одно великое преимущество, достойное всяческого усердия? Как мы скажем? Да, есть и еще одно преимущество; так, по-

видимому, следует из нашего рассуждения. Но в чем оно состоит — вот что нам нужно рассмотреть со вниманием, чтобы не запутаться в этом вопросе.

Клиний. Итак, говори!

Афинянин. Я хочу вспомнить то, что ранее мы назвали правильным воспитанием. Ибо я догадываюсь, что упомянутое нами преимущество существует благодаря этому правильно поставленному обычаю.

Клиний. Ты говоришь о чем-то очень важном.

Афинянин. Я утверждаю, что первые детские ощущения — это удовольствие и страдание, и благодаря им сперва и проявляются в душе добродетель и порок. Что же касается разумения и прочных истинных мнений, то счастлив тот, в ком они проявляются хотя бы в старости. Ведь кто обладает ими и всеми зависящими от них благами, тот — совершенный человек. Я называю воспитанием добродетель, проявляющуюся первоначально в детях. Если удовольствие, чувство дружбы, скорбь и ненависть возникнут надлежащим образом в душах людей, еще неспособных отнестись к ним разумно, то впоследствии, получив эту способность, они станут согласовывать с разумом эти правильно полученные ими навыки. Эта-то согласованность и есть вся добродетель в совокупности. Ту же часть добродетели, которая касается удовольствия и страдания, которая надлежащим образом приучает ненавидеть от начала до конца то, что следует ненавидеть, и любить то, что следует любить, — эту часть можно выделить в рассуждении и не без основания, по-моему, назвать ее воспитанием.

Клиний. Думается, ты прав, чужеземец, в своих прежних и нынешних замечаниях относительно воспитания.

Афинянин. Прекрасно! Итак, верно направленные удовольствия и страдания составляют воспитание; однако в жизни людской они во многом ослабляются и извращаются. Поэтому боги из сострадания к человеческому роду, рожденному для трудов, установили взамен передышки от этих трудов божественные празднества, даровали Муз, Аполлона, их предводителя, и Диониса как участников этих празднеств, чтобы можно было исправлять недостатки воспитания на празднествах с помощью богов. Итак, повторяю, надо рассмотреть, истинно ли и согласно ли с природой наше нынешнее утверждение. Мы утверждали, что любое юное существо не может, так сказать, сохранять спокойствия ни в теле, ни в голосе, но всегда стремится двигаться и издавать звуки, так что молодые люди то прыгают и скачут, находя удовольствие, например, в плясках и играх, то кричат на все голоса. У остальных живых существ нет ощущения нестройности или стройности в движениях, носящей название гармонии и ритма. Те же самые боги, о которых мы сказали, что они дарованы нам как участники наших хороводов, дали нам чувство гармонии и ритма, сопряженное с удовольствием. При помощи этого чувства они движут нами и предводительствуют нашими хороводами, когда мы объединяемся в песнях и плясках. Хороводы (χοροῦς) были названы так из-за внутреннего сродства их со словом «радость» (χαρᾶς).

Не согласимся ли мы прежде всего с этим и не установим ли, что первоначальное воспитание совершается через Аполлона и Муз? Как вам думается?

Клиний. Да, так.

Афинянин. Следовательно, мы скажем, что тот, кто не упражнялся в хороводах, человек невоспитанный, а кто достаточно в них упражнялся, тот воспитан.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Искусство хоровода в целом состоит из песен и плясок.

Клиний. Несомненно.

Афинянин. Поэтому хорошо воспитанный человек должен уметь прекрасно петь и плясать.

Клиний. Очевидно.

Афинянин. Посмотрим же, что означают эти только что сказанные слова.

Клиний. Какие?

Афинянин. Он прекрасно поет, сказали мы, и прекрасно пляшет. Не добавим ли мы, что это лишь тогда будет прекрасно, если он поет и пляшет что-то прекрасное?

Клиний. Добавим.

Афинянин. А также и другое условие: он должен считать прекрасным то, что действительно прекрасно, и безобразным то, что действительно безобразно, и эти свои убеждения применять на деле. Не будет ли такой человек лучше воспитан в смысле мусического искусства и искусства хороводов, чем тот, кто не радуется прекрасному и не питает ненависти к дурному, хотя и умеет иной раз удачно служить телодвижениями и голосом тому, что он признает прекрасным? Верно, все-таки лучше тот, кто не слишком исправен в голосе и телодвижениях, но правильно следует удовольствиям и скорби и таким путем приветствует прекрасное и отвергает дурное?

Клиний. Между ними, чужеземец, большая разница в воспитании.

Афинянин. Не правда ли, если бы мы все трое узнали, что именно прекрасно в пении и пляске, мы надлежащим образом отличили бы человека воспитанного от невоспитанного. Если же мы не будем этого знать, то вряд ли сможем определить, что и как способствует сохранению воспитания. Не так ли?

Клиний. Конечно, так.

Афинянин. И вот после этого нам, точно собакам-ищейкам, надо разыскать, чтó прекрасно в телодвижениях, пляске, напеве и песне. Если же это от нас ускользнет, все наше рассуждение о правильном воспитании, эллинском или варварском, будет впустую.

Клиний. Да.

Афинянин. Хорошо! Какие же телодвижения и напевы надо признать прекрасными? Скажи-ка: при одних и тех же, равно тяжелых, обстоятельствах схожими ли окажутся телодвижения и речи души мужественной и души трусливой?

Клиний. Как можно! Даже оттенок у них будет разный.

Афинянин. Отлично, друг мой! Ведь и в мусическом искусстве есть телодвижения и напевы. Но так как предметом этого искусства служат гармония и ритм, то оно может быть только ритмичным и гармоничным; поэтому совершенно неверно уподобление, которое делают учителя хоров, когда говорят о красочности напевов или телодвижений. Что же касается телодвижений и напевов человека трусливого или мужественного, то справедливо можно признать, что у мужественных они прекрасны, у трусливых — безобразны. Но чтобы не возникло у нас по этому поводу чрезмерного многословия, давайте просто признаем, что все телодвижения и напевы, выражающие душевную и телесную добродетель — ее самое или какое-либо ее подобие, — прекрасны, а все те, что выражают порок, безобразны.

Клиний. Твое предложение правильно; именно так пусть и будет теперь постановлено нами.

Афинянин. Вот еще что: с одинаковой ли радостью мы все участвуем во всех хороводных плясках или же вовсе нет?

Клиний. С совершенно неодинаковой.

Афинянин. Что же, скажем мы, вводит нас в заблуждение? Разве не одно и то же прекрасно для всех нас или же хотя на деле это так, но кажется нам, что не одно и то же? Никто не скажет, будто хороводы, выражающие порок, прекраснее хороводов, выражающих добродетель, и будто сам он радуется скверным телодвижениям, а остальные радуются какой-либо противоположной этому Музе. Впрочем, большинство утверждает, что сте-

пень получаемого душой удовольствия и служит признаком правильности мусического искусства. Однако такое утверждение неприемлемо и совсем нечестиво. Вот что, по-видимому, вводит нас в заблуждение...

Клиний. Что именно?

Афинянин. Ввиду того что все относящееся к искусству — это воспроизведение поведения людей, их разнообразных поступков и обычаев при всяких обстоятельствах, так что путем подражания воспроизводятся все черты этого поведения, то естественно, что им радуются, их хвалят и признают прекрасными, конечно, те люди, с природой или с привычками которых — либо с тем и другим вместе — согласуются как хороводные слова и напевы, так и сами хороводы. Те же, природе, нравам или привычкам которых эти пляски противоречат, не могут ни радоваться им, ни их хвалить, но признают их безобразными. Наконец, у тех, кто имеет хорошие природные свойства, но обычаи, им противоположные, или же, наоборот, обычаи правильные, а природные свойства негодные, похвалы, высказываемые вслух, противоречат испытываемому удовольствию. Так, они говорят, что иные хороводы дурны, хотя и доставляют удовольствие. Они стыдятся подобных телодвижений, стыдятся подобных песен перед людьми, которых они признают разумными, боясь, как бы не подумали, что они признают это прекрасным и потому так усердны; про себя же они всему этому радуются.

Клиний. Ты совершенно прав.

Афинянин. Не приносит ли это некоторого вреда тому, кто радуется безобразным телодвижениям и песням? Напротив, не получают ли некоторой пользы те, кто находит удовольствие в противоположном?

Клиний. Вероятно.

Афинянин. Только ли вероятно или же необходимо должно случиться с таким человеком то же самое, что бывает с теми, кто постоянно общается с испорченными и злыми людьми? Он не отталкивает их, а, наоборот, радуется им, они ему приятны; если же он их порицает, то только в шутку, точно его собственная никчемность лишь сон. В этом случае радующийся неизбежно уподобляется тем, кому он радуется, хотя он и стыдится их хвалить. Разве можно назвать большее благо или зло, возникновение которого неизбежно?

Клиний. Мне кажется, нельзя.

Афинянин. Но там, где законы прекрасны или будут такими впоследствии, можно ли предположить, что всем людям, одаренным творческим даром, будет дана возможность в области мусического воспитания и игр учить тому, что по своему ритму, напеву, словам нравится самому поэту? Допустимо ли, чтобы мальчики и юноши, дети послушных закону граждан, подвергались случайному влиянию хороводов в деле добродетели и порока?

Клиний. Как можно! Это лишено разумного основания.

Афинянин. Однако в настоящее время именно это разрешается во всех государствах, кроме Египта.

Клиний. Какие же законы относительно этого существуют в Египте?

Афинянин. Даже слышать о них удивительно! Искони, видно, было признано египтянами то положение, которое мы сейчас высказали: в государствах у молодых людей должно войти в привычку занятие прекрасными телодвижениями и прекрасными песнями. Установив, чтó прекрасно, египтяне объявили об этом на священных празднествах и никому — ни живописцам, ни другому кому-то, кто создает всевозможные изображения, ни вообще тем, кто занят мусическими искусствами, — не дозволено было вводить новшества и измышлять что-либо иное, не отечественное. Не допускается это и теперь. Так что если ты обратишь внимание, то найдешь, что произведения живописи или ваяния, сделанные там десять тысяч лет назад (и это не для красного словца — десять тысяч лет, а действительно так), ничем не

прекраснее и не безобразнее нынешних творений, потому что и те и другие исполнены при помощи одного и того же искусства.

Клиний. Это удивительно!

Афинянин. Да, в высшей степени мудрый закон для государства. В другом ты сможешь найти там и кое-что неудачное. Но это постановление относительно мусического искусства верно. Заслуживает внимания, что оказалось возможным и в таком деле установить, путем твердых законов, бодрящие песни, по своей природе ведущие к надлежащему. Это должно было быть делом бога или какого-либо божественного человека. Недаром египтяне утверждают, что песни эти, сохраняющиеся в течение столь долгого времени, — творение Исиды. Как я уже сказал, если бы кто смог так или иначе схватить то, что в произведениях искусства есть надлежащего, ему надо было бы смело установить это как правило и закон. Ведь стремление к удовольствию или страданию, выражающееся в мусическом искусстве в поисках нового, не настолько, пожалуй, сильно, чтобы сгубить древние священные хороводы под предлогом, будто они устарели. По крайней мере в Египте это вовсе не могло случиться, совсем напротив.

Клиний. Из нынешних твоих слов ясно, что это действительно так.

Афинянин. Отважимся же сказать, что применение мусического искусства и игр, сопряженных с плясками, правильно в том случае, если мы радуемся, когда поступаем хорошо, и, наоборот, когда радуемся, это значит, что мы хорошо поступаем. Не правда ли?

Клиний. Да, конечно.

Афинянин. И в то время, когда мы радуемся, мы не можем сохранять спокойствие?

Клиний. Это так.

Афинянин. Наша молодежь и сама по себе готова водить хороводы, мы же, старшие, считаем более приличным коротать время, глядя на них, радуясь их праздничным играм. Мы тоскуем по былой нашей ловкости, покинувшей нас теперь, и охотно устраиваем состязания для тех, кто всего более может пробудить в нас воспоминание о нашей молодости.

Клиний. Совершенно верно.

Афинянин. Станем ли мы считать сущим вздором высказываемое в наше время большинством мнение об участниках празднеств, гласящее, что надо считать самым мудрым и признать победителем того, кто всего более развеселит нас и заставит радоваться? На празднествах мы предаемся играм; поэтому будто бы дóлжно всего более почитать тех, кто сильнее развеселит большинство людей. Такой человек, как я только что сказал, должен будто бы получить победный приз. Разве неверно это мнение, разве неправильно было бы поступать именно так?

Клиний. Возможно, и правильно.

Афинянин. Но, дорогой мой, не станем поспешно судить о столь важном деле. Разберемся в нем и по частям обсудим его таким образом: если бы вдруг кто-нибудь попросту установил какое-либо состязание, не определив, будет ли оно гимнастическим, конным или мусическим; если бы он собрал всех находящихся в государстве, установил награды и сказал перед началом, что всякий желающий может выступить на этом состязании и цель этого состязания заключается только в том, чтобы доставить удовольствие, так что тот, кто всего более усладит зрителей (хоть и неясно, каким именно образом), этим-то и одержит победу и будет признан самым приятным участником состязания, — к чему привело бы подобное предисловие?

Клиний. О чем ты говоришь?

Афинянин. Возможно, что один выступит с рапсодией, как Гомер, другой — с песнями под кифару, третий — с какой-либо трагедией, четвер-

тый — с комедией, и нет ничего удивительного, если кто выступит с кукольным театром и станет считать, что у него всего более данных для победы. И вот, если явятся такие состязающиеся и тысячи других им подобных, можем ли мы сказать, кому достанется по праву победа?

Клиний. Странный вопрос! Кто может тебе на него ответить со знанием дела, прежде чем он выслушает сам каждого из состязающихся?

Афинянин. А хотите, я отвечу на этот странный вопрос?

Клиний. Как?

Афинянин. Если бы судили малыши, они высказались бы в пользу кукольника. Не так ли?

Клиний. Да.

Афинянин. Если бы судили подростки, то в пользу комедии; в пользу трагедии — образованные женщины, молодые люди и, пожалуй, чуть ли не большинство зрителей.

Клиний. Весьма возможно.

Афинянин. Мы же, старики, скорее всего присудили бы победу рапсоду, хорошо прочитавшему «Илиаду» или «Одиссею» или что-либо из Гесиода; ведь нам он доставит всего более удовольствия. Вот после этого и является вопрос: кто же на самом деле победитель? Правда ведь?

Клиний. Да.

Афинянин. Очевидно, мы с вами неизбежно скажем, что на самом деле победил тот, кто признан людьми нашего возраста. Ведь наш образ мыслей кажется наилучшим из всех, встречающихся ныне повсюду в различных государствах.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Соответственно я соглашаюсь и с большинством, по крайней мере в том, что мерило мусического искусства — удовольствие. Однако прекраснейшей я признаю ту Музу, что доставляет наслаждение не первым встречным, но людям наилучшим, получившим достаточно хорошее воспитание, в особенности же ту Музу, которая доставляет его человеку, выделяющемуся своей добродетелью и воспитанием. Мы потому утверждаем необходимость добродетели для тех, кто судит об этих вопросах, что им нужно быть причастными ко всей остальной разумности, особенно к мужеству. Ибо истинный судья не должен судить под влиянием театральных зрителей, не должен быть ошеломлен шумом толпы и своей собственной невоспитанностью. Человек сведущий не должен из-за недостатка мужества, из-за трусости легкомысленно произносить ложное суждение теми же устами, которыми призывал он богов пред началом суда. Ведь судья восседает в театре не как ученик зрителей, но, по справедливости, как их учитель, чтобы оказывать противодействие тем, кто доставляет зрителям неподобающее и ненадлежащее удовольствие. Именно таков был старинный эллинский закон. Он не был таким, как нынешние сицилийские и италийские законы, предоставляющие решение толпе зрителей, так что победителем является тот, за кого всего больше было поднято рук. Этот закон погубил и самих поэтов, ибо они в своем творчестве стали приноравливаться к дурному вкусу своих судей, так что зрители воспитывают сами себя. Он извратил и удовольствие, доставляемое театром, ибо следовало, чтобы зрители усовершенствовали свой вкус, постоянно слыша о нравах лучших, чем у них самих. Теперь же дело обстоит как раз наоборот. Однако что мы имеем в виду при наших нынешних рассуждениях? Посмотрите, не это ли?..

Клиний. Что?

Афинянин. Мне кажется, наше рассуждение в третий или четвертый раз приходит к одному и тому же: воспитание есть привлечение и приведение детей к такому образу мыслей, который признан законом правильным и в

действительной правильности которого убедились к тому же на опыте люди самые почтенные и престарелые. И вот, чтобы душа ребенка не приучалась радоваться и скорбеть вопреки закону и людям, ему послушным, и чтобы ребенок следовал в своих радостях и скорбях тому же самому, что и старик, и появились песни (ᾠδαί). Мы их так называем; на самом же деле это заклинания (ἐπῳδαί), зачаровывающие душу; они имеют серьезную цель — достичь гармонии, о которой мы говорили. А так как души молодых людей не могут выносить серьезного, то их и надо было назвать забавой, песнями и исполнять их только в качестве таковых, ведь людям больным и слабым телом ухаживающие за ними стараются подносить полезную пищу в сладких блюдах или напитках, а вредные средства — в несладких, чтобы больные правильно приучались любить первые и ненавидеть вторые. Точно так же хороший законодатель будет убеждать поэта прекрасными речами и поощрениями; в случае же неповиновения он уже станет принуждать его творить надлежащим образом и изображать в ритмах телодвижения, а в гармониях — песни людей рассудительных, мужественных и во всех отношениях хороших.

Клиний. Клянусь Зевсом, чужеземец, неужели ты думаешь, будто так поступают теперь в остальных государствах? Я по крайней мере, насколько мог заметить, не вижу, чтобы то, что ты говоришь, соблюдалось где-либо, кроме как у нас и у лакедемонян. Наоборот, постоянно возникают новшества и в плясках, и во всем прочем мусическом искусстве. Эти изменения происходят не по закону, а под влиянием каких-то беспорядочных удовольствий, которые далеко не таковы, как в Египте, и следуют совсем не тем обычаям, какие, по твоим словам, приняты там.

Афинянин. Совершенно верно, Клиний. Если же тебе показалось, будто я сказал, что уже теперь осуществлено то, о чем ты говоришь, то, видно, — и это неудивительно — я допустил неясность в выражении моей мысли, и потому она была так понята. Я высказал только свои пожелания об осуществлении в мусическом искусстве известных вещей, а тебе, вероятно, показалось, будто я говорю о том, что уже существует. Осуждать то, что неисправимо и уже погрязло в пороке, вовсе не сладко, однако иногда это неизбежно. Если и ты согласен с этим, то скажи: у вас и у лакедемонян эти обычаи соблюдаются лучше, чем у прочих эллинов?

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Если бы они соблюдались и у остальных, то не признали бы мы такое положение вещей лучшим, чем нынешнее?

Клиний. Было бы несравненно лучше, если бы осуществилось это твое пожелание и эти обычаи соблюдались не только у нас и у лакедемонян.

Афинянин. Давайте же сделаем общее заключение. Не сводятся ли правила всего вашего воспитания и мусического искусства к следующему: вы принуждаете поэтов говорить, что хороший человек, будучи рассудительным и справедливым, счастлив и блажен, все равно велик ли он и силен или же мал и слаб и богат ли он или нет. Если он богаче Кинира и Мидаса, но несправедлив, то он несчастлив и жизнь его докучна. «Ни во что не считал бы, — говорит наш поэт (и, видно, он прав), — и не помянул бы я мужа», который не имеет и не осуществляет на деле всех так называемых благ, руководствуясь справедливостью. Хотя бы «и устремлялся» такой человек «в бой рукопашный вступить», однако, будучи несправедливым, он не осмелится «взирать на кровавое дело» и не будет в беге «быстрей, чем фракийский Борей». Такому человеку никогда и ничего из этих благ не достанется. Впрочем, то, что большинство называет благом, называется так неверно. Ведь говорят обычно, будто самое лучшее — это здоровье, во-вторых, красота, в-третьих, богатство; называют и тысячи других благ, например острое зрение и слух и вообще хорошее состояние органов чувств.

Сюда же относят возможность исполнять все свои желания в случае обладания тиранической властью. Наконец, верхом всякого блаженства, при обладании всем этим, считается возможность стать поскорее бессмертным. Мы же с вами утверждаем, что для людей справедливых и благочестивых все это действительно наилучшие достояния, но для несправедливых все это, начиная со здоровья, наихудшее зло. Да и зрение, слух, чувства, вообще вся жизнь — величайшее зло для такого человека, хотя бы он обладал вечным бессмертием и приобрел все так называемые блага, кроме справедливости и всей добродетели в целом. Меньшее зло, если такой человек проживет возможно более короткое время. Я думаю, вы убедите и принудите ваших поэтов выражать все сказанное мною: подобрав соответствующие ритмы и гармонию, они именно таким образом должны воспитывать вашу молодежь. Не так ли? Смотрите, я определенно утверждаю: то, что́ называют злом, есть благо для людей несправедливых, а для справедливых — зло. Благо же для людей благих на самом деле благо, для злых — зло. Поэтому я и задаю вопрос: согласны ли вы со мной или нет?

Клиний. Мне кажется, кое в чем — да, но в ином — нет.

Афинянин. Неужели же я не убедил вас, что человек, обладающий здоровьем, богатством, наконец, тиранической властью (прибавлю еще для вас: у него выдающаяся сила, мужество и вместе с тем бессмертие, с ним не случается ни одного из так называемых бедствий, кроме только того, что он исполнен несправедливости и наглости), — что человек, живущий таким образом, вовсе не счастлив, а, напротив, жалок?

Клиний. Ты совершенно прав.

Афинянин. Прекрасно. О чем же нам говорить после этого? Разве вам не кажется, что жизнь человека несправедливого и наглого неизбежно позорна, будь он и мужествен, и силен, и красив, и богат, и делай в течение всей своей жизни все, что он хочет? С тем, что она позорна, вы, пожалуй, все-таки согласитесь?

Клиний. Конечно.

Афинянин. Что же? И с тем, что она плоха?

Клиний. С этим не в такой степени.

Афинянин. Почему? А с тем, что она неприятна и вредна для него самого?

Клиний. Но как можно с этим согласиться?!

Афинянин. По-видимому, лишь в том случае, если какой-либо бог дарует нам, друзья, согласие; ведь теперь-то у нас порядочная разноголосица. Мне же, друг Клиний, все это кажется более необходимым и очевидным, чем то, что Крит — остров. Будь я законодатель, я попытался бы принудить поэтов и вообще всех в государстве высказываться именно так; чуть ли не самое большое наказание назначил бы я тому, кто стал бы в стране выражать мнение, будто существуют какие-то люди, жизнь которых приятна, хотя они и дурны, и будто полезным и выгодным является одно, а справедливым — другое. Я стал бы убеждать моих граждан выражать и много других мнений, по-видимому противоположных взглядам нынешних критян и лакедемонян, да и отличающихся от взглядов прочих людей. Скажите-ка вы, лучшие из людей, ради Зевса и Аполлона, не спросить ли нам самих этих богов, давших вам законы: не есть ли жизнь в высшей степени справедливая вместе с тем и в высшей степени приятная или же есть два рода жизни: один — в высшей степени приятный, другой — в высшей степени справедливый? Если боги ответят, что есть два рода, мы, пожалуй, спросили бы (надо только правильно ставить вопросы): кого следует называть более счастливыми — тех ли, кто ведет самую справедливую жизнь, или тех, кто ведет самую приятную? Если бы боги ответили, что последних, слова их прозвучали бы странно. Но не хочу говорить таких вещей о богах; скорее скажу это о наших отцах и законодателях. Пусть поставленный рань-

ше вопрос относится к отцу и к законодателю. Предположим, он ответит, что человек, ведущий самую приятную жизнь, всего более счастлив. Я по крайней мере после этого спросил бы его: «Отец мой, разве ты не хотел бы, чтобы я жил возможно более счастливо? Между тем ты непрестанно внушал мне, что надо вести жизнь по возможности более справедливую». Кто изложил бы так свои правила — все равно, законодатель он или отец, — тот оказался бы, думаю я, в странном и затруднительном положении с точки зрения согласованности своих слов. Если же, напротив, он объявил бы, что наиболее справедливая жизнь и есть самая счастливая, то, думаю, всякий внимающий его словам стал бы исследовать, что именно прекрасное и благое оказывается в человеке сильнее удовольствия и одобряется в качестве такового законом. Что, лишенное удовольствия, может явиться для человека справедливого благом? Скажи-ка, неужели слава и хвала со стороны людей и богов, хотя они и есть нечто благое и прекрасное, все же неприятны, а бесславие — наоборот? Конечно, нет, дорогой наш законодатель, скажем мы. Неужели неприятно никого не обижать и не быть никем обиженным, хотя это-то и есть нечто благое и прекрасное, и неужели же противное приятно, несмотря на то что оно позорно и дурно?

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Итак, учение, не отделяющее приятное от справедливого, благого и прекрасного, имеет по крайней мере то преимущество, что убеждает каждого человека желать благочестивой и справедливой жизни. Если же законодатель станет утверждать, что это не так, то слова его будут в высшей степени позорны и противоречивы. Ведь никто не дал бы себя убедить добровольно исполнять то, что не влечет за собой больше радости, чем страдания. То, на что смотрят издалека, причиняет, так сказать, головокружение всем, а особенно детям. Законодатель же, по-моему, разогнав эту дымку, должен создать у других ясное мнение. Он должен убеждать с помощью всяких навыков, похвал и рассуждений, что справедливость и несправедливость — точно свет и тень на картине: несправедливость противоположна справедливости, и, когда смотришь на нее с ее собственной точки зрения, несправедливой и дурной, она кажется приятной, а справедливость — в высшей степени неприятной; если же смотреть с точки зрения справедливости, то все выходит как раз наоборот.

Клиний. Это очевидно.

Афинянин. Какую из этих двух точек зрения признаем мы более значительной в смысле истинности суждения? Точку ли зрения худшей души или же лучшей?

Клиний. Необходимо признать, что лучшей.

Афинянин. Значит, необходимо признать и то, что несправедливая жизнь не только более позорна и скверна, но и поистине более неприятна, чем жизнь справедливая и благочестивая.

Клиний. По крайней мере, мой друг, так вытекает из нашего рассуждения.

Афинянин. Но если бы даже это было не так — а возможность этого показало наше нынешнее рассуждение, — то законодатель, хоть сколько-нибудь полезный, дерзнул бы, как и в иных случаях, употребить ложь по отношению к молодым людям ради их же блага. А разве смог бы он найти ложь более полезную, чем эта, для того чтобы заставить добровольно, а не по принуждению поступать во всем справедливо?

Клиний. Истина прекрасна, чужеземец, и пребывает незыблемой, но убедить в ней, видимо, нелегко.

Афинянин. Допустим. Однако оказалось легким делом заставить поверить сказке про сидонца, хотя она столь невероятна, да и тысяче других.

Клиний. Какой сказке?

Афинянин. О том, как из посеянных зубов родились вооруженные люди. Для законодателя это великий пример, что можно убедить души молодых людей в чем угодно. Поэтому ни о чем другом он так не должен заботиться, как о том, чтобы разыскать все то, уверенность в чем доставит государству величайшее благо. Законодатель должен найти всевозможные средства, чтобы узнать, каким образом можно заставить всех живущих совместно людей постоянно, всю свою жизнь выражать как можно более одинаковые взгляды относительно этих предметов как в песнях, так и в сказаниях и рассуждениях. Если вы придерживаетесь иного мнения, чем я, то ничто не препятствует подвергнуть обсуждению спорный вопрос.

Клиний. Мне кажется, ни один из нас не может спорить с этими положениями.

Афинянин. Следовательно, мое дело говорить о дальнейшем. Я утверждаю, что все три существующих хоровода должны петь песни, очаровывающие молодые, еще нежные души детей. В этих песнях надо высказывать все то прекрасное, что мы изложили и еще, пожалуй, изложим. Но главным пусть будет следующее: наилучшая жизнь признается богами наиприятнейшей. Высказывая это, мы выразим сущую правду и вместе с тем скорее убедим тех, кого надо, чем если бы мы выражали этот взгляд как-то иначе.

Клиний. Надо согласиться с твоими словами.

Афинянин. Итак, вполне правильно было бы первым выступить детскому хороводу Муз, чтобы со всевозможным рвением перед всем государством открыто воспевать все нами сказанное. Второй хоровод будет состоять из людей, еще не достигших тридцати лет. Он будет призывать Пеана в свидетели истинности своих слов, моля его быть милостивым к молодым и помочь убедить их. В третьем хороводе будут петь люди от тридцати лет до шестидесяти. А кто старше этого возраста, кто уже не в силах петь, те пусть будут сказителями мифов об этих же нравственных правилах, основанных на божественном откровении.

Клиний. О каком это третьем хороводе говоришь ты, чужеземец? Мы както не слишком ясно представляем себе, что ты хочешь этим сказать.

Афинянин. А между тем чуть ли не ради него и было изложено почти все предшествующее.

Клиний. Мы все еще не понимаем. Попытайся объясниться.

Афинянин. Как вы помните, мы сказали в начале нашего рассуждения, что природа всех молодых существ пламенна и потому не в состоянии сохранять спокойствия ни в теле, ни в голосе, а непрерывно и беспорядочно издает звуки и скачет. Кроме человека, ни одно из остальных живых существ не обладает чувством порядка в телодвижениях и звуках. Порядок в движении носит название ритма, порядок в звуках, являющийся при смешении высоких и низких тонов, носит имя гармонии. То и другое вместе называется искусством хора. Затем мы сказали, что боги из сострадания дали нам в участники и предводители наших хороводов Аполлона и Муз; третьим же мы назвали, насколько помнится, Диониса.

Клиний. Конечно, мы помним это.

Афинянин. О хоре Аполлона и Муз уже было сказано. Теперь необходимо поговорить об оставшемся, третьем хоре — хоре Диониса.

Клиний. Как? Расскажи об этом. Ведь тому, кто впервые слышит о дионисическом хоре старцев, это кажется очень странным. Неужели этот хор действительно будет состоять из людей, которым уже за тридцать, из тех, кому пятьдесят лет, вплоть до шестидесяти?

Афинянин. Ты говоришь сущую правду. Действительно, это надо обосновать, чтобы показать, как это согласуется со здравым рассудком.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Не правда ли, по крайней мере относительно предшествующего-то мы согласны?

Клиний. Относительно чего именно?

Афинянин. Что каждый человек, взрослый или ребенок, свободный или раб, мужчина или женщина, — словом, все целиком государство должно беспрестанно петь для самого себя очаровывающие песни, в которых будет выражено все то, что мы разобрали. Они должны и так и этак постоянно видоизменять и разнообразить песни, чтобы поющие испытывали удовольствие и какую-то ненасытную страсть к песнопениям.

Клиний. Можно ли не согласиться, что это должно быть именно так?

Афинянин. При каких же условиях лучшая часть государства, внушающая наибольшее доверие ввиду своего возраста да и разумности, воспевая самое прекрасное, принесет всего больше блага? Неужели мы по неразумию пропустим самое замечательное из наипрекраснейших и наиполезнейших песен?

Клиний. Из твоих слов вытекает, что пропустить это совершенно невозможно.

Афинянин. Но как можно подобающим образом это осуществить? Посмотрите, не так ли?..

Клиний. Как?

Афинянин. Всякий человек, достигший преклонных лет, полон робости по отношению к песням. Он уже не испытывает удовольствия, исполняя их; если же в том возникает нужда, то он стыдится тем больше, чем он старше и рассудительнее. Не правда ли?

Клиний. Правда.

Афинянин. Поэтому еще больше стал бы он стыдиться, если бы ему пришлось петь в театре, выступая перед пестрой толпой людей. Если бы слабые старики были принуждены петь натощак, как это делают натренированные хоры, состязающиеся из-за победы, они делали бы это совершенно без удовольствия, напротив, со стыдом и неохотой.

Клиний. Да, это неизбежно.

Афинянин. Как же можем мы их уговорить петь охотно? Не правда ли, мы установим закон, чтобы дети до восемнадцати лет совершенно не вкушали вина; мы растолкуем, что не надо ни в теле, ни в душе к огню добавлять огонь, прежде чем человек не достигнет того возраста, когда можно приняться за труд. Должно остерегаться неистовства, свойственного молодым людям. Более старшим, 30-летним, можно уже вкушать вино, но умеренно, ибо молодой человек должен совершенно воздерживаться от пьянства и обильного употребления вина. Достигшие сорока лет могут пировать на сисситиях, призывая как остальных богов, так в особенности и Диониса на священные празднества и развлечения стариков. Ведь Дионис даровал людям вино как лекарство от угрюмой старости, и мы снова молодеем и забываем наше скверное настроение, жесткий наш нрав смягчается, точно железо, положенное в огонь, и потому делается более гибким. Итак, прежде всего разве не с большой охотой пожелает всякий, испытывающий подобное состояние, петь и, как мы не раз уже говорили, зачаровывать окружающих? При этом он будет испытывать меньший стыд, находясь среди скромного числа слушателей, а не перед целой толпой, среди близких, а не среди чужих.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Так что этот способ заставить стариков участвовать у нас в пении не так-то уж несообразен.

Клиний. Совсем нет.

Афинянин. Но что будут петь эти люди? Какова будет их Муза? Впрочем, ясно, что это будет нечто приличествующее им самим.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Но что подобает божественным людям? Не хороводные ли песни?

Клиний. По крайней мере мы, чужеземец, да и лакедемоняне также вряд ли сможем исполнять какие-либо иные песни, чем те, которым мы научились в хороводах и которые мы привыкли петь.

Афинянин. Это естественно. В самом деле, ведь вы не владеете лучшими песнопениями, ведь ваше государство — это военный лагерь, а не мирное городское жительство, и ваши юноши — точно жеребята, пасущиеся в общих стадах. Никто из вас не держит при себе своего сына, не извлекает его, сильно одичавшего и раздраженного, из среды пасущихся вместе с ним, не приставляет к нему особого конюха, не воспитывает его, чистя скребницей и укрощая. Никто не предоставляет молодому человеку всего требуемого для воспитания, чтобы он стал не только хорошим воином, но мог бы управлять государством и городами. А ведь такой человек, как мы вначале сказали, будет лучшим воином, нежели воины Тиртея, ибо он повсюду — и в частном обиходе, и в государственном — станет всегда почитать мужество четвертым, а не первым достоянием добродетели.

Клиний. Я не знаю, чужеземец, за что ты снова порицаешь наших законодателей.

Афинянин. Дорогой мой, если я и делаю это, то совершенно ненамеренно. Впрочем, если хотите, давайте двигаться тем путем, которым нас ведет рассуждение. Если бы у нас была Муза более прекрасная, чем Муза хороводов и общественных театров, мы попытались бы предоставить ее тем, кто, по нашим словам, стыдится этой Музы и разыскивает ту, что всех прекраснее, чтобы с нею общаться.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Не правда ли, со всем тем, с чем связана какая-нибудь приятность, дело обстоит так, что самое важное — это либо именно сама приятность, либо какая-то правильность, либо, наконец, польза. Для примера укажу на ту приятность, которая связана с едой, питьем и всем вообще питанием и которую мы, пожалуй, назовем удовольствием. Что же касается правильности и пользы, то признаваемое нами в каждом отдельном случае за здоровое и есть в этих случаях самое правильное.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Точно так же и в учении присутствует связанное с приятностью удовольствие, а истина довершает правильность, пользу, благо и красоту.

Клиний. Да, это так.

Афинянин. Ну а изобразительные искусства? Если созданные ими произведения, схожие с подлинником, доставляют вдобавок и удовольствие, то не следует ли с полным правом и это признать приятностью?

Клиний. Да.

Афинянин. Однако правильность в этих искусствах обусловлена прежде всего не удовольствием, но, говоря в целом, равенством воспроизведения и подлинника в отношении величины и качества.

Клиний. Верно.

Афинянин. Следовательно, удовольствие служит правильным мерилом только в таких вещах, которые хотя и не несут с собой пользы, истины и подобия, однако, с другой стороны, не доставляют и никакого вреда, но творятся исключительно ради того, что в других случаях является лишь сопутствующим, то есть ради приятности, которую великолепно можно назвать удовольствием, если с ней не связаны вышеупомянутые свойства.

Клиний. Ты говоришь лишь о безвредном удовольствии?

Афинянин. Да, и называю это забавой тогда, когда оно не приносит ни вреда, ни пользы чему-нибудь действительно существенному.

Клиний. Ты сказал сущую правду.

Афинянин. На основании только что сказанного уже нельзя утверждать, будто мерило подражания — это удовольствие или неистинное мнение. То же самое относится и ко всякому равенству. Ведь равное является равным и соразмерное соразмерным не потому, что так нравится или по вкусу комулибо, но мерилом здесь выступает по преимуществу не что иное, как истина.

Клиний. Совершенно верно.

Афинянин. Не признаем ли мы всякое мусическое искусство изобразительным и подражательным?

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Значит, совершенно нельзя согласиться с тем, что мерило мусического искусства — удовольствие. Если где и существует такое мусическое искусство, то всего менее стоит его искать, точно это нечто важное. Надо исследовать лишь тот род мусического искусства, который, воспроизводя прекрасное, обладает с ним сходством.

Клиний. Ты вполне прав.

Афинянин. Поэтому люди, ищущие самую прекрасную песнь, должны разыскивать, как кажется, не ту Музу, что приятна, но ту, которая правильна. А правильность подражания заключается, как мы сказали, в соблюдении величины и качества подлинника.

Клиний. Это так.

Афинянин. Что касается мусического искусства, то ведь всякий согласится, что все относящиеся к нему создания — это подражания и воспроизведения. Неужели с этим не согласятся все поэты, слушатели и актеры?

Клиний. Без сомнения, согласятся.

Афинянин. Конечно, о каждом отдельном произведении надо, чтобы не впасть в ошибку, знать, что оно собой представляет. Кто не знает его сущности, направленности и чему оно действительно подражает, тот едва ли распознает правильность или ошибочность его замысла.

Клиний. Да, едва ли.

Афинянин. Но человек, не знающий, чтó правильно, будет ли в состоянии распознать, что хорошо и что дурно? Впрочем, я выражаюсь недостаточно ясно; быть может, так будет яснее...

Клиний. Как?

Афинянин. У нас есть тысячи воспроизведений, предназначенных для глаз.

Клиний. Да.

Афинянин. Далее. Если бы кто-нибудь при этом не знал, чтó именно служит предметом того или иного воспроизведения, разве мог бы он судить о правильности выполнения? Я разумею вот что: разве сможет он распознать, соблюдены ли при воспроизведении пропорции тела, а также, соответственно, его отдельных частей, столько ли их, сколько в действительности, соблюден ли надлежащий порядок в их взаимном расположении, их окраска и облик, или же все это находится в беспорядке? Неужели можно думать, что все это распознает тот, кто совершенно не знаком с существом, служившим предметом подражания?

Клиний. Нет, это невозможно.

Афинянин. Но если бы мы знали, что нарисован или изваян человек, если бы художник уловил все его части и равным образом окраску и облик, то неизбежно тот, кто знает подлинник, будет готов судить, прекрасно ли это произведение, или же в нем есть какие-то недостатки с точки зрения красоты.

Клиний. Да, чужеземец, потому что все мы, так сказать, знакомы с красотой живых существ.

Афинянин. Ты совершенно прав. Значит, тот, кто хочет здраво судить о каждом изображении живописного, мусического или какого иного искус-

ства, должен обладать следующими тремя вещами: прежде всего знанием, чтó именно изображено, затем — правильно ли это изображено и, в-третьих, хорошо ли любое изображение исполнено в словах, напевах и ритмах.

Клиний. По-видимому, так.

Афинянин. Однако не станем унывать при обсуждении трудных вопросов, связанных с мусическим искусством. Ведь именно потому, что мусическое искусство прославлено несравненно больше остальных видов изображения, здесь-то более, чем во всех них, необходима особая осторожность. Кто здесь ошибется, тот нанесет себе огромный вред, ибо он станет благоволить к дурным нравам; заметить же свою ошибку в высшей степени трудно, ибо поэты гораздо худшие творцы, чем сами Музы. Ведь Музы никогда не ошиблись бы настолько, чтобы словам мужчин придавать женскую окраску и напев и чтобы, с другой стороны, соединять размер и напев благородных людей с ритмами рабов и людей неблагородных и, начав с благородных ритмов и тонов, вдруг присоединить к ним напев или слово противоположного рода. Никогда Музы не смешали бы вместе голоса зверей, людей, звуки орудий и всяческий шум с целью воспроизвести что-либо единое. А люди-поэты страшно спутывают и неразумно смешивают все это, так что непременно должны вызвать смех людей, по выражению Орфея, получивших в удел «возраст услад»; эти-то ведь видят, что все здесь спутано. Подобного рода поэты отделяют сверх того размер и ритм от напева, перекладывая в стихи непоэтичную речь, а с другой стороны, они употребляют напев и ритм без слов, пользуясь отдельно взятой игрой на кифаре или на флейте. В таких случаях, когда ритм и гармония лишены слов, бывает очень трудно распознать их замысел и к какому из достойных внимания родов относится это подражание. Необходимо, впрочем, заметить, что, насколько подобного рода искусство пригодно для скорой, без запинки ходьбы и для изображения звериного крика, настолько же оно, пользующееся игрой на флейте и на кифаре независимо от пляски и пения, исполнено немалой грубости. Без того и другого игра на флейте и на кифаре становится чем-то в высшей степени безвкусным и достойным лишь фокусника.

Вот что я хотел сказать по этому поводу. Впрочем, наше внимание направлено не на то, чего не должны делать наши граждане, уже достигшие тридцати лет и переступившие за пятьдесят, но на то, что они должны исполнять. Из сказанного раньше, мне кажется, вытекает следующее: те из пятидесятилетних граждан, которым подобает петь, должны быть лучше образованы в хорической Музе, ибо им необходимо иметь тонкий вкус и сведения относительно ритмов и гармоний; иначе как мог бы кто-нибудь распознать правильность напевов, — подходит ли в известном случае дорический лад или нет, правильный ли или нет употребил поэт ритм?

Клиний. Ясно, что иначе никак нельзя.

Афинянин. Так что смешна толпа в своем мнении, будто она достаточно распознает, чтó гармонично и ритмично и чтó нет, — по крайней мере таковы те из них, которые по принуждению научились подпевать и маршировать в такт. Они не понимают, что делают это, не зная ничего о пении и ритме в отдельности. А ведь правилен тот напев, который связан с тем, что к нему подходит, и наоборот.

Клиний. Это безусловно необходимо.

Афинянин. Так что же? Тот, кто даже не знает, с чем связана песня, сможет ли, как мы сказали, распознать, насколько она правильна?

Клиний. Это невозможно.

Афинянин. Итак, думается, теперь мы открыли, что нынешним нашим певцам, которых мы приглашаем и стараемся каким-либо образом заставить петь добровольно, необходимо достигнуть такой степени обученности, чтобы каждый из них мог следовать за поступью ритма и за напевом

струн. Наблюдая гармонии и ритмы, они могли бы таким образом выбирать подобающее, подходящее для пения людям их возраста и характера и петь именно это. При таком пении они и сами тотчас насладятся невинной усладой и станут руководить более молодыми людьми, возбуждая в них должную любовь к добрым нравам. Достигнув такой степени обученности, они получат более утонченное образование, нежели то, которое получает большинство и даже сами поэты. Ведь поэту нет никакой надобности знать, прекрасно ли его подражание или нет, что составляет третье требование; но ему почти необходимо знать правила гармонии и ритма. Те же, кому предстоит избрать самое прекрасное и то, что к нему приближается, должны иметь в виду все эти три требования, ибо иначе они не смогут, зачаровывая, увлекать молодежь к добродетели.

Мы показали по мере сил то положение, которое выставили в начале нашей беседы, а именно что можно отлично защитить дионисийский хор. Посмотрим, удалось ли нам это. Подобное собрание по необходимости постоянно становится тем более шумным, чем больше пьют. Уже вначале мы предположили такую необходимость в случаях, о которых идет речь.

Клиний. Да, это необходимо.

Афинянин. Во время такого собрания всякий чувствует себя в приподнятом настроении; он весел, преисполнен словесной несдержанности, не слушает окружающих, воображает, что он в силах управлять самим собой и остальными людьми.

Клиний. Да и как же иначе?

Афинянин. Разве мы не сказали, что в этом случав души пьющих людей охватываются огнем и, точно раскаленное железо, становятся мягче, моложе, а вследствие этого и податливее в руках того, кто может и умеет воспитывать их и лепить, словно души молодых людей? Таким лепщиком является то же самое лицо, что и раньше: это — хороший законодатель. Он должен установить такие законы, касающиеся пиров, чтобы человек, окрыленный надеждами, ставший дерзким и позабывший стыд более чем дóлжно, — до того, что он не желает соблюдать порядка и выжидать своей очереди говорить или молчать, пить или петь, — был вынужден поступать противоположным образом. Они должны внушить ему справедливый страх, самое прекрасное средство против вселившейся в него совсем не прекрасной отваги — божественный страх, который мы зовем совестливостью и стыдом.

Клиний. Да, это так.

Афинянин. Стражами, содействующими этим законам, должны быть люди спокойные и трезвые; именно они должны быть начальниками над нетрезвыми. Без них воевать с опьянением страшнее, чем воевать с врагами, не имея невозмутимых военачальников. Кто не может заставить себя повиноваться этим законам и переступившим за шестьдесят лет руководителям дионисийских обрядов, того пусть постигнет равный или даже больший стыд, чем человека, не повинующегося военачальникам Ареса.

Клиний. Правильно.

Афинянин. Не правда ли, если бы опьянение и забавы были таковы, то пирующие получали бы от них пользу и расходились с них не врагами, как ныне, но еще большими друзьями, чем были прежде. Если бы трезвые руководили нетрезвыми, все взаимное общение на пирах совершалось бы согласно законам.

Клиний. Верно, если бы все было так, как ты сейчас сказал.

Афинянин. Не станем же безусловно порицать дар Диониса и говорить, будто он плох или недостоин быть принят в государство. Можно было бы сказать даже больше, однако я не решаюсь указывать большинству на величайшее благо, даруемое вином, ведь эти люди так превратно воспринимают и разумеют слова.

Клиний. О каком благе ты говоришь?

Афинянин. Как-то незаметно распространился взгляд и молва, будто у этого бога мачеха его, Гера, похитила душевное разумение, будто бы поэтому он из мести ввел вакхические празднества и всякие неистовые пляски и с этой-то целью и даровал вино. Я предоставляю это говорить тем, кто считает, что можно без опасения высказывать о богах подобные вещи. По крайней мере, насколько я знаю, ни одно живое существо не рождается на свет, обладая всем тем умом, какой подобает ему иметь в зрелых летах. Пока это живое существо не приобрело еще свойственной ему разумности, оно неистовствует и кричит что-то несвязное, а как встанет на ноги, начинает без толку скакать. Припомним же наше утверждение, что в этом-то и кроется начало мусического и гимнастического искусств.

Клиний. Как этого не помнить!

Афинянин. Не правда ли, мы утверждаем, что это начало дало нам, людям, чувство ритма и гармонии и что из богов виновниками этого стали Аполлон, Музы и Дионис.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Остальные люди, видимо, считают, что вино дано людям в наказание, чтобы мы впадали в неистовство. Мы же теперь, наоборот, утверждаем, что вино дано как лекарство для того, чтобы душа приобретала совестливость, а тело — здоровье и силу.

Клиний. Ты верно напомнил, чужеземец, наше утверждение.

Афинянин. Одну половину вопросов о хороводных плясках мы разобрали. Разобрать ли нам другую половину, чтобы выяснить, что мы думаем, или же оставить так?

Клиний. О чем ты говоришь и как ты разделяешь хороводные пляски надвое?

Афинянин. По-нашему, все в целом искусство плясок и составляет совокупное воспитание. Одну его часть составляет то, что относится к звуку, то есть гармонии и ритмы.

Клиний. Да.

Афинянин. Другая же часть касается телодвижений, которые имеют нечто общее с движением звука: это ритм. Но они имеют свой собственный образ, поскольку движение звуков — это мелодия.

Клиний. Совершенно верно.

Афинянин. Действие звуков, воспитывающее и ведущее душу к добродетели, мы, уж не знаю, каким именно образом, назвали мусическим искусством.

Клиний. И правильно назвали.

Афинянин. Если же телодвижения, которые мы обозначили как пляску забавляющихся людей, ведут к усовершенствованию тела, то такое искусное руководство им мы назвали бы гимнастическим искусством.

Клиний. Правильно.

Афинянин. Я и сейчас повторяю, что теперь мы уже достаточно разобрали вопрос о мусическом искусстве, составляющем почти половину искусства хоров. Что же, будем ли мы говорить о другой ее половине? Как нам поступить?

Клиний. Мусическое искусство нами разобрано, гимнастическое же еще нет. Между тем, дорогой мой, ведь ты ведешь беседу с критянами и спартанцами; что же, думаешь ты, каждый из нас ответит тебе на подобный вопрос?

Афинянин. Я сказал бы, что этим своим вопросом ты, пожалуй, даешь мне ясный ответ. Но я понимаю, что твой вопрос — это не только ответ, но и поручение разобрать гимнастическое искусство.

Клиний. Ты прекрасно заметил; так и поступи.

Афинянин. Приходится. Впрочем, говорить о вопросе, знакомом вам обоим, не слишком трудно. Ведь вы гораздо более опытны в этом искусстве, чем в мусическом.

Клиний. Пожалуй, ты прав.

Афинянин. Не правда ли, начало и этого развлечения кроется в природной склонности каждого живого существа к скачущим движениям? Человек же, получив, как мы сказали, чувство ритма, создал и породил пляску. Ритм пробуждает и вызывает в памяти напев. Их взаимное соединение породило хороводы как развлечение.

Клиний. Совершенно верно.

Афинянин. Одну часть, именно мусическую, мы уже разобрали. Попытаемся в дальнейшем разобрать другую часть, то есть гимнастическую.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Однако, если вам угодно, сперва завершим обсуждение вопроса об опьянении как о средстве.

Клиний. Что ты разумеешь?

Афинянин. Если какое-нибудь государство стало бы, согласно порядку, установленному законами, серьезно пользоваться упомянутым раньше обычаем, употребляя его как упражнение в рассудительности, если на том же основании оно не воздержалось бы и от остальных удовольствий, применяя их как средство для их же обуздания, то пользоваться всем этим такое государство должно было бы именно вышеуказанным образом. Если же оно смотрит на них только как на забаву и позволяет всякому желающему пить в любое время, с кем угодно и в соединении с любыми другими обычаями, то я не подал бы своего голоса за то, что государство и отдельный человек должны именно так использовать опьянение. Но еще более, чем за критский и лакедемонский обычай, подал бы я свой голос за карфагенский закон: во время похода никто из воинов не должен вкушать вина, но дóлжно в течение всего этого времени пить на совместных трапезах одну только воду; в пределах государства ни рабыня, ни раб никогда не должны вкушать вина; ни правители в течение того года, когда они отправляют свою должность; ни кормчие, ни судьи, стоящие у своего дела, совершенно не должны вкушать вина; ни один из тех, кто собирается участвовать в каком-либо совещании, достойном внимания; совершенно нельзя пить никому днем — разве что для телесных упражнений или по причине болезни; ни мужчине, ни женщине нельзя пить и ночью, когда замышляется зачатие ребенка. Можно было бы перечислить еще целый ряд случаев, при которых люди, имеющие разум и правильный закон, не должны пить вина; так что по этому правилу ни одно государство не будет нуждаться в большом числе виноградников. Все остальные виды земледелия и весь вообще образ жизни были бы упорядочены, виноделие же велось бы в самых скромных размерах. Этим-то, чужеземцы, если вы согласны, хотел бы я увенчать нашу беседу о вине.

Клиний. Отлично. Мы согласны.

КНИГА ТРЕТЬЯ

Историческая необходимость нового законодательства

Афинянин. Все это так. Но что же, скажем мы, послужило началом государственного устройства? Не будет ли всего легче и лучше рассмотреть это вот с какой точки зрения...

Клиний. С какой?

Афинянин. С той же, с какой дóлжно в каждом отдельном случае рассматривать постепенное уклонение государства то в сторону добродетели, то порока.

Клиний. Что же именно ты разумеешь?

Афинянин. Я разумею безграничную протяженность времени и протекших в нем перемен.

Клиний. Как, как?

Афинянин. Скажи, сможешь ли ты определить, сколько времени прошло с тех пор, как существуют государства и объединенные в государства люди?

Клиний. Это совсем нелегко.

Афинянин. Не была ли эта продолжительность огромной и неизмеримой?

Клиний. И даже очень.

Афинянин. Не правда ли, тысячи государств возникали в этот промежуток времени одно за другим и соответственно не меньшее количество их погибало. К тому же они повсюду проходили через самые различные формы государственного устройства, то становясь большими из меньших, то меньшими из бóльших или худшими из лучших и лучшими из худших.

Клиний. Это неизбежно.

Афинянин. Не сможем ли мы вскрыть причину этих перемен? Быть может, тогда мы скорее получим указание относительно возникновения государственного устройства и происходящих в нем перемен.

Клиний. Отлично, надо постараться сделать это. Ты разъясни свои мысли по этому поводу, а мы последуем за тобой.

Афинянин. Считаем ли мы, что древние сказания содержат в известной мере истину?

Клиний. Какие именно?

Афинянин. Относительно частой гибели людей от потопов, болезней и многого другого; оставалась лишь незначительная часть человеческого рода.

Клиний. Все это любому покажется весьма вероятным.

Афинянин. Представим же себе один из множества случаев, именно гибель от потопа.

Клиний. И что мы должны об этом думать?

Афинянин. Что избежавшими тогда гибели оказались чуть ли не исключительно горные пастухи — слабые искры угасшего человеческого рода, сохранившиеся на вершинах.

Клиний. Очевидно.

Афинянин. Такие люди неизбежно будут несведущими в остальных искусствах, так же как и в городских взаимных уловках, направленных на удовлетворение своекорыстия и честолюбия, и в прочих кознях, измышляемых друг против друга людьми.

Клиний. Это естественно.

Афинянин. Допустим, что государства, расположенные на равнинах или у моря, совершенно погибли в то время.

Клиний. Допустим.

Афинянин. Следовательно, мы должны предположить, что пропали и все орудия, а также погибло и все относящееся к искусству государственного правления или к иной какой-либо мудрости, которой с усилием удалось к тому времени достичь. Но, дорогой друг, если бы в течение всего времени все было устроено так, как теперь, как могло быть открыто что-либо новое?

Клиний. Новое было скрыто от тогдашних людей на многие тысячелетия. Лишь тысяча или две тысячи лет прошло с тех пор, как Дедалу открылось одно, Орфею — другое, Паламеду — третье, Марсию и Олимпу — все то, что относится к мусическому искусству, Амфиону — все о лире, и многое-многое остальное — другим. Все это возникло, так сказать, недавно, чуть ли не вчера.

Афинянин. Великолепно, Клиний! Но ты пропустил друга, жившего действительно вчера.

Клиний. Ты разумеешь Эпименида?

Афинянин. Да, его. Ибо у вас, мой друг, он всех опередил в изобрета-

тельности; как вы утверждаете, он выполнил на деле то, о чем на словах некогда вещал Гесиод.

Клиний. Да, мы утверждаем это.

Афинянин. Итак, когда случилось это опустошение, дела у людей складывались так: кругом была необозримая страшная пустыня, огромная масса земли; все животные погибли, лишь кое-где случайно уцелели стада рогатого скота да племя коз. Эти стада и доставляли вначале пастухам скудные средства к жизни.

Клиний. Несомненно.

Афинянин. Можем ли мы считать, что тогда сохранилось хотя бы, так сказать, воспоминание о государстве, государственном устройстве и законодательстве, о чем у нас теперь и идет речь?

Клиний. Никоим образом.

Афинянин. Однако подобного рода условия повели к возникновению всего нынешнего: государств, государственных устройств, искусств, законов; возникла великая испорченность, но и великая добродетель.

Клиний. То есть как?

Афинянин. Друг мой, ведь тогдашние люди были незнакомы со многими благами, доставляемыми городами, а также и со многим таким, что этим благам противоположно. Можно ли считать этих людей совершенными в добродетели или в пороке?

Клиний. Прекрасно сказано! Мы улавливаем твою мысль.

Афинянин. Итак, с течением времени и с умножением человеческого рода все пришло в нынешнее состояние.

Клиний. Совершенно верно.

Афинянин. Но не сразу, а, как это и естественно, мало-помалу, в течение очень долгого времени.

Клиний. Так это и должно быть.

Афинянин. Думаю, что слишком еще был свеж в памяти недавний страх, чтобы люди решились спуститься с возвышенности на равнину.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Ввиду своей малочисленности они с удовольствием взирали друг на друга в те времена, а так как с исчезновением искусств пропали, если так можно сказать, чуть ли не все средства сноситься друг с другом по суше или по морю, то людям не очень-то было возможно встречаться друг с другом. Железо, медь и все руды слились воедино и скрылись под землей, так что стало очень трудно их извлекать; поэтому редко удавалось тогдашним людям срубить дерево. Если где на горах и находилось уцелевшее орудие, то оно из-за частого употребления скоро изнашивалось, нового же взять было негде, пока снова не возродилось среди людей искусство добычи металла.

Клиний. Каким же образом это произошло?

Афинянин. Как ты думаешь, через сколько поколений это произошло?

Клиний. Ясно, что поколений прошло очень много.

Афинянин. Значит, столько же времени или даже долее не существовали тогда и те искусства, для которых нужно железо, медь и тому подобное.

Клиний. Разумеется.

Афинянин. И вот в те времена по многим причинам совершенно исчезли междоусобия и войны.

Клиний. Каким образом?

Афинянин. Прежде всего тогдашние люди любили друг друга и вследствие малочисленности относились друг к другу доброжелательно; пищу им также не приходилось оспаривать друг у друга, ибо не было недостатка в пастбищах — разве что кое у кого вначале, — а этим-то они в то время и жили по большей части. Не могло у них быть и недостатка в молоке и мясе; кро-

ме того, они охотой добывали себе изрядную пищу. В изобилии имели они одежду, постель, жилища и утварь, как обожженную, так и простую; ибо ни одно из искусств, связанных с лепкой и плетением, не нуждается в железе. Оба этих искусства бог даровал людям, чтобы человеческий род, когда ощутит недостаток в железе, все же мог продолжаться и преумножаться. Благодаря этому не было и особенно бедных, так что бедность не принуждала людей к вражде. С другой стороны, они не могли также стать богатыми, ведь в те времена у них не было ни золота, ни серебра. Самые благородные нравы, пожалуй, возникают в таком общежитии, где рядом не обитают богатство и бедность. Ведь там не будет места ни наглости, ни несправедливости, ни ревности, ни зависти. По этой причине и благодаря так называемому простодушию люди обладали тогда достоинством: по простоте душевной они считали истинным все то и повиновались всему тому, что слышали о прекрасном и безобразном. Ибо никто из них не обладал той хитростью, которая в наши дни заставляет во всем подозревать ложь; они считали истиной все рассказываемое о богах и людях и сообразно этому жили. Потому-то они и были вполне такими, как мы их сейчас изобразили.

Клиний. Я согласен с тобой, да и Мегилл тоже.

Афинянин. Итак, мы признаём, что много поколений прожило подобным образом. По сравнению с людьми, жившими до потопа, и нынешними они были менее сведущи и опытны в различных искусствах, в том числе и в военном, которое применяют теперь на суше и на море и даже внутри своего государства, причем называют это справедливостью или междоусобием; при этом и на словах и на деле изобретаются всякие средства, чтобы причинить друг другу зло и несправедливость. А те люди были более цельными и мужественными, а вместе с тем и более рассудительными и вообще более справедливыми. Причину этого мы уже разобрали.

Клиний. Ты прав.

Афинянин. Пусть сказанное нами со всеми вытекающими отсюда следствиями будет иметь одну цель: мы должны понять, была ли нужда в законах у тогдашних людей и кто был их законодателем.

Клиний. Отлично сказано.

Афинянин. Не правда ли, те люди не нуждались в законодателях? Да этого обычно и не бывает в такие времена, ведь в тот отрезок круговращения у них еще не было письменности, но жили они, следуя обычаям и так называемым дедовским законам.

Клиний. Вполне естественно.

Афинянин. Однако и это есть уже некий вид государственного устройства.

Клиний. Какой же?

Афинянин. Мне кажется, все называют тогдашнее государственное устройство династией. Оно и до сих пор встречается во многих местах как у эллинов, так и у варваров. Гомер рассказывает, что именно так было в месте пребывания киклопов, говоря:

Нет между ними ни сходбищ народных, ни общих советов;
В темных пещерах они иль на горных вершинах высоких
Вольно живут; над женой и детьми безотчетно там каждый
Властвует, зная себя одного, о других не заботясь.

Клиний. Прелестный, видно, это у вас поэт; кое-какие и другие отрывки, очень изящные, изучали мы из него, правда немногочисленные, потому что мы, критяне, не очень-то пользуемся чужеземными поэмами.

Мегилл. А мы ими пользуемся, и нам кажется, Гомер превосходит других поэтов подобного рода, хотя он повсюду описывает не лакедемонскую, а скорее какую-то ионийскую жизнь. Сейчас же он прекрасно подтвердил

твои слова, изображая, согласно преданию, первоначальный быт киклопов диким.

Афинянин. Да, он это подтверждает, и мы можем взять его в свидетели, что такие государственные устройства некогда существовали.

Клиний. Отлично.

Афинянин. Вследствие нужды, вызванной опустошением, люди разделились по родам с определенным местопребыванием для каждого, причем господствовал старейший, так как он получил эту власть от отца и матери; за ним следовали остальные, составляя, точно птицы, одну стаю, и они находились под управлением законов наших дедов и наиболее справедливой из всех царской власти.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Постепенно все большее количество людей сходятся вместе, составляя большие по размеру сообщества. Прежде всего они обращаются к земледелию на склонах гор, сооружая каменные ограды наподобие стен для защиты от зверей и образуя одно общее большое жилище.

Клиний. Очень вероятно, что все это было именно так.

Афинянин. А это разве не будет вероятным...

Клиний. Что именно?

Афинянин. Что эти большие жилища увеличивались за счет первых, небольших. Каждое из меньших сообществ делилось на роды во главе со старейшиной и имело свои собственные обычаи, возникшие под влиянием раздельного жительства. Благодаря различным родоначальникам и воспитателям они приучались к различным воззрениям на богов и на самих себя. От более порядочных воспитателей они перенимали большую упорядоченность, от мужественных — большую мужественность и точно таким же образом запечатлевали в своих детях и внуках усвоенные ими взгляды. Словом, они вошли в большее сообщество, имея каждый свои законы.

Клиний. Не иначе.

Афинянин. Неизбежно каждому нравились больше свои законы, чужие же — меньше.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Так, по-видимому, мы незаметно подошли к началу законодательства.

Клиний. Совершенно верно.

Афинянин. Вслед за этим сошедшиеся неизбежно должны были сообща избрать некоторых лиц из своей среды, чтобы те рассмотрели все узаконения, выбрали из них те, которые им больше понравятся, и, ясно их изложив, представили бы на общий совет предводителей и вожаков, игравших роль царей народов. Сами они должны были получить наименование законодателей, назначить должностных лиц, а государственный строй изменить, введя вместо династий аристократический образ правления или какой-либо род царской власти.

Клиний. Это было бы последовательно.

Афинянин. Я хочу указать теперь еще и на третью форму государственного устройства, в которой сливаются все виды и состояния государственных правлений и вместе с тем государств.

Клиний. Какая это форма?

Афинянин. Та, на которую вслед за второй указывает и Гомер, так описывая ее возникновение:

> Он основал Дарданию, когда Илион знаменитый
> Не был еще на равнине в то время построен, и люди
> Жили тогда на предгорьях богатой потоками Иды, —

говорит он где-то. Эти стихи, так же как и те, где говорится о киклопах, он изрек согласно богу и природе. Ибо поэты — это божественное и вдохновенно поющее племя; нередко под воздействием Харит и Муз они касаются и истинных происшествий.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Проследим же дальше это подвернувшееся нам предание; быть может, оно даст некоторые указания и для нашей цели. Не правда ли, это стоит сделать?

Клиний. И даже очень.

Афинянин. Так вот, говорим мы, обитателями возвышенностей был основан Илион среди обширной прекрасной равнины, на невысоком холме, омываемом многими реками, стекающими с высот Иды.

Клиний. Говорят, что так.

Афинянин. Не правда ли, можно предполагать, что это произошло спустя много времени после потопа?

Клиний. Конечно, спустя много времени.

Афинянин. Потому что люди должны были полностью забыть о только что упомянутом опустошении, если, доверившись каким-то не очень высоким холмам, они решились основать город, несмотря на угрозу многих стекающих с высот рек.

Клиний. Ясно, что должно было пройти много времени после несчастья.

Афинянин. Я думаю, тогда было заселено уже много других городов ввиду увеличения числа людей.

Клиний. Разумеется.

Афинянин. Они-то и выступили в поход против Илиона, возможно даже и по морю, так как все уже безбоязненно им пользовались.

Клиний. По-видимому.

Афинянин. Но разрушили Трою ахейцы после десятилетнего пребывания возле нее.

Клиний. Это так.

Афинянин. В течение этого десятилетнего промежутка, пока шла осада Илиона, на родине каждого из осаждающих многое случилось из-за смут, затеянных молодыми, которые неблагосклонно и не по-справедливому приняли воинов, возвращавшихся в свои города и дома, так что произошло немало смертей, убийств и изгнаний. Но тогдашние изгнанники снова возвратились, переменив свое имя: вместо ахейцев они стали называться дорийцами, так как их собрал тогда Дорией. Ну а обо всем том, что было после этого, вы, лакедемоняне, и сами рассказываете в своих преданиях.

Мегилл. Как же иначе?

Афинянин. Точно по внушению бога, мы возвращаемся опять к тому же, с чего начали наше собеседование о законах, хотя и отклонились в сторону, остановившись на мусическом искусстве и опьянении. Теперь наше рассуждение дает нам случай снова взяться за нашу тему. Ибо мы пришли опять к лакедемонским учреждениям, правильность которых вы утверждаете, и к критским, родственным с ними в смысле законов. Вот какое преимущество дало нам то, что рассуждение наше отклонилось в сторону, когда мы рассматривали некоторые государственные устройства и учреждения: мы последовательно рассмотрели три государства, учреждение которых отстояло друг от друга, по-нашему, на огромный промежуток времени. Данное же государство или, если угодно, племя представляется нам уже четвертым, некогда учрежденным и поныне сохраняющим свои установления. Не сможем ли мы, Мегилл и Клиний, из всего этого заключить, что учреждено хорошо, а что нет? Какие законы хранят сохраняющееся и губят гибнущее? Какие изменения сделают государство счастливым? Об

этом нам вновь нужно говорить как бы сначала, если только у нас нет возражений против того, что было сказано раньше.

Мегилл. Если бы, чужеземец, некий бог обещал нам, что при вторичной попытке рассмотреть законодательство нам придется услышать рассуждения не хуже и не слабее только что высказанных, я лично пустился бы и в дальний путь, и этот нынешний день показался бы мне коротким, хотя теперь как раз стоит пора, когда бог поворачивает от лета к зиме.

Афинянин. Видно, надо рассмотреть и этот вопрос.

Мегилл. Без сомнения.

Афинянин. Перенесемся же мысленно в те времена, когда Лакедемон, Аргос, Мессена и прилегающие области очутились во власти ваших, Мегилл, предков; они решили после этого, как говорит предание, разделить вооруженный народ на три части и учредить три государства: Аргос, Мессену и Лакедемон.

Мегилл. Совершенно верно.

Афинянин. Темен стал царем Аргоса, Кресфонт — Мессены, царями же в Лакедемоне — Прокл и Еврисфен.

Мегилл. Да, так.

Афинянин. И все их современники поклялись оказывать им помощь, если кто захочет упразднить их царскую власть.

Мегилл. Да.

Афинянин. Царская же, клянусь Зевсом, и вообще всякая власть разрушается разве не самими ее носителями? Или мы позабыли уже то, что установили попутно немного раньше?

Мегилл. Как могли мы забыть?

Афинянин. Теперь мы будем настаивать на этом с еще большей определенностью. Похоже, что встретившиеся нам обстоятельства привели нас к такому же точно заключению, так что мы будем исследовать не какие-то пустяки, но действительно бывшее и содержащее истину. Речь идет о следующем. В трех государствах установилась царская власть, и каждое из правительств клятвенно обещало своим городам соблюдать установленные общие законы относительно управления и подчинения: одна сторона клялась не усиливать власти с течением времени при ее переходе от поколения к поколению; другая сторона клялась, если указанные условия будут соблюдены правителями, самим не низвергать никогда царской власти и другим не способствовать в их попытках подобного рода. Цари обещались помогать царям и народам, терпящим обиды, а народы — народам и царям. Не так ли?

Мегилл. Да, так.

Афинянин. Цари ли дали такие законы или кто другой, но это было величайшим установлением для сохранения государственного строя этих трех государств.

Мегилл. Какое именно?

Афинянин. То, что два государства всегда помогали друг другу против третьего в случае его неповиновения установленным законам.

Мегилл. Это ясно.

Афинянин. Однако большинство требует от законодателей, чтобы они устанавливали такие законы, которые были бы добровольно приняты большей частью народа. Это вроде того, как если бы требовали от учителей гимнастики и врачей только приятного упражнения и врачевания для поручаемого их попечению тела.

Мегилл. Совершенно верно.

Афинянин. Но нередко приходится довольствоваться и тем, что тело делают здоровым и крепким без особой боли.

Мегилл. Конечно.

Афинянин. Вот еще какое обстоятельство значительно облегчило тогдашним людям установление законов...

Мегилл. Какое?

Афинянин. Эти законодатели, устраивая для людей имущественное равенство, не имели дела с величайшим препятствием, которое встречается во многих других получающих законы государствах. Ведь, принимая во внимание, что невозможно установить достаточное равенство без передела земли и отмены долговых обязательств, законодатель пытается поколебать что-либо из этого, и тогда все восстают против него, утверждая, что нельзя колебать непоколебимое, и проклинают того, кто предлагает передел земли и отмену долгов, так что положение такого человека становится крайне затруднительным. У дорийцев же и здесь дело обстоит прекрасно и безупречно: земля поделена без споров и нет больших и давних долгов.

Мегилл. Это правда.

Афинянин. Почему же, мои дорогие, эти установления и законодательство имели у них такой дурной исход?

Мегилл. Как? Что именно ты порицаешь?

Афинянин. То, что из создавшихся трех больших сообществ два вскоре извратили свой строй и свои законы и лишь третье сохранило их, именно ваше государство.

Мегилл. Ты задал нелегкий вопрос.

Афинянин. Однако нам теперь надо рассмотреть его и исследовать, чтобы беспечально пройти весь путь, забавляясь разумной старческой забавой, касающейся законов, ведь мы так решили в начале пути.

Мегилл. Что ж! Сделаем так, как ты говоришь.

Афинянин. К какому же рассмотрению законов и лиц, их упорядочивших, могли бы мы обратиться скорее, чем к этому? И какие более славные и великие государства и установления могли бы мы исследовать?

Мегилл. Нелегко назвать другие взамен этих.

Афинянин. Почти наверняка тогдашние законодатели считали такое устройство, при котором оказывается взаимная помощь, пригодным не только для Пелопоннеса, но и для всех эллинов в случае, если кто из варваров станет их притеснять, — например когда население Илиона, доверившись ассирийскому могуществу, значительному во времена Нина, неосмотрительно вызвало Троянскую войну. А ведь сохранившееся тогда еще величие этой державы было немалым; подобно тому как мы теперь опасаемся Великого царя, так тогдашние люди боялись создания этого союза. Вторичное же взятие Трои вызвало немало нареканий на греков, ибо она составляла часть ассирийской державы. Учитывая все это, прекрасно, видимо, было придумано и упорядочено единое устройство того войска под властью братьев-царей, сыновей Геракла, которое было поделено между тремя государствами, гораздо лучше, чем устройство ополчения, пришедшего под Трою. Во-первых, Гераклиды считались лучшими правителями, нежели Пелопиды; затем и войско это считалось превосходящим по добродетели то, что пришло под Трою, ибо, победив троянцев, ахейцы в свою очередь были превзойдены дорийцами. Не правда ли, все было устроено тогдашними законодателями именно так и с такой целью?

Мегилл. Конечно.

Афинянин. Итак, естественно было им считать, что такое положение сохранится незыблемым на долгое время, так как они разделили выпавшие на их долю немалые труды и опасности, а находились они под властью единого рода братьев-царей, да к тому же и вопросили много разных прорицателей, в том числе и Дельфийского Аполлона.

Мегилл. И это было естественно.

Афинянин. Но все это ожидаемое величие, видно, быстро тогда рассеялось, за исключением, как мы теперь указали, небольшой части вашей области, которая никогда не прекращает войны против остальных двух частей, даже и в наши дни. Между тем возникший тогда единый и согласованный образ мыслей создал бы мощь, непобедимую на войне.

Мегилл. Не иначе.

Афинянин. Как же, каким путем все это погибло? Разве не стоит рассмотреть, какая судьба погубила столь совершенный союз?

Мегилл. Если этим пренебречь, то, рассматривая что-либо другое, с трудом можно было бы понять, как законы и государственный строй сохраняют величие прекрасных деяний или, наоборот, совсем его губят.

Афинянин. Значит, как кажется, мы счастливо напали на предмет, достойный рассмотрения.

Мегилл. Несомненно.

Афинянин. Не правда ли, дорогой мой, видя возникновение чего-то прекрасного, пригодного для создания удивительных вещей, все люди так же, как мы сейчас, забывают о том, хорошо ли сумеет кто-либо этим воспользоваться и как? Вот и мы теперь, пожалуй, рассуждали об этом неверно и несообразно с природой, так же как и все при таком подходе относительно любых других вещей.

Мегилл. Скажи, в чем дело? И к чему относится это твое замечание?

Афинянин. Друг мой, сейчас я сам себе смешон. Когда я обратил внимание на то войско, о котором у нас идет речь, оно показалось мне превосходным и чудесным эллинским достоянием, — если бы, повторяю, им тогда умело воспользовались.

Мегилл. Но ведь ты говорил обо всем хорошо и разумно, и мы хвалили тебя.

Афинянин. Может быть. По крайней мере я думаю, что при виде чего-то великого, имеющего большую силу и мощь, у всякого тотчас же создается впечатление, что если бы обладатель этой великой силы умел ею пользоваться, то, совершая много чудесных дел, он непременно бы благоденствовал.

Мегилл. Разве это не верно? Каков же твой взгляд?

Афинянин. Посмотри, на что обращает внимание тот, кто правильно высказывает похвалу этого рода. Но сначала поговорим о том, о чем у нас шла теперь речь: если бы тогдашние устроители сумели надлежащим образом поставить войско, то как бы они этим воспользовались? Если бы они непоколебимо установили войско так, чтобы самим быть свободными, властвовать над кем угодно и вообще среди всех людей, эллинов и варваров, совершать то, что было бы предметом вожделения и для них самих, и для их потомков, то они сохранили бы войско на вечные времена. Разве это не заслужило бы им похвалы?

Мегилл. И даже очень.

Афинянин. Так же точно при виде большого богатства и особых отличий знати, равно как и других подобных вещей, всякий обратит внимание на это и скажет то же самое, то есть что посредством этого можно достичь исполнения всех или по крайней мере большинства достойных упоминания желаний.

Мегилл. Естественно.

Афинянин. Скажи, нет ли у всех людей одного общего желания, к выяснению которого и стремится наше рассуждение, как само оно о том говорит?

Мегилл. Какое же это желание?

Афинянин. Чтобы все происходящее, а если не все, то хотя бы все человеческое, делалось по приказу нашей души.

Мегилл. Хорошо бы!

Афинянин. Так как все мы всегда желаем этого — и дети, и старики, то, не правда ли, мы неизбежно только об этом и молимся?

Мегилл. Конечно.

Афинянин. Для дорогих нам людей мы в наших молитвах просим того же, чего они просят сами себе.

Мегилл. Да.

Афинянин. Сын дорог отцу: он — ребенок, а тот — взрослый.

Мегилл. Конечно.

Афинянин. Однако многое из того, о чем молит для себя ребенок, отец просит богов отвратить, — чтобы это никогда не исполнилось по молитвам сына.

Мегилл. Ты говоришь о молитвах неразумного юноши.

Афинянин. Когда отец, будучи стариком или очень еще молодым и не имея понятия о том, чтó прекрасно и чтó справедливо, усердно молится, а сам находится в состоянии, подобном тому, которое испытывал Тесей в отношении злополучно погибшего Ипполита, как ты думаешь, станет ли сын, зная это, молиться с ним заодно?

Мегилл. Я понимаю, о чем ты говоришь. Мне кажется, ты утверждаешь, что должно желать и стремиться не к тому, чтобы все следовало нашей воле, но скорее, чтобы воля следовала за нашим разумением, так что и государству, и каждому из нас дóлжно молиться и хлопотать о том, чтобы обладать умом.

Афинянин. Да, я помню и хочу напомнить вам, что законодатель, человек государственный, должен устанавливать распорядок законов, имея в виду всегда именно это. Вспомним, о чем мы говорили вначале: вашим требованием было, чтобы хороший законодатель устанавливал все свои узаконения ради войны. По-моему, это значило бы устанавливать законы только ради одной добродетели, между тем как их четыре. Дóлжно иметь в виду всю совокупность добродетелей, в особенности же первую, руководящую добродетель, а именно разумность, ум и [верное] мнение вместе с любовью и желанием, следующими за ними. Так что наше рассуждение снова вернулось к тому же, и я снова повторяю то, что сказал тогда, — в шутку или серьезно, как хотите: я утверждаю, что для того, кто не обладает умом, опасно пользоваться молитвами и если уж ему следует молиться, то скорее о том, что противоположно его желаниям. Однако, если угодно, примите мои слова всерьез. Я ожидаю, что вы, следуя за рассуждением, изложенным несколько раньше, найдете теперь, что причина гибели царей и всех их замыслов не трусость и отсутствие военных знаний у правителей и тех, кому надлежит подчиняться, но всевозможная порочность другого рода, в особенности же неведение величайших человеческих дел. Что тогда это произошло именно так, да и теперь кое-где случается и в последующее время будет происходить не иначе, я, если хотите, попробую показать по порядку и по мере сил разъяснить это вам как моим друзьям.

Клиний. Чужеземец, было бы в высшей степени неуместно восхвалять тебя на словах; лучше пусть это покажут наши дела. Мы усердно будем следить за твоим рассуждением, ведь именно таким образом свободнорожденный человек всего более обнаруживает свое одобрение или порицание.

Мегилл. Превосходно, Клиний. Мы поступим, как ты говоришь.

Клиний. Да будет так, если угодно богу. Только бы ты продолжал.

Афинянин. Итак, следуя дальнейшему ходу нашего рассуждения, мы теперь утверждаем, что ту власть погубило тогда величайшее невéдение, так же как оно по своей природе совершает это и ныне. При таком положении дела законодателю надо постараться сколь возможно внедрить в государстве разумность, неразумие же как можно скорее изъять.

Клиний. Очевидно.

Афинянин. Какое же неведение может быть названо по справедливости величайшим? Посмотрите, согласны ли вы с тем, что я говорю. Я полагаю, что следующее...

Клиний. Какое?

Афинянин. Когда кто-нибудь не любит, но ненавидит то, что ему кажется прекрасным и добрым, кажущееся же скверным, несправедливым любит и приветствует. Эту несогласованность страдания и удовольствия с разумным мнением я считаю крайним и величайшим невéдением, так как оно принадлежит большей части души. Часть души, испытывающая скорбь и удовольствие, это все равно что народное большинство в государстве. Когда душа противится знаниям, [правильным] мнениям или разуму, от природы предназначенным править, это я признаю неразумием, так же как и в государстве, когда большинство не повинуется правителям и законам. То же самое происходит и в каждом отдельном человеке, если имеющиеся в душе прекрасные понятия порождают лишь свою прямую противоположность. Все это я счел бы самым порочным неведением как для государства, так и для каждого отдельного гражданина, исключая разве только ремесленников. Улавливаете ли вы, чужеземцы, смысл моих слов?

Клиний. Мы понимаем, друг мой, и согласны с тем, что ты говоришь.

Афинянин. Так пусть же это будет у нас так постановлено и выражено: невежественным гражданам нельзя поручать ничего относящегося к власти; их дóлжно поносить как невежд, даже если они и горазды рассуждать и наловчились во всевозможных душевных тонкостях и извивах. Людей же противоположного склада должно называть мудрыми, даже если они, как говорят, ни читать, ни плавать не умеют; как людям разумным, им надо поручать управление. В самом деле, друзья мои, без лада может ли родиться хоть какой-то вид разумности? Это невозможно. Всего справедливее было бы назвать самой большой мудростью прекраснейшую и величайшую гармонию. Ей причастен тот, кто живет сообразно с разумом; а кто ее лишен, тот разрушитель своего дома и никогда не будет спасителем государства, но как невежда вечно все будет делать наоборот. Итак, пусть, согласно только что сказанному, это считается установленным.

Клиний. Да будет так.

Афинянин. Необходимо, чтобы в государствах были правители и подчиненные.

Клиний. Разумеется.

Афинянин. Прекрасно. Но на каких основаниях одни должны править, а другие подчиняться в больших государствах и малых семьях? Одно из таких оснований — отцовская и материнская власть, да и вообще правильно повсюду понимаемая родительская власть над потомством.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Кроме того, благородные должны править неблагородными; и, в-третьих, следовательно, старшие должны править, младшие подчиняться.

Клиний. Да.

Афинянин. В-четвертых, рабы должны подчиняться, а их господа — править.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. В-пятых, я думаю, должен править сильный, а слабый ему подчиняться.

Клиний. Ты указал на необходимый вид власти.

Афинянин. К тому же это самая распространенная и сообразная с природой власть для всех живых существ, как некогда сказал фиванец Пиндар. Но главнейшим требованием является, по-видимому, шестое, чтобы несведущий следовал за руководством разумного и был под его властью. Впрочем, о мудрейший Пиндар, по моему мнению, это, пожалуй, и не противоречит природе; я бы сказал, что природе соответствует не насильственная власть закона, но добровольное ему подчинение.

Клиний. Совершенно верно.

Афинянин. Седьмой вид власти можно назвать счастливым и угодным богам; мы установим его в зависимости от жребия: вынувший жребий должен править, не вынувший — отступиться и подчиняться. Мы признаём это в высшей степени справедливым.

Клиний. Совершенно верно.

Афинянин. «Видишь ли ты, законодатель, — шутя сказали бы мы тому, кто с легким сердцем приступает к установлению законов, — сколько есть обоснований власти, по природе своей противоречивых. Ныне мы открыли некий источник раздоров, о котором ты должен подумать. Прежде всего рассмотри вместе с нами, в чем и как погрешили против сказанного сейчас цари Аргоса и Мессены, погубившие, таким образом, и самих себя, и великую в ту пору мощь эллинов. Ведь они знали в высшей степени верное изречение Гесиода, что часто половина больше целого: например, когда захватить целое опасно, а половины вполне достаточно, то, думал он, достаточное больше чрезмерного, так как оно лучше его».

Клиний. Совершенно правильно.

Афинянин. Что же, по-нашему, причина гибели в каждом отдельном случае коренилась прежде всего в царях или же в народе?

Клиний. Вероятнее то, что бывает чаще: это болезнь царей, непомерно заносчивых по причине жизни в роскоши.

Афинянин. Итак, очевидно, что прежде всего это постигло тогда царей. Они желали стоять выше установленных законов и не были согласны друг с другом в том, в чем поклялись и что на словах одобряли. Разногласие же, как мы утверждаем, — это величайшее невежество, хотя и кажется мудростью. Оно-то и погубило все из-за небрежности и дремучей необразованности.

Клиний. По-видимому.

Афинянин. Отлично. Как же мог бы тогдашний законодатель уберечься от возникновения этого зла? Клянусь богами, теперь-то не мудрено это знать и нетрудно высказать; но если бы кто предвидел это тогда, он был бы мудрее нас.

Мегилл. Что ты разумеешь?

Афинянин. Теперь это можно понять, если обратить внимание на то, что произошло у вас, Мегилл, а поняв, нетрудно сказать, что должно было тогда случиться.

Мегилл. Скажи яснее.

Афинянин. Всего яснее будет, пожалуй, сказать вот как...

Мегилл. Как?

Афинянин. Если, забыв меру, слишком малому придают что-либо слишком большое: судам — паруса, телам — пищу, а душам — власть, то все идет вверх дном; исполнившись дерзости, одни впадают в болезни, другие — в несправедливость, это порождение высокомерия. Но к чему мы клоним речь? Вот к чему: смертная душа, друзья мои, не может по своей природе, если она молода и безответственна, вынести величайшей среди людей власти; разум ее преисполняется тяжелейшим недугом неразумия, и она начинает ненавидеть ближайших друзей, а это вскоре губит ее и уничтожает всю ее мощь. Только великие законодатели, познав соразмерное, могут этого остеречься. Теперь весьма легко догадаться, чтó тогда случилось. По-видимому, вот что...

Клиний. Да?

Афинянин. Некий бог, провидящий будущее, заботился о вас. Он сделал более умеренной царскую власть, установив вместо одного двойной царский род. Затем некая человеческая природа, соединившись с какой-то божественной силой, поняла, что вашу власть все еще лихорадит, и соединила рассудительную мощь старости с гордой силой происхождения, установив в важнейших делах равнозначность власти двадцати восьми старейшин и царской вла-

сти. Третий же спаситель вашего государства, видя, что его все еще обуревают страсти, как бы узду набросил на него в виде власти эфоров, близкой к выборной власти. Потому-то у вас царская власть, возникнув из смеси надлежащих частей, была умеренной и, сохранившись сама, оказалась спасительной и для других. Между тем при Темене, Кресфонте и тогдашних законодателях, кто бы они ни были, даже и удел Аристодема не был бы сохранен, ибо они были недостаточно опытными в законодательстве: иначе они не сочли бы возможным с помощью клятв укрощать молодую душу, получившую такую власть, что из нее легко могла возникнуть тирания. Но бог указал, какой и раньше и теперь должна быть постоянно пребывающая власть. Как я сказал раньше, ничего мудреного нет, если мы теперь это знаем, ведь нетрудно судить на примере прошлого. Но если бы тогда кто-нибудь мог это предвидеть и был в состоянии сделать власть более умеренной и единой вместо тройственной, он спас бы все прекрасное, что тогда было придумано, и никогда не двинулось бы ни персидское, ни какое иное войско против Эллады и не отнеслось бы к нам презрительно, как к малодостойным людям.

Клиний. Ты верно говоришь.

Афинянин. Постыдно защищались от них эллины, Клиний. Не потому постыдно, что тогда не было одержано прекрасных побед в сухопутных и морских сражениях, но, полагаю, вот почему: во-первых, из трех существовавших тогда государств лишь одно сражалось за Элладу, остальные же два настолько низко пали, что одно из них даже препятствовало Лакедемону защищаться, ведя по мере сил с ним войну, другое же, а именно Аргос, первенствовавшее при тогдашнем разделе, не повиновалось призыву идти против варваров и не пошло. Много можно было бы привести примеров из тогдашней войны, которые вовсе не свидетельствуют в пользу Эллады. Было бы даже неверно утверждать, что Эллада себя защитила. Если бы афиняне и лакедемоняне, следуя общему замыслу, не отвратили надвигавшегося рабства, то почти смешались бы между собой все эллинские племена, а также варварские с эллинскими и эллинские с варварскими, подобно тому как эллины, находящиеся теперь под властью персов, живут скверно, в рассеянии: их то разъединяют, то объединяют.

Вот в чем, Клиний и Мегилл, можем мы упрекнуть тех давних так называемых государственных людей и законодателей, равно как и нынешних. Вскрывая причины их неудач, мы станем отыскивать, что же надо делать вместо этого. Вот, например, то, что мы сейчас сказали: не надо устанавливать законами могущественные и несмешанные власти, принимая во внимание, что государство должно быть свободным, разумным и дружественным самому себе; законодатель должен давать законы, имея в виду именно это.

Не станем удивляться тому, что нередко, выдвинув какое-либо положение, мы утверждаем, что его-то и должен иметь в виду законодатель в своем законодательстве, между тем как у нас всякий раз, казалось бы, выдвигаются различные положения; надо принять в расчет следующее: когда мы утверждаем, что дóлжно иметь в виду рассудительность, или разумность, или дружбу, то ведь это не разные точки зрения, но все одна и та же. Поэтому не будем смущаться разнообразием подобных выражений.

Клиний. Попытаемся поступить так, когда вернемся к нашему рассуждению. Поведай нам о дружбе, разумности и свободе, которые, по твоим словам, должны быть целью законодателя.

Афинянин. Слушай же! Есть два как бы материнских вида государственного устройства, от которых, можно сказать по праву, родились остальные. Было бы правильно указать на монархию как на первый из них и на демократию как на второй. Монархия достигла высшего развития у персов, демократия — у нас. Почти все остальные виды государственного устройства, как я сказал,

представляют собой пестрые соединения этих двух. Чтобы существовала свобода и дружба в соединении с разумностью, неизбежно надо быть причастным и к тому и к другому виду. Этого требует наше рассуждение, утверждающее, что государство, не причастное к ним, не может иметь хорошего строя.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Персы более, чем было дóлжно, полюбили монархическое начало, афиняне — свободу; вот почему ни у тех, ни у других нет умеренности. В лакедемонском и критском государственном устройстве больше меры; у афинян и у персов в старину тоже так было, теперь же в меньшей степени. Причины этого мы разобрали. Не так ли?

Клиний. Вполне, если только завершим нашу задачу.

Афинянин. Итак, внимание! Персы при Кире держались середины между рабством и свободой и стали сначала свободными сами, а затем — господами над многими другими. Но, будучи правителями, они уделяли подчиненным долю в свободе и относились к ним как к равным, так что воины были в большой дружбе с военачальниками и охотно шли навстречу опасности. Если кто из них был разумен и мог подать совет, царь не завидовал, но позволял быть откровенным и ценил тех, кто мог быть советчиком; он давал им возможность публично проявлять свою разумность, и потому в ту пору персам все удавалось благодаря свободе, дружбе и обмену мнениями.

Клиний. По-видимому, все было так, как ты говоришь.

Афинянин. Почему же это погибло при Камбисе и снова почти возродилось при Дарии? Хотите, прибегнем в наших рассуждениях к своего рода предвидению?

Клиний. Да, это приведет наше рассмотрение к той цели, которую мы себе поставили.

Афинянин. Итак, я догадываюсь относительно Кира, что в общем он был хорошим полководцем и любил свое государство, но совершенно не воспринял правильного воспитания и не проявил разума как домохозяин.

Клиний. Можем ли мы это утверждать?

Афинянин. Видно, он с юных лет и в продолжение всей своей жизни был в военных походах, воспитание же своих детей поручил женщинам. А те воспитали их в сознании, что они счастливы и блаженны от рождения и ни в чем более не нуждаются. Женщины никому не позволяли хоть в чем-то противоречить этим детям как вполне счастливым, а также заставляли всех восхвалять их слова и поступки. Вот как они их воспитали.

Клиний. Прекрасное рисуешь ты воспитание!

Афинянин. Это женское воспитание — женщин царского двора, недавно разбогатевших, ибо в отсутствие мужчин — те заняты войной и многими опасными делами — именно эти женщины воспитывали детей.

Клиний. Это понятно.

Афинянин. Отец приобрел для них обширные стада крупного и мелкого скота, толпы рабов и много другого имущества. Но он не знал, что те, кому он собирался передать все это, получают воспитание не на отечественный лад, ведь персы — пастухи, дети суровой страны, потому и воспитание их суровое, умеющее создать сильных и крепких пастухов, способных жить под открытым небом, обходиться без сна и в случае нужды нести военную службу. Между тем Кир просмотрел, что его сыновьям женщинами и евнухами было дано гибельное воспитание — в счастье, как принято говорить, воспитание на индийский лад, из-за чего они стали такими, какими и должны были стать воспитанные без наказаний. После смерти Кира власть перешла к его сыновьям, развращенным негой и безнаказанностью. Из них сперва один убил другого, не желая терпеть себе равного, а затем и сам, безумствуя от пьянства и невоспитанности, потерял свою власть из-за мидян и известного тогда евнуха, который презирал Камбиса за его глупость.

Клиний. Да, так рассказывают об этом, и, видно, все и было именно так.

Афинянин. Говорят, что власть снова перешла к персам благодаря Дарию и Семи.

Клиний. Так что же?

Афинянин. Рассмотрим это по порядку. Ведь Дарий не был сыном царя и не получил изнеженного воспитания. Встав у власти, которую он получил как один из Семи, он разделил государство на семь частей, от которых ныне осталось лишь одно воспоминание; затем он установил законы, введя некое всеобщее равенство; он обусловил законом Кирову дань, которую тот обещал персам, и дружелюбно общался со всеми персами, привлекая персидский народ деньгами и подарками. Поэтому войска охотно добавили к его землям не меньше, чем оставил Кир. После Дария Ксеркс был снова воспитан на царский, изнеженный лад. «Ах, Дарий, Дарий, — по праву, пожалуй, можно было бы сказать, — как это ты не понял беды Кира и воспитал Ксеркса в тех же нравах, что Кир Камбиса!» Так как Ксеркс вырос в тех же условиях, что и Камбис, он и претерпел примерно то же самое. Приблизительно с этого времени у персов уже не было на самом деле великого царя — разве что только по имени. По-моему, причина здесь не в судьбе, но в дурном образе жизни, какой ведут большей частью дети особо богатых людей и тиранов. Под влиянием такого воспитания ни в коем случае нельзя отличиться в добродетели — ни в детстве, ни в зрелом возрасте, ни в старости. На это-то, утверждаем мы, и должен обратить внимание законодатель, а также и мы теперь в нашей беседе. Надо отдать справедливость, лакедемоняне, вашему государству: вы ни частному лицу, ни царю, ни богатому, ни бедному не уделяете особых почестей и не создаете для них особых условий воспитания, кроме тех, которые возвестил вам изначально божественный законодатель от имени некоего божества. Ибо в государстве не должно существовать чрезмерных почестей лишь за то, что такой-то отличается богатством, быстротой, красотой либо силой, если все это не сопровождается какой-либо добродетелью, и даже за добродетель, если при этом отсутствует рассудительность.

Мегилл. Что ты имеешь в виду, чужеземец?

Афинянин. Мужество не есть ли часть добродетели?

Мегилл. Как же иначе?

Афинянин. Так выслушай же мое слово и сам рассуди: хотел бы ты иметь в своем доме или соседом человека очень мужественного, но нерассудительного и разнузданного?

Мегилл. Боже избави!

Афинянин. Ну а мастера, мудрого в каком-либо искусстве, но несправедливого?

Мегилл. Никоим образом.

Афинянин. Но ведь справедливость не встречается отдельно от рассудительности?

Мегилл. Конечно, нет.

Афинянин. И так же точно не лишен рассудительности описанный нами сейчас мудрый человек, чьи удовольствия и страдания согласуются с верными мнениями и вытекают из них?

Мегилл. Да.

Афинянин. Рассмотрим же еще следующее по поводу государственных почестей — правильно ли они каждый раз воздаются или нет...

Мегилл. Что именно?

Афинянин. Если рассудительность одиноко пребывает в душе, без всей остальной добродетели, то какой она будет по справедливости — ценной или наоборот?

Мегилл. Не знаю, как и сказать.

Афинянин. Это удачный ответ, ибо, что бы ты ни сказал, все, по-моему, было бы невпопад.

Мегилл. Значит, получилось все к лучшему.

Афинянин. Отлично. Ведь то, добавление чего обусловливает ценность, достойно не слова, но скорее полного молчания.

Мегилл. Мне кажется, ты говоришь именно о рассудительности.

Афинянин. Да. Из остального самым правильным будет выше всего ценить то, что с этим добавлением приносит нам наибольшую пользу, а то, что приносит меньше пользы, ставить на втором месте, и так все по порядку займет подобающее ему место.

Мегилл. Действительно, это так.

Афинянин. Что же? Подобное распределение ценностей не входит разве в задачу законодателя?

Мегилл. Вполне.

Афинянин. Согласен ли ты предоставить ему такое распределение в каждом деле, даже в мелочах? Или, так как и мы — ревнители законов, не попытаться ли нам со своей стороны произвести троякое различение, выделив самое важное, а затем — стоящее на втором и на третьем месте?

Мегилл. Конечно.

Афинянин. Итак, мы утверждаем, что государство, желающее себя сохранить и по мере человеческих сил быть счастливым, должно по необходимости правильно оценивать честь и бесчестье. Но самое ценное по праву — это блага, относящиеся прежде всего к душе, если в ней есть рассудительность, затем прекрасные качества тела и, в-третьих, так называемые бла́га, относящиеся к имуществу и достатку. Если какой-нибудь законодатель или какое-то государство выйдут за эти пределы, оценив наиболее высоко достаток или поместив в смысле ценности низшее перед высшим, они совершат дело и негосударственное, и нечестивое. Согласны мы с этим или нет?

Мегилл. Конечно, согласны!

Афинянин. Несколько дольше распространиться об этом заставило нас рассмотрение персидского государственного устройства. Мы видим, что оно с каждым годом становится хуже. Причина же заключается в том, что персы чрезмерно урезали свободу народа и дали более, чем следует, развернуться деспотическому началу, так что в их государстве погибли дружба и общность. А без них совет правителей, совещаясь, имеет в виду не благо подданных и народа, но лишь свою собственную власть. Если они находят хотя бы малейшую выгоду для себя, они разрушают города, сжигают и опустошают даже дружественные племена, сея повсюду беспощадную ненависть; поэтому-то их все и ненавидят. Когда случается надобность, чтобы народ сражался за них, они не встречают в нем никакой готовности подвергаться вместе с ними опасностям и сражаться за них, так что все их неисчислимые полчища оказываются непригодными для войны. И вот, точно у них недостаток людей, нанимают они наемников и думают найти спасение при помощи чужеземцев. К тому же они поневоле обнаруживают свое неведение, показывая своими поступками, что все считающееся ценным и прекрасным в государстве — всегда пустяк в сравнении с золотом и серебром.

Мегилл. Совершенно верно.

Афинянин. Этим можно заключить наше доказательство, что у персов теперь все устроено неправильно из-за жестокого рабства и деспотизма.

Мегилл. Безусловно.

Афинянин. Теперь после этого нам нужно точно так же разобрать аттическое государственное устройство, чтобы показать, что полная свобода и независимость от всякой власти гораздо хуже умеренного подчинения другим людям. Во времена персидского нашествия на эллинов и чуть ли не на все племена, живущие в Европе, у нас еще существовал древний го-

сударственный строй, где правительственные должности основывались на имущественном цензе четырех классов. Владычицей у нас была некая совестливость, благодаря которой мы охотно жили в подчинении тогдашним законам. К тому же величина персидского войска и флота нагнала на нас безысходный страх; мы еще больше подчинялись властям и законам, и благодаря этому среди нас воцарилась большая взаимная дружба. Ибо почти за десять лет до Саламинской битвы прибыло персидское войско во главе с Датисом, которого Дарий послал прямо против афинян и эретрийцев, чтобы их поработить, причем угрожал ему смертью, если он это не выполнит. Датис при помощи многочисленного войска в короткое время совершенно завладел Эретрией, а в наше государство пустил страшную весть, будто ни один эретриец от него не ушел, так как его солдаты, взявшись за руки, прочесали всю Эретрию. Это известие — верное или нет, — откуда бы оно ни исходило, поразило остальных эллинов, в том числе и афинян. Они разослали во все стороны гонцов, но никто не хотел оказать им помощи, кроме лакедемонян. Помешала ли им тогдашняя их война с Мессеной или что другое — этого мы не знаем, — но они пришли на день позже Марафонской битвы. После этого то и дело приходили известия о больших приготовлениях и бесчисленных угрозах со стороны царя; однако через некоторое время стало известно, что Дарий умер, власть же перешла к его молодому горячему сыну, который вовсе и не думал прекратить наступление. Афиняне полагали, что все это готовится именно против них — из-за Марафонской битвы. Узнав, что уже подкапывают Афон, а через Геллеспонт наводят мост, и услышав о множестве судов, они решили, что им нет спасения ни на суше, ни на море и что никто им не поможет, ведь они помнили, что во время первого нашествия и эретрийских событий им никто не помог и не пожелал рискнуть стать их союзником. То же самое, полагали они, постигнет их и на суше; в то же время и на море было очень трудно спастись, ибо там находилось более тысячи судов. Оставался один-единственный лишь выход, слабый и почти безнадежный: оглянувшись на предшествовавшие события, они заметили, что сражались и тогда при обстоятельствах, казавшихся очень трудными, однако победили. Опираясь на эту надежду, они обрели прибежище только в самих себе и в богах. Все это и господствовавший тогда страх, возникший под влиянием прежних законов и заставлявший им подчиняться, внушили им взаимную дружбу. В предшествовавших рассуждениях мы нередко называли этот страх совестливостью. Мы утверждаем, что ей должны служить те, кто намерен быть порядочным человеком. Лишь презренные трусы свободны от этого страха. Кого не охватил бы тогда этот ужас, тот не собрался бы с духом и не дал бы отпора, не защитил бы святынь, могил, родины, своих домашних и друзей, не пришел бы им на помощь, но все мы были бы рассеяны поодиночке и разбросаны по миру.

Мегилл. Чужеземец, ты говоришь все правильно и достойно самого себя и своей родины.

Афинянин. Так обстоит дело, Мегилл. Перед тобой можно по праву излагать события того времени, так как ты одной породы с твоими предками. Посмотри же вместе с Клинием, имеет ли то, о чем мы говорили, какое-то отношение к законодательству. Ибо я распространяюсь об этом не для того, чтобы только говорить, но ради предмета нашего рассуждения. Ведь вы видите, каким-то образом мы, афиняне, оказались в том же положении, что и персы, хотя те ведут народ к всевозможному порабощению, мы же, наоборот, направляем людей к всевозможной свободе. Какой же отсюда вывод? Ведь наши прежние рассуждения в известном смысле были прекрасны.

Мегилл. Хорошо сказано, но попытайся еще лучше разъяснить нам свои слова.

Афинянин. Пусть будет так. Друзья мои, когда были в силе наши древние законы, народ ни над чем не владычествовал, но в некотором смысле добровольно им подчинялся.

Мегилл. О каких законах ты говоришь?

Афинянин. Прежде всего о тогдашних законах относительно мусического искусства, если уж разбирать с самого начала чрезмерный расцвет свободной жизни. Тогда у нас мусическое искусство различалось по его видам и формам. Один вид песнопений составляли молитвы к богам, называемые гимнами; противоположность им составлял другой вид песнопений — их по большей части называют френами; затем шли пэаны и, наконец, дифирамб, уже своим названием намекающий, как я думаю, на рождение Диониса. Как некий особый вид песнопений дифирамбы называли «номами», а точнее — «кифародическими номами». После того как это и коечто другое было установлено, не дозволено стало злоупотреблять обращением одного вида песен в другой. Распознать же их суть, а вместе с тем найти их знатока, а найдя, наказать неповинующегося — это не было делом свистков и нестройных криков толпы, как теперь; и не рукоплесканиями воздавали хвалу, но было постановлено, чтобы те, кто занимается воспитанием, выслушивали их в молчании до конца; дети же, их руководители и большинство народа вразумлялись при помощи указующего жезла. При таком порядке большинство граждан охотно повиновалось и не осмеливалось высказывать шумом свое суждение. Впоследствии, с течением времени, зачинщиками невежественных беззаконий стали поэты, одаренные по природе, но не сведущие в том, чтó справедливо и законно в области Муз. В вакхическом исступлении, более должного одержимые наслаждением, смешивали они френы с гимнами, пэаны с дифирамбами, на кифарах подражали флейтам, все перемешивая между собой; невольно, по неразумию, они извратили мусическое искусство, словно оно не содержало никакой правильности и словно мерилом в нем служит только наслаждение, испытываемое тем, кто получает удовольствие, независимо от того, плох он или хорош. Сочиняя такие творения и излагая подобные учения, они внушили большинству беззаконное отношение к мусическому искусству и дерзкое самомнение, заставлявшее насчитать себя достойными судьями. Поэтому-то театры, прежде спокойные, стали оглашаться шумом, точно зрители понимали, что прекрасно в музах, а что нет; и вместо господства лучших в театрах воцарилась какая-то непристойная власть зрителей. Если бы при этом здесь возникло только господство благородных людей из народа, еще не было бы чрезмерной беды. Но теперь с мусического искусства началось у нас всеобщее мудрствование и беззаконие, а за этим последовала свобода. Все стали бесстрашными знатоками, бесстрашие же породило бесстыдство. Ибо это дерзость — не страшиться мнения лучшего человека, и, пожалуй, худшее бесстыдство — следствие чересчур далеко зашедшей свободы.

Мегилл. Совершенно верно.

Афинянин. За этой свободой последовало нежелание подчиняться правителям, затем стали избегать подчинения отцу с матерью, всем старшим и их вразумлениям, а в конце концов появилось стремление не слушаться и законов. Достигнув этого предела, уже не обращают внимания на клятвы, договоры и даже на богов; здесь проявляется так называемая древняя титаническая природа; в своем подражании титанам люди вновь возвращаются к прежнему состоянию и ведут тяжелую жизнь, преисполненную бедствий. Однако ради чего это нами сказано? Мне кажется, наше рассуждение нужно иной раз осаживать, точно коня, иначе нас понесет необузданность речи. Нам надо, по пословице, не ронять с осла нашей поклажи. Вот почему я и задаю вопрос: ради чего это сказано?

Мегилл. Отлично.

Афинянин. Это сказано вот ради чего...

Мегилл. А именно?

Афинянин. Мы утверждали, что законодатель должен иметь в виду троякую цель: чтобы устрояемое государство было свободным, внутренне дружелюбным и обладало разумом. Так было сказано, не правда ли?

Мегилл. Совершенно верно.

Афинянин. Ради этого мы выбрали, с одной стороны, самый деспотический, а с другой — самый свободный государственный строй. Посмотрим же теперь, какой из них более правильный. Если ввести и там и тут некоторую умеренность, в одном из них ограничить власть, а в другом свободу, тогда, как мы видели, в них наступит особое благополучие; если же довести рабство или свободу до крайнего предела, то получится вред и в первом, и во втором случае.

Мегилл. Ты говоришь сущую правду.

Афинянин. Ради этого мы рассмотрели устройство дорийского войска, поселения Дардана на предгорьях, приморские поселения, а также поселения первых людей, оставшихся после потопа; к тому же самому клонились прежние наши рассуждения о мусическом искусстве, об опьянении и все, что было сказано до того. А сказано все это ради рассмотрения вопроса о том, как лучше всего устроить государство и каким образом частному человеку лучше всего прожить свою жизнь. Можем ли мы себе доказать, Мегилл и Клиний, что мы поступили дельно?

Клиний. Мне кажется, чужеземец, у меня есть такое доказательство. Все рассуждения, что мы вели, возникли у нас, видимо, кстати. Ведь мне они сейчас совершенно необходимы, и я удачно встретил тебя и Мегилла. Не скрою от вас обоих то, что со мной случилось, ибо нашу встречу я считаю счастливым предзнаменованием. Бóльшая часть Крита задумала основать колонию и поручила кносийцам заботу об этом; Кнос же передал это дело мне и девяти другим лицам. Мы уполномочены устанавливать законы — здешние, если некоторые из них нам нравятся, и чужеземные, не обращая никакого внимания на их чуждое происхождение, если они окажутся лучше. Доставим же себе это удовольствие: сделав отбор из того, что было сказано, построим, беседуя, государство, устрояя его как бы с самого начала. Мы будем рассматривать занимающий нас вопрос, а вместе с тем возможно, что и я воспользуюсь этим построением для будущего государства.

Афинянин. Клиний, это совсем не звучит как объявление войны! Если только Мегилл не против, я готов предоставить в твое распоряжение все, что у меня есть: и силы, и разумение.

Клиний. Отлично.

Мегилл. Я также предоставляю все, что у меня есть.

Клиний. Прекрасно сказали вы оба! Однако попробуем сначала словесно устроить наше государство.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ

Общее вступление к законодательству

Афинянин. Ну а каким же надо представлять себе это будущее государство? Я спрашиваю не о наименовании — нынешнем или будущем, ведь имя оно получит скорее всего от способа своего основания или от места, от реки, от источника либо от богов той местности, где оно будет основано, ведь вновь возникающее государство приобщится к их славе. Задавая свой вопрос, я хотел бы узнать, будет оно приморским или нет.

Географические условия будущего государства

Клиний. То государство, о котором у нас сейчас шла речь, чужеземец, будет отстоять от моря примерно на восемьдесят стадий.

Афинянин. Что же, будут у него там гавани или оно совершенно будет их лишено?

Клиний. Да, чужеземец, там будут самые прекрасные гавани, какие только бывают.

Афинянин. Ах, что ты говоришь?! А окружающая местность? Производит ли она все необходимое? Или чего-то недостает?

Клиний. Пожалуй, там нет ни в чем недостатка.

Афинянин. Будет ли там по соседству какое-либо государство?

Клиний. Нет, потому-то и основывается поселение. Вследствие давнего выселения, происшедшего здесь, местность эта с незапамятных времен осталась пустынной.

Афинянин. Далее. Какая достанется здесь нам доля равнин, гор и леса?

Клиний. Местность эта по своей природе похожа на всю остальную часть Крита.

Афинянин. Значит, ты назвал бы ее скорее гористой, чем равнинной?

Клиний. Именно так.

Афинянин. Следовательно, это государство может исцелиться и обрести добродетель. Ведь если бы оно было приморским, с прекрасными гаванями и в то же время не производило всего необходимого, но испытывало бы во многом недостаток, то при такой природе ему понадобились бы великий спаситель и божественные законодатели, чтобы воспрепятствовать развитию всевозможных дурных наклонностей. Однако восемьдесят стадий служат некоторым утешением. Правда, оно расположено к морю ближе, чем дóлжно, поскольку, по твоим словам, у него есть прекрасные гавани, однако удовольствуемся хоть этим.

Близость моря хотя и дарует каждый день усладу, но на деле это горчайшее соседство. Море наполняет страну стремлением нажиться с помощью крупной и мелкой торговли, вселяет в души лицемерные и лживые привычки, и граждане становятся недоверчивыми и враждебными как друг по отношению к другу, так и к остальным людям. Утешением в таких случаях служит то, что страна производит все необходимое, а раз эта местность гориста, то, очевидно, она производит немного, но зато все, что нужно. Иначе, обладая большим вывозом, она снова наполнилась бы в обмен на него серебряной и золотой монетой. А для государства, если взять вопрос в целом, нет, так сказать, большего зла, чем это, когда речь идет о приобретении благородных и справедливых нравов: сколько помнится, именно так мы сказали раньше в нашей беседе.

Клиний. Мы помним это и согласны, что и тогда и теперь мы были правы.

Афинянин. Дальше. Как обстоит в нашей местности с корабельным лесом?

Клиний. Там нет ни елей, ни сосен, о которых стоило бы говорить. Кипарисов тоже немного, пихт и платанов мало совсем. А ведь они всякий раз нужны кораблестроителям для внутренних частей судов.

Афинянин. И в этом отношении природа местности неплоха.

Клиний. Как так?

Афинянин. Хорошо, когда государству нелегко подражать своим врагам в дурном.

Клиний. Что из сказанного раньше ты имеешь при этом в виду?

Афинянин. Друг мой, следи за мной, помня о том, что в самом начале было сказано о критских законах: ведь они, как вы оба сказали, имеют в виду только одно — войну; я же, возражая, ответил: прекрасно, если подобные

узаконения имеют в виду добродетель, но нельзя согласиться с тем, что они имеют в виду лишь часть добродетели, а не всю добродетель в целом. Так вот, следите теперь за мной и за предстоящим законодательством — установлю ли я хоть один закон, который не имел бы отношения к добродетели или к какой-то ее части. Я полагаю, что лишь тот надлежащим образом устанавливает закон, кто, подобно стрелку, всякий раз метит в одну цель — ту, которая непрестанно влечет за собой нечто прекрасное, и оставляет в стороне все прочее — богатство и тому подобные вещи, если это не сопряжено с добродетелями, о которых мы говорили раньше. Я сказал, что дурное подражание врагам возникает в том случае, если какой-либо народ живет у моря и его тревожат враги, примером может служить (я говорю это не из злопамятства против вас) Минос, некогда принудивший жителей Аттики платить тяжкую дань. Он располагал большой морской мощью, у них же в стране не было ни военных судов, как теперь, ни корабельного леса, из которого было бы легко построить флот. Поэтому они не смогли, подражая корабельщикам Миноса, сами стать моряками и отразить тогда же врагов. Еще много раз довелось им терять по семь мальчиков, прежде чем стали они из стойких пеших бойцов моряками и приучились делать частые высадки с судов, а затем бегом быстро возвращаться опять на суда; прежде чем возомнили, будто нет ничего постыдного в недостатке стойкой отваги и готовности умереть при натиске врага; прежде чем стали пользоваться весьма сподручными и правдоподобными предлогами при потере оружия и обращении в «почетное», как они выражаются, отступление. Ведь подобные выражения, излюбленные на морской службе, вовсе не достойны бесчисленных похвал, какие им нередко воздают: напротив, никогда не следует прививать дурные привычки, тем более лучшей части граждан. А что подобные привычки нехороши, можно усвоить и из Гомера. Ведь Одиссей порицает у него Агамемнона, который приказал стащить корабли в море, когда ахейцев стали теснить троянцы. Одиссей обращается к нему с сердитой речью:

Ты предлагаешь теперь же, во время войны и сраженья,
В море спустить корабли, чтоб еще совершилось полнее
Все по желанию тех, кто и так торжествует над нами!
Гибель над нами нависнет вернейшая. Кто из ахейцев
Выдержит бой, если в море спускать корабли вы начнете?
Будут все время они озираться и битву покинут.
Вред лишь советы твои принесут, повелитель народа!

Значит, и Гомер также признавал дурным, когда на море, невдалеке от сражающихся гоплитов, стоят триеры. С такими привычками даже львы научились бы бегать от ланей. Кроме того, в государствах, обязанных своими силами флоту, почести достаются вовсе не лучшему из воинов: ведь там, где победа зависит от кормчих, пентеконтархов и гребцов, то есть от людей различных и не слишком дельных, вряд ли кто-нибудь сможет надлежащим образом распределить почести. А если государство этого лишено, может ли быть правильным его строй?

Клиний. Пожалуй, это невозможно. Однако, чужеземец, мы, критяне, считаем, что морская битва эллинов с варварами при Саламине спасла Элладу.

Афинянин. Да, так считает большинство эллинов и варваров. Но мы — я и вот Мегилл — думаем, мой друг, что спасению Эллады положила начало сухопутная битва при Марафоне, а завершением его была битва при Платеях. Именно эти битвы сделали эллинов лучшими, а те — нет: я имею в виду обе морские битвы — при Саламине и при Артемисии; таким образом, я охватываю все битвы, способствовавшие тогда нашему спасению.

Однако сейчас мы и природу местности, и строй законов обсуждаем с точ-

ки зрения наилучшего государственного устройства, ибо мы считаем самым ценным для людей не спасение во имя существования, как это считает большинство, но достижение совершенства и сохранение его на всем протяжении своей жизни. Впрочем, мне кажется, мы уже об этом сказали раньше.

Клиний. Конечно!

Афинянин. Итак, рассмотрим еще только вот что: является ли тот путь, на который мы вступили, наилучшим для основания государств и для законодательства?

Клиний. Да, несомненно, он наилучший.

Афинянин. Далее, скажи, какой народ сделаете вы поселенцами? Сможет ли быть поселенцем всякий желающий с Крита, если в том или ином городе народа станет больше, чем может прокормить земля? Ведь вы не всякого из эллинов к себе принимаете, хотя я и вижу в вашей стране переселенцев из Аргоса, Эгины и других мест Эллады. Скажи же нам, откуда вы навербуете граждан?

Клиний. Со всего Крита, конечно, а из остальных эллинов предпочтение, как мне кажется, будет отдано поселенцам из Пелопоннеса. Ведь, как ты верно заметил, здесь, на Крите, есть выходцы из Аргоса, да и наиболее известное здешнее племя, гортинское, образовано выходцами из пелопоннесской Гортины.

Афинянин. Основание государств происходит не так легко, если оно не совершается наподобие отроений пчел; хорошо, когда единое племя выселяется из одной какой-то страны, если она тесна, причем друзья отделяются от друзей, или когда какие-нибудь другие подобные обстоятельства вынуждают этот род выселиться. Бывает, однако, что междоусобия заставляют какую-то малую часть граждан переселиться в другое место, а иногда и все граждане какого-нибудь государства бывают вынуждены бежать, наголову разбитые на войне. В одних из этих случаев легче основать поселение и дать ему законы, в других труднее. Единство племени, языка, законов, общность жертвоприношений и других подобных обычаев способствуют дружбе, однако в этом случае нелегко принимаются чужие законы и иное, чем на родине, государственное устройство. Иногда из-за плохих законов и стремления по привычке держаться тех же обычаев, которые привели племя к гибели, происходят даже восстания; это причиняет немало затруднений основателю поселения и законодателю, вселяет к нему недоверие. С другой стороны, когда разноплеменные поселенцы стекаются воедино, они, быть может, более расположены повиноваться новым законам, но трудно создать среди них единодушие — так, чтобы по пословице, относящейся к лошадям, вся упряжка шла на едином дыхании, это требует долгого времени. Во всяком случае ничто так не способствует людской добродетели, как законодательство и основание государств.

Клиний. Возможно. Разъясни нам, что ты имеешь в виду, говоря это?

Афинянин. Друг мой, возвращаясь к рассмотрению законодателей, я должен буду, вероятно, указать и на кое-что нехорошее. Но это не беда, лишь было бы кстати. Что же именно мне не нравится? Ведь так, по-видимому, обстоит со всеми человеческими делами.

Клиний. Что ты имеешь в виду?

Афинянин. Я хотел сказать, что никогда никто из людей не дает никаких законов, но все законы даются нам случайностями и разными выпавшими на нашу долю несчастьями. Либо какая-нибудь война насильно перевертывает весь, государственный строй и изменяет законы, либо бедствие тяжкой нужды. Да и болезни — если нападет мор — вынуждают делать много нововведений, так что иной раз надолго, на много лет, водворяется безвременье. Усмотрев все это, всякий поспешит сказать, как я, что ни один

смертный не дает никаких законов, но все человеческое зависит от судьбы и случая. Это утверждение кажется верным в приложении к мореплаванию, кораблевождению, медицине, военному делу, однако оно прекрасно применимо и в настоящем случае.

Клиний. Какое именно утверждение?

Образ идеального правителя

Афинянин. Что бог управляет всем, а вместе с богом судьба и благовремение правят всеми человеческими делами. Впрочем, не будем так строги: есть и нечто третье, следующее за ними, — искусство. В самом деле: своевременное применение искусства кормчего в случае бури дает, по-моему, большие преимущества. Не так ли?

Клиний. Да, так.

Афинянин. То же самое действительно и для других дел, особенно же для законодательства. Чтобы государство благополучно существовало, оно постоянно нуждается кроме удачного сочетания местных условий еще и в законодателе, придерживающемся истины.

Клиний. Сущая правда.

Афинянин. Итак, тот, кто обладает каким-либо из упомянутых искусств, правильно стал бы молить о таком стечении обстоятельств, при котором испытывалась бы нужда в искусстве?

Клиний. Конечно.

Афинянин. Значит, все упомянутые сейчас люди, если предложить им высказать свое желание, высказали бы именно это? Не правда ли?

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. И законодатель, думаю я, поступил бы так же?

Клиний. По крайней мере я так считаю.

Афинянин. «Скажи же, законодатель, — обратимся мы к нему, — какое и находящееся в каком состоянии государство надо тебе дать, чтобы, приняв его, ты смог во всем остальном устроить его сам?»

Клиний. Какого ответа, по справедливости, можно на это ждать?

Афинянин. Не ответить ли нам от его имени?

Клиний. Да.

Афинянин. Так вот его ответ: «Дайте мне государство с тираническим строем. Пусть тиран будет молод, памятлив, способен к учению, мужествен и от природы великодушен; пусть, кроме того, душа этого тирана обладает теми свойствами, которые, как мы сказали раньше, сопровождают каждую из частей добродетели. Только тогда от остальных его свойств будет польза».

Клиний. Мне кажется, Мегилл, наш гость говорит о рассудительности как о спутнице добродетели. Не так ли?

Афинянин. Да, Клиний, о рассудительности, и притом в общепринятом смысле слова, а не о той, которую иные торжественно принуждают быть разумением. Нет, рассудительность с самого начала врождена даже животным и детям и сказывается в том, что одни из них могут, а другие не могут воздерживаться от удовольствий. Если эту рассудительность брать отдельно от многого того, что называется благом, то о ней не стоит и говорить. Ведь вы понимаете, что я имею в виду?

Клиний. Да, конечно.

Афинянин. Так пусть у нас тиран обладает и этим природным свойством в придачу к прочим, если только государство должно возможно скорее и лучше получить такое устройство, при котором оно станет самым счаст-

ливым. Ведь нет и не будет более удачного положения вещей для скорейшего и наилучшего устроения государства.

Клиний. Но как, чужеземец, и на каком основании тот, кто высказывает подобные взгляды, мог бы убедиться в своей правоте?

Афинянин. Легко заметить, Клиний, что, согласно природе, дело обстоит именно так.

Клиний. Что ты разумеешь? Если бы был, говоришь ты, тиран — молодой, рассудительный, способный к учению, памятливый, мужественный, великодушный...

Афинянин. Прибавь: удачливый, но лишь в том, что во время его владычества появится славный законодатель и некая судьба их сведет воедино. Если это произойдет, то богом будет совершено почти все, что он делает, когда хочет, чтобы какое-нибудь государство особенно преуспело. На втором месте мы поставим появление двух таких правителей, на третьем — трех; словом, трудностей будет тем больше, чем бóльшим будет число правителей, и наоборот.

Клиний. Оказывается, ты утверждаешь, что наилучшее государство может возникнуть из тирании — благодаря выдающемуся законодателю и рассудительному тирану и что подобный переход там всего быстрее и легче; возникновение же наилучшего государства из олигархии стоит у тебя на втором месте, из демократии — на третьем. Так ведь?

Афинянин. Вовсе нет. На первое место я ставлю возникновение государства из тирании, на второе — из царской власти, на третье — из какого-либо вида демократии, на четвертое — из олигархии. В самом деле, из нее труднее всего возникнуть совершенному государству, ибо при ней больше всего властителей. Мы же говорим, что возникновение наилучшего государства произойдет лишь тогда, когда явится истинный по природе законодатель и когда мощь его будет действовать сообща с самыми сильными в государстве лицами. А поскольку, чем меньшее число лиц стоит у власти, тем она крепче, как, например, при тирании, то именно в этом случае всего быстрее и легче совершается переход.

Клиний. Но каким образом? Мы все-таки не понимаем.

Афинянин. Между тем об этом было сказано у нас не один раз. Но может быть, вы и не видели государства с тираническим строем?

Клиний. Я не слишком большой охотник до подобного зрелища!

Афинянин. Но ты увидел бы тогда то, о чем у нас сейчас идет речь.

Клиний. А что именно?

Афинянин. Если тиран захочет изменить нравы государства, ему не потребуется особых усилий и слишком долгого времени. Хочет ли он приучить своих граждан к добродетельным обычаям или, наоборот, к порочным, ему стоит только самому вступить на избранный им путь. Собственное его поведение будет служить предписанием, так как одни поступки будут вызывать с его стороны похвалу и почет, другие — порицание; ослушника же он будет покрывать бесчестьем за всякий его поступок.

Клиний. Но можем ли мы предположить, что остальные граждане поспешат пойти за тем, у кого есть власть не только убеждать, но и принуждать?

Афинянин. Друзья мои, не давайте никому себя убедить, будто государство может легче и скорее изменить свои законы другим каким-то путем, чем под руководством властителей; нигде этого не случится ни теперь, ни впредь. Однако не в этом немыслимость и сложность осуществления. Трудность здесь иного рода, и она редко, на протяжении веков, бывает устранена; зато уж если удастся ее устранить, государство, где это случилось, пользуется бесчисленными и даже всеми благами.

Клиний. О чем ты говоришь?

Афинянин. Это бывает, когда божественная любовь к рассудительным и

справедливым нравам зарождается в лицах, облеченных высшей властью, — потому ли, что они монархи, или потому, что выделяются своим богатством и знатностью, — когда кто-нибудь из них возрождает в себе природные свойства Нестора, превосходившего всех людей не только силой слова, но еще больше своей рассудительностью. Так было, по преданию, во времена Трои; в наше же время этого вовсе не бывает. Но если подобный человек родился, родится или теперь среди нас существует, то жизнь его блаженна и блаженны люди, внимающие словам, исходящим из рассудительных уст. То же самое можно сказать и о всякой власти вообще: если у человека величайшая власть соединяется с разумением и рассудительностью, возникают наилучший государственный строй и наилучшие законы — иного не дано. Пусть это будет у нас неким священным словом, точно бы возвещенным оракулом; пусть считается доказанным, что хоть и трудно, с одной стороны, стать государству благоустроенным, с другой стороны, если бы случилось то, о чем мы сказали, нет ничего быстрее и легче.

Клиний. Как так?

Афинянин. Давайте мы, старики, попробуем, точно дети, создать на словах законы, подходящие твоему государству.

Клиний. Давайте, немедля.

Предварительный набросок идеального законодательства

Афинянин. Призовем бога в помощь устроению нашего государства! Пусть услышит он нас и снизойдет к нам милостиво и благосклонно, что бы совместно с нами упорядочить наше государство и его законы!

Клиний. Пусть снизойдет!

Афинянин. Итак, какого рода государственный строй установим мы мысленно в нашем государстве?

Клиний. Разъясни, будь добр, нам свой замысел. Говоришь ли ты о демократии, олигархии, аристократии или о царской власти? Ведь не о тирании же в самом деле станешь ты говорить!

Афинянин. Ну так пусть тот из вас, кто хочет первым ответить на мой вопрос, укажет, какое государственное устройство у него на родине.

Мегилл. Не мне ли как старшему справедливее отвечать первым?

Клиний. Пожалуй.

Мегилл. Чужеземец, размышляя о государственном устройстве Лакедемона, я не могу так вот сразу указать, к какому роду его следует причислить. Оно похоже даже на тиранию, так как власть эфоров в нем удивительно напоминает тираническую. А иной раз мне кажется, что моя родина похожа на самое демократическое из всех государств. В свою очередь было бы во всех отношениях странным не признать в ней аристократию. Впрочем, есть у нас и пожизненная царская власть, признаваемая как нами самими, так и всеми другими людьми самой старинной. Так что на этот твой внезапный вопрос я, повторяю, не могу дать точного определения государственного строя моей родины.

Клиний. Оказывается, Мегилл, в таком же положении и я, ведь я в большом затруднении, к какому виду можно с уверенностью причислить государственный строй Кноса.

Афинянин. Это потому, дорогие мои друзья, что у вас действительно есть государственное устройство; те же виды, которые мы только что назвали, — это не государства, а попросту сожительства граждан, где одна их часть владычествует, а другая рабски повинуется. Каждое такое сожительство получает наименование по господствующей в нем власти. Если бы и

наше государство надо было наименовать таким образом, то должно было бы назвать его по имени бога — истинного владыки разумных людей.

Клиний. Какой же это бог?

Афинянин. Не надо ли снова отчасти воспользоваться мифом, чтобы дать складный и ясный ответ на этот вопрос?

Клиний. Да, надо это сделать.

Афинянин. И даже очень. Говорят, что гораздо раньше тех государственных образований, которые мы разобрали выше, существовало, при Кроносе, в высшей степени счастливое правление и общество, которому подражает лучшее нынешнее государственное устройство.

Клиний. По-видимому, очень стоит об этом послушать.

Афинянин. По крайней мере мне так кажется, поэтому-то я и обратил на это особое внимание.

Клиний. Ты поступил очень правильно и сделаешь еще лучше, если расскажешь миф до конца — раз уж он нам подходит.

Афинянин. Я должен исполнить ваше желание. До нас дошло предание о блаженной жизни тогдашних людей, о том, как им все в изобилии и само собой доставалось. Причина этому была, говорят, вот какая: Крон ос знал, что никакая человеческая природа — мы говорили об этом — не в состоянии неограниченно править человеческими делами без того, чтобы не преисполниться заносчивости и несправедливости; сознавая все это, Кронос поставил тогда царями и правителями наших государств не людей, но даймонов — существ более божественной и лучшей природы. Мы в наше время поступаем так со стадами овец и других домашних животных, ведь мы не ставим быков начальниками над быками и коз — над козами, но сами, принадлежа к лучшему, чем они, роду, над ними властвуем. Точно так же и бог, будучи человеколюбив, поставил тогда над нами лучший род, род даймонов. Сами они с необычайной легкостью, не затрудняя людей, заботились о них и доставляли им мир, совестливость, благоустроенность и изобилие справедливости, что делало человеческие племена свободными от раздоров и счастливыми. Это сказание, согласное с истиной, утверждает и ныне, что государства, где правит не бог, а смертный, не могут избегнуть зол и трудов. А подразумевается здесь, что мы должны всеми средствами подражать той жизни, которая, как говорят, была при Кроносе; мы должны, насколько позволяет присущая нам доля бессмертия, убежденно следовать этой жизни как в общественных, так и в частных делах — в устроении наших государств и домов, — именуя законом эти определения разума. Если же какой-то отдельный человек, олигархическая власть или демократия, обладая душой, стремящейся к удовлетворению вожделений, требуют этого удовлетворения, в то же время ничего не могут сберечь и одержимы нескончаемым, ненасытным недугом, и при этом все они, поправ законы, станут управлять государством или каким-либо частным лицом, — тогда, как мы только что сказали, нет средств к спасению. Вот нам и надо, Клиний, рассмотреть это сказание: прислушаемся ли мы к нему или поступим как-то иначе?

Клиний. Необходимо к нему прислушаться.

Афинянин. Ты, конечно, заметил, что иные люди утверждают, будто существует столько же видов законов, сколько есть видов государственного устройства. Сколько видов государственного устройства насчитывает большинство людей, это мы недавно разобрали. Не думай, будто это наше разногласие с мнением большинства незначительно; наоборот, оно очень важно, ибо мы снова разошлись во мнениях относительно того, что надо подразумевать под справедливостью и несправедливостью. Законы, по мнению иных людей, не должны иметь в виду ни войну, ни всю добродетель в целом; люди полагают, что законы должны иметь целью пользу уже установившегося правления, так,

чтобы оно оставалось навеки и не было никогда нарушено. Такое определение справедливости они считают наиболее согласным с природой.

Клиний. Какое определение?

Афинянин. Гласящее, что справедливость есть польза сильнейшего.

Клиний. Скажи яснее.

Афинянин. Вот в чем дело: они утверждают, что те, кто одержал верх в государстве, и устанавливают там всегда законы. Не так ли?

Клиний. Ты прав.

Афинянин. «Не думаете ли вы, — говорят они, — что одержавший победу тиран, народ или другое какое-нибудь правление добровольно установят законы, имеющие в виду что-то иное, кроме их собственной пользы, то есть закрепления за собой власти?»

Клиний. Как может быть иначе?

Афинянин. Значит, тот, кто устанавливает законы, назовет эти законы справедливыми, а нарушившего их станет наказывать как преступника.

Клиний. Это очевидно.

Афинянин. Стало быть, так и всегда обстоит дело со справедливостью.

Клиний. По крайней мере так вытекает из сказанного.

Афинянин. А это и есть одна из тех основ власти.

Клиний. Каких?

Афинянин. Тех, о которых мы упомянули, когда разбирали, кому надлежит кем править. Выяснилось, что родители должны править детьми, старшие — младшими, благородные — неблагородными. Помнится, было там немало и других утверждений, причем многие из них противоречили другим. В том числе говорилось там и об этом, и мы сказали, что Пиндар, ссылаясь на природу, оправдывает величайшее насилие, так по крайней мере он говорит.

Клиний. Да, именно это было тогда указано.

Афинянин. Смотри же, кому нам следует вручить наше государство. Ведь в некоторых государствах многократно случалось вот что...

Клиний. О чем ты говоришь?

Афинянин. Так как в государствах этих происходила борьба за власть, то победители присваивали исключительно себе все государственные дела — настолько, что побежденным, как самим, так и их потомкам, не давали ни малейшей доли в управлении. Всю жизнь они были настороже друг против друга, ибо боялись, что кто-то восстанет, захватит власть и припомнит им тогда прошлые их злодеяния. А ведь подобное положение вещей, как мы теперь утверждаем, не есть государственное устройство: неправильны те законы, что установлены не ради общего блага всего государства в целом. Мы признаем, что там, где законы установлены в интересах нескольких человек, речь идет не о государственном устройстве, а только о внутренних распрях и то, что считается там справедливостью, носит вотще это имя. Мы говорим так потому, что ведь в твоем государстве мы будем предоставлять государственные должности не тем, кто богат, силен, велик ростом, знатен или обладает другим каким-либо из подобных качеств, но тем, кто будет всего более послушен установленным законам и этим одержит победу в государстве. Такому человеку, утверждаем мы, надо первому предоставить верховное служение богам; второе по важности служение — тому, кто был вторым, и так далее, распределяя места по тому же признаку. Не ради нового словца назвал я сейчас правителей служителями законов, я действительно убежден, что спасение государства зависит от этого больше, чем от чего-то иного. В противном случае государство гибнет. Я вижу близкую гибель того государства, где закон не имеет силы и находится под чьей-либо властью. Там же, где закон — владыка над правителями, а они — его рабы, я усматриваю спасение государства и все блага, какие только могут даровать государствам боги.

Клиний. Клянусь Зевсом, чужеземец, ты дальновиден, как это и бывает в твоем возрасте!

Афинянин. Когда человек молод, он очень плохо различает подобные вещи, в старости же, наоборот, очень отчетливо.

Клиний. Сущая правда.

Афинянин. Что же дальше? Не предположить ли нам, что наши переселенцы уже пришли и стоят перед нами и дальнейшая наша речь должна быть обращена уже к ним?

Клиний. Конечно.

Афинянин. «Поселенцы, — скажем мы им, — бог, согласно древнему сказанию, держит начало, конец и середину всего сущего. Прямым путем приводит он все в исполнение, вечно вращаясь при этом, согласно природе. За ним всегда следует правосудие, мстящее тем, кто отступает от божественного закона. Кто хочет быть счастлив, должен держаться этого закона и следовать ему смиренно и в строгом порядке. Если же кто, по надменности, кичится богатством, почестями, телесным благообразием или, по молодости и неразумию, распаляет свою душу заносчивостью и начинает считать, что ему не нужен ни правитель, ни руководитель, но он сам годится в руководители другим, то такой будет покинут богом. Покинутый таким образом, он вместе с другими себе подобными мечется, все вокруг сокрушая. Многим он кажется человеком значительным, но в скором времени ему приходится дать должное удовлетворение правосудию; он до основания губит себя самого, свой дом и государство. Вот как обстоит дело. Как же должен здесь поступать и мыслить разумный человек и от чего он должен воздерживаться?»

Клиний. Во всяком случае вот что ясно: всякий человек должен мыслить себя одним из спутников бога.

Афинянин. «Какой же образ действий любезен и соответствует богу? Только один, согласно одному старинному изречению: подобное любезно подобному, если оно сохраняет меру; несоразмерные же вещи не любезны как друг другу, так и вещам соразмерным. Пусть у нас мерой всех вещей будет главным образом бог, гораздо более, чем какой-либо человек, вопреки утверждению некоторых. Поэтому, кто хочет стать любезным богу, непременно должен, насколько возможно, ему уподобиться. В силу этого, кто из нас рассудителен, тот и любезен богу, ибо подобен ему, а кто нерассудителен, тот ему не подобен и, наоборот, отличен от него и несправедлив. То же самое положение сохраняется и в остальном. Выведем же отсюда правило, на мой взгляд прекраснейшее и вернейшее из всех: для хорошего человека в высшей степени прекрасно, хорошо и полезно во имя счастливой жизни совершать жертвоприношения богам, общаться с ними путем молитв, приношений и всякого иного служения, ему это особенно подобает. Для человека дурного все по самой природе обстоит наоборот, ибо душа такого человека нечиста, хороший же человек чист, а принимать дары от человека запятнанного не дóлжно ни доброму человеку, ни богу. Поэтому служение богам со стороны людей нечестивых тщетно, со стороны же благочестивых — очень уместно. Вот та цель, в которую мы должны метить. Но что будет нашими стрелами и в каком направлении их надо метать, чтобы вернее всего попасть в эту цель? Благочестивой цели, скажем мы, вернее всего достигнет тот, кто прежде всего вслед за почитанием олимпийских богов и богов — охранителей государства будет уделять подземным богам все четное, вторичное и левое, высшие же почести, противоположные перечисленным, следует уделять тем богам, которые были названы первыми. Вслед за всеми этими богами разумный человек станет почитать священными обрядами даймонов, а после них и героев. Затем следует священное почитание, согласно с законом, частных святилищ родовых богов и почитание тех

родителей, что еще живы, ведь священная наша обязанность — выплатить им самые большие и настоятельные долги — древнейшие из всех наших повинностей; мы должны сознавать, что все, чем мы обладаем и что имеем, принадлежит тем, кто нас родил и вскормил; потому-то и дóлжно по мере сил предоставлять все это к их услугам: во-первых — наше имущество, затем — наше тело, наконец — нашу душу. Только этим можем мы отплатить нашим родителям, когда они состарятся и нужды их увеличатся, за их заботливость, за муки родов и давние страдания, которые они претерпели ради нас в нашем детстве. Всю свою жизнь надо с особым благоговением относиться к своим родителям, выражая его в речах, потому что тяжкой бывает кара за легкомысленные, брошенные мимоходом слова: над всем этим поставлена надзирать Немесида, вестница Правосудия. Когда родители гневаются, следует уступать их гневу, все равно сквозит он в словах или в поступках, ведь надо признать, что, если отец считает себя обиженным сыном, великий гнев его будет естественным. Когда родители скончаются, то самые скромные похороны — самые лучшие; не следует в пышности превосходить принятое обычаем, но не надо и отклоняться от того, что было установлено в отношении своих родителей нашими предками. Опять-таки дóлжно проявлять ежегодное попечение о покойных, служащее их прославлению. Но высшее почитание заключается в постоянной, неослабной памяти о покойных и в уделении им соответствующей части дарованного нам судьбой имущества. Так поступая и живя сообразно этому, все мы в каждом отдельном случае получим награду от богов и от тех, кто стоит выше нас, и бóльшую часть нашей жизни проведем в добрых надеждах».

Что же касается того, как должны мы относиться к нашим потомкам, родственникам, друзьям, согражданам, к лицам, связанным с нами священными узами гостеприимства, вообще, как должны мы общаться с людьми, чтобы и собственная наша жизнь стала радостной и красивой, согласно закону, — все это объяснят сами законы. Они будут частью убеждать, частью исправлять с помощью силы и Правосудия те характеры, что не повинуются убеждению: законы, руководясь советом богов, сделают наше государство вполне счастливым и блаженным. Мне кажется, что для законодателя, который придерживается тех же взглядов, что и я, но не может выразить их в форме закона, мной уже дан образец, что и как следует говорить и ему и тем, для кого он устанавливает законы. Поэтому нужно, разобрав по мере сил все остальные вопросы, приступить к самому законодательству. Но какая форма для этого больше всего подходит? Не очень-то легко охватить все то, что сюда относится, как бы в одном общем очерке, однако не сможем ли мы здесь все-таки выставить одно основоположение...

Клиний. Скажи, какое?

Афинянин. Я хотел бы, чтобы граждане покорно следовали добродетели. Очевидно, и законодатель постарается провести это через все свое законодательство.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Сказанное нами принесет, мне кажется, некоторую пользу в том смысле, что, восприняв это, граждане, если только у них не окончательно загрубела душа, станут более кротко и благосклонно внимать увещаниям законодателя. Во всяком случае следует удовольствоваться уже и тем, что мы сделаем слушателя хоть немного более благосклонным и в силу этого более способным к усвоению. Ведь не слишком-то легко и часто можно встретить людей, усердно стремящихся как можно скорее достичь по возможности более полного совершенства. И большинство людей объявляет Гесиода мудрецом за его слова, что путь к пороку «удобен и прям» и его можно совершить без труда,

Но добродетель от нас отделили бессмертные боги
Тягостным пóтом: крута, высока и длинна к ней дорога.
Если ж достигнешь вершины, настолько же легким
Станет тогда твой путь, насколько был ранее тяжек.

Клиний. Похоже, что это прекрасно сказано.

Афинянин. Да, в высшей степени. Но я хочу сказать вам, какое впечатление произвело на меня наше прежнее рассуждение.

Клиний. Скажи.

Афинянин. Давайте обратимся к законодателю со следующими словами: «Скажи нам, законодатель, если бы ты знал, как нам надо поступать и говорить, ты, очевидно, и сказал бы нам это?»

Клиний. Непременно.

Афинянин. «Но разве мы не слышали от тебя несколько раньше, что законодатель не должен дозволять поэтам творить то, что им нравится? Ведь поэты не знают, какими своими противозаконными словами принесут они вред государству».

Клиний. Ты прав.

Афинянин. Будут ли несообразны наши слова, если мы от лица поэтов скажем законодателю...

Клиний. Что именно?

Афинянин. Вот что. «Есть одно древнее поверье, законодатель, постоянно рассказываемое нами, поэтами, и принятое всеми остальными людьми: поэт, когда садится на треножник Музы, уже не находится в здравом рассудке, но дает изливаться своему наитию, словно источнику. А так как искусство его — подражание, то он принужден изображать людей, противоположно настроенных, и в силу этого вынужден нередко противоречить самому себе, не ведая, чтó из сказанного истинно, а что нет. Но законодателю нельзя высказывать два различных мнения относительно одного и того же предмета, а следует всегда иметь одно и то же. Примени это к только что сказанному тобой о похоронах. Так, хотя существуют три вида похорон — чрезмерно пышные, наоборот, бедные и, наконец, умеренные, — ты, законодатель, избрал только один вид, соблюдающий средину между двумя крайностями, и его одобрил и предписал. Я же, если бы вывел в своем сочинении чрезвычайно богатую женщину, делающую распоряжения о своем погребении, стал бы хвалить только пышные похороны. Наоборот, если бы я вывел человека скаредного и бедного, то похвалил бы убогое погребение. Если же я выведу человека с умеренным состоянием, да и умеренного характера, то я похвалю и похороны соответствующие. Но тебе нельзя просто говорить: «умеренные похороны», — как ты это сделал сейчас. Твое дело определить, что именно и в каком размере можно назвать умеренным, иначе не думай, что подобное твое слово станет законом».

Клиний. Ты совершенно прав.

Афинянин. Разве тот, кто у нас поставлен над законами, не предпошлет им ничего в этом роде, но сразу объявит: то-то надо делать, а того-то не надо и, пригрозив наказанием, сразу обратится к другому закону, не добавив ни словечка для увещания и убеждения тех, кому он эти законы дает? Впрочем, и врачи нас обычно так лечат — кто во что горазд. Однако припомним оба способа, чтобы обратиться к законодателю с той же просьбой, с какой обращаются дети к врачу, прося лечить их понежнее. Возьмем пример: ведь бывают врачи, но бывают и их помощники, которых мы тоже называем врачами.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Эти последние, все равно свободные ли они люди или рабы, овладевают своим искусством путем наблюдения, опыта и указаний своих господ, но не в силу природной одаренности, благодаря которой свобод-

ные люди научаются сами да еще и обучают своих детей. Принимаешь ли ты это разделение тех, кого мы называем врачами, на два рода?

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. И вот не подметил ли ты, что врачи-рабы, хотя в городах болеют как рабы, так и свободные люди, лечат по большей части рабов, снуя повсюду и принимая их у себя в лечебницах? Никто из подобных врачей не дает своим пациентам-рабам отчета в их болезни да и от них этого не требует, но каждый из них, точно он все доподлинно знает, с самоуверенностью тирана предписывает те средства, что по опыту кажутся ему пригодными, вслед за чем поднимается и удаляется к другому больному рабу. Таким образом, он немало облегчает господину заботу о своих больных рабах. Врач же из свободных пользует и лечит большей частью людей такого же рода. Он исследует начало и природу их болезней, беседует с больным и его друзьями, так что и сам получает кое-какие сведения о тех, кого лечит; вместе с тем, насколько это в его силах, он наставляет больного и предписывает ему лечение не прежде, чем убедит в его пользе. Такой врач путем убеждения делает своего больного все более и более послушным и уж тогда пытается достичь своей цели, то есть вернуть ему здоровье. Так какой же из этих двух врачей применяет лучший способ лечения (то же можно спросить и об учителях гимнастики)? Кто лучше: тот ли, кто употребляет двоякий способ для достижения своей цели, или тот, кто держится одного способа, к тому же более сурового и худшего из двух возможных?

Клиний. Несравненно лучше тот, кто применяет двоякий способ.

Афинянин. Хочешь, мы рассмотрим, как применяются эти способы — двоякий и однозначный — в законодательстве?

Клиний. Конечно, хочу.

Афинянин. Скажи же, ради богов, какой закон установил бы законодатель первым? Не естественно ли, что он прежде всего упорядочит рождение детей — эту первооснову государств?

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Основа же для рождения детей во всех государствах — это брачные отношения и союзы.

Клиний. Разумеется.

Афинянин. Следовательно, первыми во всяком государстве будут по праву законы о браке.

Клиний. Совершенно верно.

Афинянин. Применим же сначала однозначный способ. Получится, пожалуй, следующий закон: всем надлежит жениться начиная с тридцати лет до тридцати пяти; кто этого не сделает, будет присужден к пене и лишению гражданских прав — пеня такая-то, лишение прав такое-то. Это простой закон о браке.

Закон же, основанный на двойном способе, будет следующий: всем надлежит жениться начиная с тридцати лет до тридцати пяти и сознавая при этом, что человеческий род по природе своей причастен бессмертию, всяческое стремление к которому врождено каждому человеку. Именно это заставляет стремиться к славе и к тому, чтобы могила твоя не была безымянной. Ведь род человеческий тесно слит с совокупным временем, он следует за ним и будет следовать на всем его протяжении. Таким-то образом род человеческий бессмертен, ибо, оставляя по себе детей и внуков, род человеческий благодаря таким порождениям остается вечно тождественным и причастным бессмертию. В высшей степени неблагочестиво добровольно лишать себя этого, а между тем, кто не заботится о том, чтобы иметь жену и детей, тот лишает себя этого умышленно. Повинующийся закону не подвергнется наказанию. Ослушник же, не женившийся до три-

дцати пяти лет, должен ежегодно в наказание выплачивать такую-то сумму, чтобы ему не казалось, будто холостая жизнь приносит ему облегчение и выгоду. Ему не будет доли в тех почестях, которые всякий раз люди помоложе оказывают в государстве старшим.

Выслушав этот закон наряду с тем, вы можете судить, надо ли, чтобы законы не только угрожали, но и убеждали и вследствие этого стали бы по меньшей мере вдвое большими по объему, или же они должны употреблять только угрозы и быть вполовину короче первых?

Мегилл. Следуя лакедемонскому обычаю, чужеземец, всегда должно предпочитать краткость. Но, если бы меня поставили судьей над двумя этими положениями, так что мне предстояло бы решить, какое из них принять в государстве, я выбрал бы более пространное. То же самое сказал бы я и относительно любого закона, если бы он был составлен по этому образцу, двояким способом. Впрочем, и Клинию должны нравиться только что предложенные законы. Ведь мы держим в мыслях, что именно его государство будет пользоваться этими законами.

Клиний. Ты прекрасно сказал, Мегилл.

Афинянин. Однако дело совсем не в пространности или краткости. Должно ценить, думаю я, не краткое и не подробное изложение, но наилучшее. Из приведенных сейчас законов один лучше другого для применения на деле вовсе не потому, что он вдвое больше; впрочем, здесь вполне уместно только что приведенное сравнение с двумя родами врачей. Видно, ни одному законодателю никогда не приходило на ум, что, издавая законы, можно пользоваться двумя средствами — убеждением и силой, насколько это возможно при невежественности и невоспитанности толпы; обычно законодатели пользуются только вторым средством. В самом деле, издавая свои законы, они не примешивают увещаний и убеждений к необходимости, но употребляют лишь чистое насилие. Я же, друзья мои, вижу, что к законам надо присоединить еще нечто третье, чего сейчас нигде нет.

Клиний. О чем ты говоришь?

Афинянин. О том, что вытекает по воле некоего бога из наших нынешних рассуждений. Мы начали наш разговор о законах ранним утром, а теперь настал уже полдень, и мы подошли к этому прекрасному месту, где так хорошо отдохнуть; разговор наш все время шел об одних законах; между тем, мне кажется, мы только недавно начали говорить о самих законах, все же предшествовавшее было у нас лишь вступлением. Что я хочу сказать? Да то, что у всяких речей, у всего, что мы сообщаем с помощью голоса, бывает вступление и как бы предварительная разминка, представляющая собой некую искусную подготовку, облегчающую достижение цели. Например, так называемым кифародическим номам, как и номам любой другой музыки, предпосылаются на диво тщательно разработанные вступления. Вступлений же к действительным законам — а таковы, утверждаем мы, только государственные законы — никто никогда не составлял, а если даже и составлял, то не стремился их обнародовать — словно и в природе их нет. Нынешняя же наша беседа, думается мне, обнаруживает, что такие вступления существуют. В самом деле, только что указанные законы с двойным значением кажутся мне не просто двузначными, но состоящими из двух частей: собственно закона и вступления к нему. Однозначный, несмешанный закон мы назвали тираническим повелением, уподобив его повелениям врачей, названных нами несвободными. То же, что было изложено прежде и вот им было признано увещанием, действительно является таковым и по своему значению равняется вступлениям в речах. Мне ясно, что подобное увещательное рассуждение законодатель приводит ради того, чтобы те, кому он дает законы, благосклонно приняли его пред-

писания (а это и есть закон) и вследствие этой своей благосклонности стали бы восприимчивее. Поэтому-то, по моему разумению, это может быть названо только вступлением, но не смыслом закона. Что же еще хотелось бы мне добавить к этим моим словам? А вот что: законодатель всегда должен предпосылать своим законам вступления, помня хотя бы на основании только что разобранного примера, как велика разница между законами, имеющими вступления и не имеющими их.

Клиний. По моему мнению, человек, знающий толк в подобных вещах, должен давать нам законы именно так.

Афинянин. Мне кажется, ты верно заметил, Клиний, что у всех законов должны быть вступления и что, приступая к любому законодательству, следует каждому положению предпослать подобающее ему вводное слово. Ибо слово такое имеет большое значение. Очень важен также вопрос, будет ли это ясно запоминаться или нет. Однако мы были бы не правы, если бы постановили, что вступления к так называемым большим законам и к менее значительным должны звучать одинаково. Так ведь не следует поступать ни при пении, ни при произнесении речей. И хотя естественно, чтобы были вступления ко всему, но не всеми ими надо пользоваться. Предоставим же это на усмотрение самого оратора, певца и законодателя.

Клиний. Ты говоришь, по-моему, сущую правду. Однако, чужеземец, не будем больше замедлять течение нашей беседы и обратимся к основному ее предмету. Начнем, если тебе угодно, с того, что ты высказал тогда, еще не думая, что это окажется вступлением. Давайте снова, как говорят в играх, начнем сначала; быть может, во второй раз нам выпадет больше удачи и мы действительно изложим вступление, не уклоняясь в обсуждение случайных предметов, как это случилось с нами недавно.

Итак, потолкуем о том же сызнова, признав, что законам должно предшествовать вступление. Однако о почитании богов и заботе о родителях довольно того, что было уже сказано. Попытаемся сказать о том, что за этим следует, пока ты не найдешь, что все вступление изложено достаточным образом. А уж после этого перейдем к изложению самих законов.

Афинянин. Итак, мы говорим, что в тогдашнем вступлении достаточно было высказано о богах, о тех, кто идет вслед за богами, и о родителях, живых или уже покойных. Очевидно, ты приглашаешь меня высказать то, что не было пока затронуто, и как бы вывести на свет эти вопросы.

Клиний. Да, конечно.

Афинянин. Итак, после этого слушателям да и самому держащему речь надо обратиться к очень важному и касающемуся всех вопросу о том, в какой степени ревностно — больше или меньше — следует заботиться о своей душе, теле и об имуществе, чтобы по мере сил усовершенствовать свое воспитание. Вот что действительно нам надо вслед за тем подвергнуть рассмотрению.

Клиний. Ты совершенно прав.

КНИГА ПЯТАЯ

Афинянин. Да внемлет всякий, кто ныне внимал сказанному о богах и любезных нам прародителях! Из всех достояний человека вслед за богами душа — самое божественное, ибо она ему всего ближе. Все, что принадлежит каждому человеку, двояко: одна его часть — высшая и лучшая — господствует, другая — низшая и худшая — рабски подчиняется. Господствующую свою часть каждый должен предпочитать рабской. Поэтому я прав, требуя, чтобы каждый почитал свою душу, ведь, как я говорю, она занимает второе место после богов-владык и тех, кто за ними следует. А ме-

жду тем никто из нас, можно сказать, не почитает душу по-настоящему, но только по видимости. Ведь почет — божественное благо, из зол же ничто его не заслуживает. Кто думает возвеличить душу какими-либо речами, дарами, уступками, но ничуть не старается сделать ее из худшей лучшею, тот почитает ее лишь по видимости, но не на самом деле. Всякий человек с раннего детства считает себя в состоянии все познать, думает, что похвалами он возвеличивает свою душу, и потому охотно позволяет ей делать все, что угодно. Мы же утверждаем, что, поступая так, человек вредит своей душе, а вовсе не возвеличивает ее. Между тем, согласно нашему утверждению, она должна занимать второе место после богов. Точно так же, когда человек в каждом отдельном случае считает виновником своих проступков и многих громадных зол других людей, а не самого себя и когда он постоянно выгораживает себя, точно он вовсе и не виновен, он лишь по видимости почитает свою душу, на деле же очень далек от этого, ибо он ей вредит. Так же и в том случае человек вовсе не оказывает ей почета, но бесчестит ее, наполняя злом и раскаянием, когда он предается удовольствиям вопреки наказу и одобрению законодателя. И если, наоборот, он не выдержит до конца одобряемых законодателем трудов, страхов, болей и скорбей, но уступит им, то этой уступчивостью он тоже не окажет почета своей душе. Ибо, поступая подобным образом, он ее только бесчестит. Бесчестит он ее и тогда, когда считает жизнь во всех отношениях благом. Ибо если душа считает злом все находящееся в Аиде, то она не может противостоять этой мысли, не может рассудить, пребывая в неведении, не будет ли, наоборот, то, что относится к подземным богам, для нас величайшим из благ. И если кто предпочитает красоту добродетели, это тоже будет подлинным и совершенным бесчестьем души. Ибо, согласно такому взгляду, тело ложно считается более достойным почета, чем душа. Ведь ничто земнородное недостойно большего почета, чем олимпийское; тот, кто держится иного мнения о душе, не ведает, каким чудесным достоянием он пренебрегает. Точно так же, если кто стремится неблаговидным путем приобрести имущество и обладание таким имуществом для него не тягостно, он всеми этими дарами вовсе не оказывает почета своей душе, при этом он очень ее унижает, ибо за небольшое количество золота продает все, что есть в душе драгоценного и вместе с тем прекрасного. Ведь все золото, что есть на земле и под землею, не стоит добродетели. Короче говоря, кто не захочет любыми средствами воздерживаться от всего, что законодатель, указав на это, постановил считать позорным и дурным, и кто, наоборот, не пожелает всеми силами упражняться в том, что законодатель постановил считать хорошим и прекрасным, тот, кто бы он ни был, не ведает, что во всех этих случаях он крайне бесчестно и безобразно обращается с самым божественным — со своей душой. Ведь никто, можно сказать, не принимает в расчет того, что почитается величайшим наказанием за злодеяние; состоит же это наказание в уподоблении людям, дурным по самой своей сути, и в том, что вследствие этого уподобления человек начинает избегать хороших людей и их слов, отходит от них и прилепляется к дурным людям, ищет их общества. Сроднившись с этими людьми, он по необходимости должен поступать так, как, согласно со своей природой, поступают друг в отношении друга и говорят друг с другом подобные люди, и ждать от них соответствующего обращения с собой. Впрочем, это даже не правосудие — ибо правосудие и справедливость есть нечто прекрасное, — но возмездие, иными словами, страдание, сопутствующее несправедливости. Постигнет ли человека это возмездие или нет, все равно он несчастен; в последнем случае — потому, что он неисцелим, в первом — потому, что он погибнет, чтобы спаслись многие другие. Говоря в целом,

честь наша состоит в том, чтобы следовать лучшему и улучшать худшее, если оно еще может стать совершеннее.

У человека нет ничего, что было бы больше души способно по своей природе избегать зла, разыскивать и находить высшее благо и, нашедши его, проводить остальное время жизни сообща с ним. Потому-то душа и поставлена на втором месте в смысле почета, и всякий может сообразить, что наше тело по своей природе занимает в этом отношении лишь третье место.

В свою очередь надо рассмотреть и разные виды почета: какие из них истинны, какие обманчивы. Это задача законодателя. Мне кажется, он разъяснит этот вопрос приблизительно так: не то тело заслуживает почета, которое красиво, сильно, быстро, велико, здорово, хотя многие и держатся такого мнения; равным образом и не то, которое обладает противоположными качествами. Несравненно более надежны и лучше ведут к рассудительности свойства, занимающие средину между этими двумя состояниями. Ибо первое делает души пустыми и дерзкими, второе — низменными и неблагородными. То же самое относится к приобретению имущества и владений — оно расценивается в таком же соотношении. Избыток всего этого порождает неприязнь и раздоры как в государственной, так и в частной жизни, недостаток же — большей частью рабскую подчиненность. Пусть также никто не будет корыстолюбив ради детей — чтобы оставить им возможно больше богатства: это нехорошо и для них, и для государства. Для молодых людей всего лучше и целесообразнее такое имущественное положение, при котором обеспечивалось бы необходимое и не было бы повода к лести; оно сделало бы их жизнь беспечальной, так как согласовало бы ее с нашей жизнью и уравновешивало бы ее со всем остальным. Не золото надо завещать детям, а побольше совестливости. Мы думаем, будто молодым людям, поступающим бесстыдно, внушим ее своими наказами. Но это достигается не запоздалыми советами и не словесными требованиями во всем сохранять стыдливость. Разумный законодатель скорее посоветует старшим стыдиться младших и всего более остерегаться, как бы кто из молодых людей не увидел и не услышал с их стороны какого-нибудь скверного поступка или слова, ибо юноши неизбежно будут весьма бесстыдными там, где бесстыдны даже старики.

Наилучшее воспитание молодых людей, да и самих себя, заключается не во внушениях, а в явном для всех осуществлении в собственной жизни того, что внушается другому. Кто чтит и уважает членов своей семьи и всех тех, которые вследствие кровного родства чтут одних и тех же богов, тот с полным правом может рассчитывать на милость семейных богов к его собственному семени — детям. Чтобы приобрести расположение друзей и приятелей в житейском общении с ними, надо оценивать их услуги выше, чем это делают они сами; наоборот, наши одолжения друзьям надо считать меньшими, чем это полагают наши друзья и приятели. По отношению к государству и гражданам наилучшим будет, бесспорно, тот, кто победам на Олимпийских играх и в любых военных или мирных состязаниях предпочтет славу служителя отечественных законов, лучше всех людей осуществившего в своей жизни это служение.

С другой стороны, в высшей степени священными должно считать все обязательства по отношению к гостям-чужеземцам. Ибо почти все, что касается чужеземцев и направленных против них преступлений, подлежит божьему отмщению даже в большей степени, чем проступки против сограждан. Ведь чужеземец, не имеющий друзей и родичей, внушает более жалости и богам, и людям. Тот, кто способен отмстить, тем охотнее вступается за них. В особенности это может сделать имеющийся у каждого гостеприимный демон и бог, ведь они следуют за Зевсом-Гостеприимцем. Вот почему всякий, у кого есть хоть немного предусмотрительности, должен

очень остерегаться, как бы не совершить никакого проступка против чужеземцев, и уж так держаться всю свою жизнь. Из проступков против чужеземцев и земляков величайшими являются всегда те, что совершены против молящих пощады. Ибо тот бог, которого молящий призвал в свидетели данных ему обязательств, становится его главным стражем, и, таким образом, пострадавший никогда не останется неотмщенным.

Мы разобрали почти все об отношениях к родителям, к самому себе, к своему имуществу, государству, друзьям, родичам, чужеземцам и землякам. Вслед за этим надо рассмотреть, какие качества дают человеку возможность наилучшим образом прожить свою жизнь. И уже не закон, а похвала и порицание должны здесь воспитывать людей и делать их кроткими и послушными тем законам, которые будут изданы. Вот об этом нам и придется теперь говорить.

Во главе всех благ как для богов, так и для людей стоит правда. Кто хочет быть счастливым и блаженным, тот с самого начала должен быть ей причастен, чтобы правдиво прожить по возможности долгое время. Такой человек внушает доверие, но его не внушает тот, кому мила добровольная ложь; кому же мила невольная ложь, тот безрассуден. Однако ни то ни другое не заслуживает зависти. Ведь никому не мил невежда, не заслуживающий доверия; его легко распознают по прошествии некоторого времени, и он сам себе подготовляет в конце жизни тяжкое одиночество старости. Жизнь его потечет сиротливо, все равно, живы ли его друзья и дети или же нет.

Кто не совершает несправедливости — почтенен; но более чем вдвое достоин почета тот, кто и другим не позволяет ее совершать. Ибо первый равноценен одному, второй же — многим, так как он указывает правителям на несправедливость других людей. А кто по мере сил содействует правителям в осуществлении наказаний, тот человек совершенный и великий для государства, о нем следует возвестить как о победителе в добродетели.

Точно такую же похвалу нужно высказать относительно рассудительности, разумности и остальных благ, если обладающий такими благами не только владеет ими, но и может передать их другим. Передающий заслуживает самых высоких почестей; на втором месте стоит тот, кто хоть и не может все это передать, но желал бы уметь это делать. Порицания заслуживает завистник, не желающий добровольно и дружески поделиться какими-либо благами. Однако не следует бесчестить достояние из-за его обладателя; наоборот, надо изо всех сил постараться это достояние приобрести. Пусть каждый из нас без зависти печется о добродетели. Тот, кто так делает, способствует росту государства, стремясь к добродетели сам и не препятствуя остальным клеветой. Завистник думает выдвинуться, клевеща на других, сам же не слишком стремится к истинной добродетели. Несправедливым порицанием он подрывает дух своих соперников и таким образом не дает государству возможности развивать состязание в добродетели; завистник, насколько это в его силах, уменьшает добрую славу своего государства.

Однако любой должен уметь сочетать яростный дух с величайшей кротостью. Есть только одно средство избежать тяжких, трудноисцелимых и даже вовсе неисцелимых несправедливостей со стороны других людей — это бороться с ними, отражать, побеждать и неуклонно карать их. Никакая душа не может этого совершить без благородной ярости духа. Что же касается тех, кто совершает несправедливые, но исправимые поступки, то прежде всего надо знать, что всякий несправедливый человек бывает несправедливым не по своей воле. Ибо никто, никогда и нигде не приобретал добровольно ни одного из величайших зол, и всего менее в той области, которая для него всего ценнее. Душа же, как мы сказали, поистине самое ценное для всех. И пусть лучше никто не воспримет добровольно величайшего

зла той своей частью, что ему дороже всего, и не проведет всей своей жизни с таким достоянием. Человек несправедливый и обладающий злом заслуживает всяческого сожаления. Но уместно сожалеть лишь о человеке исправимом; надо укрощать поднимающуюся ярость духа и не поступать под влиянием огорчения несдержанно, словно женщина. В отношении же человека, не поддающегося вразумлению, безусловно скверного и злого, надо дать волю своему гневу. Вот почему мы сказали, что хорошему человеку надо в каждом, отдельном случае быть и яростным, и кротким.

В душах большинства людей есть врожденное зло, величайшее из всех зол; каждый извиняет его в себе и вовсе не думает его избегать. Зло это заключается вот в чем: говорят, что всякий человек по природе любит самого себя и что таким он и должен быть. Но поистине в каждом отдельном случае виновником всех проступков человека выступает как раз его чрезмерное себялюбие. Ибо любящий слеп по отношению к любимому, так что плохо может судить, что справедливо, хорошо и прекрасно, и всегда склонен отдавать предпочтение перед истиной тому, что ему присуще. Кто намерен стать выдающимся человеком, тот должен любить не себя и свои качества, а справедливость, осуществляемую им самим либо кем-то другим.

Из этого же заблуждения проистекает и то, что всем свое собственное невежество кажется мудростью. Поэтому-то мы и считаем, что знаем все, тогда как мы не знаем, можно сказать, ничего. Мы не поручаем другим делать то, чего не умеем, пытаемся все делать сами и неизбежно ошибаемся. Вот почему каждый человек должен избегать чрезмерного себялюбия, всегда искать тех, кто лучше его, и не стыдиться ставить их выше себя.

Часто даются наказы не столь значительные, как эти, однако не менее полезные, надо припомнить их и о них побеседовать. Ведь как в реке вода постоянно убывает и прибывает, так и припоминание есть прилив уходящей разумности. Так вот, следует удерживаться от излишнего смеха и слез, надо советовать друг другу скрывать любую чрезмерную радость и страдание и стараться сохранять благообразие. К нашему благополучию приставлен даймон; некоторым поворотам в нашей судьбе даймоны противостоят как чему-то чрезмерно высокому. Хорошие люди всегда должны надеяться, что бог уменьшит трудности, выпадающие на долю каждого, изменит к лучшему теперешнее положение и дарует им на доброе счастье всевозможные блага, противоположные прежним бедам. Каждый должен жить в такой надежде и всегда обо всем этом помнить; надо, не скупясь, явственно напоминать об этом и самому себе, и другим как при серьезных занятиях, так и в играх.

Итак, о том, какой образ жизни нужно вести и каким должен быть каждый из нас, уже приблизительно сказано. Но это вещи скорее божественные, человеческих же мы еще не изложили, а между тем следовало бы. Ведь мы обращаемся к людям, а не к богам. Преимущественно человеческими по природе являются удовольствия, страдания, вожделения. Всякое смертное существо неизбежно подвержено им и в своих устремлениях очень от них зависит. Поэтому должно хвалить наилучшую жизнь не только за то, что она своим обликом может стяжать добрую славу, но и за то, что она приведет нас к тому, к чему все мы стремимся, — именно к тому, чтобы в течение всей жизни испытывать больше радости и меньше скорби, если только мы захотим вкусить наилучшей жизни и не удалимся от нее еще в юности.

Весьма легко выяснить, кто правильно вкушает от этой жизни. В чем состоит эта правильность? Это надо обсудить на основе разума и посмотреть, естествен или противоестествен тот или иной образ жизни. Поэтому до́лжно сравнить приятную жизнь с неприятной. Мы желаем удовольствия, а не страданий, уж их-то мы не пожелаем избрать. Промежуточное состояние мы не предпочтем удовольствию, но страдание охотно на него

сменим. Нам хотелось бы поменьше страданий в соединении с большим удовольствием; меньшее же удовольствие, сопряженное с большой скорбью, для нас нежеланно. Если же удовольствие и страдание соединены поровну, нелегко узнать, желанны они для нас или нет.

Во всем этом — как и в состояниях, противоположных тому, чего мы хотим, — количество, величина, сила и равенство далеко не безразличны для осуществления выбора. Все это неизбежно устроено именно так. Значит, мы предпочтем такую жизнь, в которой в больших количествах и в сильной степени присутствуют и удовольствия, и страдания, но удовольствий больше и они более сильные. Противоположного мы не предпочтем. Так же точно мы не захотим такой жизни, где как то, так и другое незначительно, невелико и протекает спокойно и при этом страдания перевешивают; той же, где дело обстоит как раз наоборот, пожелаем. А где наблюдается равновесие, такую жизнь надо расценивать согласно сказанному выше: мы желаем такого равновесия, когда перевешивает то, что нам мило, а того, что нам противно, присутствует меньше.

Следует заметить, что жизнь любого человека от природы заключена в эти пределы, и надо уяснить, какой именно жизни мы ждем согласно природе. Если же мы станем утверждать, что желаем чего-либо вопреки природе, то наши слова будут следствием лишь неопытности и незнания действительной жизни.

Сколько же есть родов жизни и какие они, в отношении которых нам следует заранее совершать выбор и усматривать в них недобровольное, но желательное и, сделав такую жизнь законом, одновременно избрав милое, приятное, благое и прекрасное, жить наисчастливейшим образом, насколько это доступно людям? Мы можем указать на следующие виды: рассудительную жизнь, разумную, мужественную, здоровую. Этим четырем видам противоположны четыре других: безрассудная жизнь, разнузданная, трусливая, нездоровая. Кто знаком с рассудительной жизнью, согласится, что она тиха во всех отношениях: страдания ее спокойны, удовольствия также спокойны; она не несет с собой ни расслабляющих вожделений, ни неистовых страстей. Наоборот, разнузданная жизнь полна резкости: страдания ее сильны, сильны и удовольствия; она несет с собой безумные, бешеные вожделения и самые неистовые, какие только могут быть, страсти. В рассудительной жизни удовольствия перевешивают тяготы, в разнузданной — страдания превышают удовольствия как величиной, так и количеством и напряженностью. Поэтому первый род жизни для нас более приятен, а второй по своей природе неизбежно становится более скорбным. Для того, кто хочет приятно жить, становится невозможным по доброй воле жить невоздержанно. Отсюда ясно, что всякий бывает разнузданным против воли; это необходимо, если правильно то, что мы только что установили.

Жизнь всякой людской толпы лишена рассудительности либо по невежеству, либо из-за отсутствия самообладания, либо по обеим этим причинам. То же самое надо заметить и о здоровой жизни и нездоровой; в той и в другой есть удовольствия и страдания, но в здоровье удовольствия превышают страдания, а в болезнях наоборот. Мы же не захотим избрать такой род жизни, где перевешивают страдания; тот род жизни, в котором их меньше, мы считаем более приятным. В целом мы можем сказать, что жизнь рассудительная перевешивает разнузданную, разумная — безрассудную, мужественная — трусливую, ибо в первых как удовольствий, так и страданий меньше, они незначительнее и реже. Но в первых перевешивают удовольствия, а во вторых, наоборот, страдания. Так-то мужественная жизнь берет верх над трусливой, разумная — над безрассудной. Поэтому первые виды жизни приятнее вторых, то есть рассудительная, мужественная, ра-

зумная и здоровая жизнь приятнее трусливой, безрассудной, разнузданной и нездоровой. Словом, жизнь, причастная добродетели, душевной ли или телесной, приятнее жизни, причастной пороку. С избытком превосходит она ее как во всем прочем, так и в смысле красоты, правильности, добродетели и доброй славы. Своего обладателя она заставляет жить решительно во всех отношениях счастливее, чем живет тот, кто ее лишен.

Этими положениями можно закончить наше вступление к законам. За вступлением необходимо должен следовать сам закон или, вернее, очерк законов государства.

В тканях или в плетении нельзя делать утóк и основу из одного и того же материала, ведь основа неизбежно должна отличаться добротностью, обладать силой и известной крепостью; утóк же может быть слабее, и к нему относятся с известным снисхождением. Точно так же надо известным образом отличать будущих правителей в государствах от тех, кто иной раз может получать лишь незначительное воспитание. Есть два вида государственного устройства: один — где над всем стоят правители, другой — где и правителям предписаны законы.

Но предварительно надо обратить внимание вот на что: всякий пастух, волопас, конюх и другие такие же люди не раньше берутся за дело, чем очистят с помощью соответствующего подбора стада, отделив здоровых животных от нездоровых, породистых от непородистых; этих последних конюх отошлет в какие-нибудь другие стада и лишь тогда займется уходом за первыми. Он понимает, что тщетным и напрасным будет труд, потраченный как на тело, так и на душу, если не произвести такой чистки. В последнем случае природная испорченность и скверное воспитание погубят в его стаде также и ту породу, что обладает здоровым и чистым нравом, а также телом. Впрочем, что касается всех прочих живых существ, то здесь забот меньше; их стоит привести в этом рассуждении лишь для примера. Но люди заслуживают величайшей заботливости. Поэтому законодатель должен изыскивать и объяснять, чтó кому подобает делать для очищения и для всего остального.

Относительно очищений государства дело обстоит так: полных очищений существует немало; одни из них легче, другие более тягостны. Тягостные и наилучшие мог бы установить лишь тот, кто одновременно является и тираном, и законодателем. Законодатель, лишенный тиранической власти, при установлении нового государственного строя и законов должен удовольствоваться самыми мягкими способами очищений. Наилучший способ мучителен совершенно так же, как бывает, когда принимают подобного рода лекарства. При этом способе правосудие влечет за собой справедливое возмездие; возмездие заканчивается смертью или изгнанием. Так обыкновенно отделываются от величайших, к тому же неисцелимых, преступников, чрезвычайно вредных для государства. Более мягкий способ очищения заключается у нас вот в чем: если неимущие люди, следуя за своими вождями, выкажут из-за недостатка воспитания склонность выступить против имущих, это станет болезнью, вкравшейся в государство. Поэтому их надо выслать прочь, делая это, однако, в высшей степени дружелюбно и смягчая их удаление названием «переселение». Так или иначе всякому законодателю надлежит это сделать сразу. Мы-то пока оказываемся еще в более легком положении, ибо в настоящее время мы не должны прибегать к переселению или к какому-либо отбору путем очищения. Но когда много ручьев и потоков вливаются в одно озеро и там сливаются вместе, надо прежде всего следить, чтобы сливающаяся вода была как можно чище, а для этого надо то вычерпывать, то отводить воду, устраивая каналы. Стало быть, и всякое устроение государства сопряжено, как водится, с трудом и опасностью. Впрочем, сейчас мы занимаемся этим лишь словес-

но, а не на самом деле. Поэтому предположим, что наши граждане уже собраны и что уже произведено разумное их очищение. Мы не дали плохим людям, пытавшимся сделаться гражданами нашего государства, осуществить свое намерение, ибо мы хорошо распознали их за достаточный промежуток времени путем всяческих испытаний; наоборот, хороших людей мы привлекли, обходясь с ними по мере сил дружелюбно и милостиво.

Пусть не укроется от нас одно счастливое обстоятельство, благоприятствовавшее, как мы указали, также и Гераклидам при их переселении, а именно отсутствие страшного и опасного спора о переделе земли и о снятии долгов. Если в государстве понадобится такое законодательство, нельзя будет так или иначе не поколебать его древних установлений; с другой стороны, попытка поколебать их будет недопустимой. Остается, можно сказать, только одно — молиться, чтобы переход этот осуществился незаметно, мало-помалу и в течение долгого времени. Поколебать существующее положение могли бы люди, в изобилии владеющие землей, если бы они пожелали снисходительно отнестись к многочисленным своим должникам, видя их нужду: если бы они согласились часть долгов простить, часть же своего имущества поделить и если бы они так или иначе держались умеренности, полагая, что бедность заключается не в уменьшении принадлежащего им имущества, а в увеличении ненасытности. Это было бы величайшим началом спасения государства, на этом, как на надежном основании, можно затем воздвигать государственное устройство, подобающее такому положению дел. Напротив, когда этот переход болезнен, дальнейшее положение общества никоим образом не будет благоприятным для государства. Мы считаем, что нам удастся этого избежать или, правильнее сказать, если и не избежать, то все же обрести для этого средство. Это средство заключается в том, чтобы не искать несправедливого обогащения. Нет иного пути, ни широкого, ни узкого, чтобы избегнуть этой беды. Да будет это отныне как бы краеугольным камнем нашего государства.

Так или иначе, надо устроить, чтобы граждане в отношении имущества не имели повода жаловаться друг на друга, ибо нельзя при наличии старинных взаимных жалоб продвигаться вперед в остальном государственном устроении; это ясно всем, у кого есть хоть немного разума. Где, как нам теперь, бог даровал возможность основать новое государство, там не может быть никакой взаимной вражды. Если бы и здесь возникла вражда друг к другу из-за раздела земли и жилищ, то виной было бы нечеловеческое невежество, соединенное со всяческой испорченностью.

Каким же способом можно произвести такое правильное распределение? Прежде всего следует установить численность населения, иными словами, сколько будет у нас граждан. Затем надо решить, на сколько частей мы поделим всех граждан и как велика будет каждая часть. Обусловив все это, можно приступить к наиболее равномерному распределению земли и жилищ. Какое количество граждан будет достаточным, можно определить не иначе как сообразуясь с количеством земли и с близлежащими государствами. Земли надо столько, чтобы она была в состоянии прокормить это число людей при условии их рассудительности, и не более того. Граждан же нужно столько, чтобы они без особых затруднений могли отражать нападения окрестных жителей и помогать тем соседям, кого обижают. Когда мы увидим и местность, и соседей, мы определим все это и на словах, и на деле. Пока же это лишь общий очерк или набросок; покончив с ним, перейдем к законодательству.

Пусть будущих граждан будет пять тысяч сорок. Это — число подходящее, так земледельцы смогут отразить врага от своих наделов. На столько же частей будут разделены земля и жилища; человек и участок, полученный им по жребию, составят основу надела. Все указанное число можно

прежде всего разделить на две части, затем на три. По своей природе оно делится последовательно и на четыре, и на пять, и на последующие числа вплоть до десяти. Что касается чисел, то всякий законодатель должен отдавать себе отчет в том, какое число и какие свойства числа всего удобнее для любых государств. Мы признаем наиболее удобным то число, которое обладает наибольшим количеством последовательных делителей. Конечно, всякое число имеет свои разнообразные делители; число же пять тысяч сорок имеет целых пятьдесят девять делителей, последовательных же — от единицы до десяти. Это очень удобно и на войне, и в мирное время для всякого рода сделок, союзов, налогов и распределений.

Следующее надо на досуге крепко усвоить тем, кому предписывает это закон, ибо дело обстоит именно так, и потому надо указать на это устроителю государства.

Создается ли с самого начала новое государство или переустраивается выродившееся старое, все равно никто из имеющих разум не станет колебать ничего, касающегося богов и святынь: какие именно, каким богам должны быть воздвигнуты святилища в государстве и именем каких богов или даймонов будут они называться, во всем этом надо следовать Дельфам, Додоне, Аммону или же убедительным древним сказаниям о бывших знамениях и божественных наитиях. Люди, веря в это, устанавливали жертвоприношения, сопряженные с таинствами, либо местные, либо Тирренские или Кипрские, наконец, заимствованные еще откуда-нибудь. Согласно этим сказаниям освящали божественные речения, статуи, алтари и храмы и отводили каждому из богов священные участки. Из всего этого законодателю нельзя трогать ничего, даже самого малого, но дóлжно каждой части граждан дать особого бога, даймона или героя. При разделе земли надо прежде всего выделить отборный священный участок со всем, что ему подобает; там в установленные сроки должна собираться каждая часть граждан, дабы облегчать общие нужды, выражать друг другу доброжелательство при жертвоприношениях, привыкать к соседям и знакомиться. Для государства нет более великого блага, чем близкое знакомство граждан друг с другом. Где во взаимоотношениях нет света, но царит тьма, там никто не может правильно достичь заслуженного почета, власти и подобающих прав. В любом государстве каждый человек должен стремиться всегда быть простым, правдивым, нелицемерным по отношению к другим и, будучи таковым, остерегаться обмана с их стороны.

Дальнейший ход рассуждения о законодательстве (точно решительный шаг в игре) сначала, пожалуй, удивит слушателя, так он необычен. Однако когда кто поразмыслит и понаблюдает, то согласится, что мы строим государство лишь второе по сравнению с наилучшим. Вероятно, его не примут, ибо необычно государство, где законодатель не обладает тиранической властью. Всего правильнее было бы сначала изложить наилучший государственный строй, затем второй по достоинству и, наконец, третий, а после изложения предоставить выбор тому, кто стоит во главе общества. Согласно этому замыслу мы и поступим сейчас, указав на государственное устройство первое по достоинству, затем на второе и третье. А выбор мы теперь предоставим Клинию, вообще же в дальнейшем любому желающему, когда бы он этого ни пожелал, дабы он мог избрать по своей склонности то, что подходит для его родины.

Наилучшим является первое государство, его устройство и законы. Здесь все государство тщательнейшим образом соблюдает древнее изречение, гласящее, что у друзей взаправду все общее. Существует ли в наше время гделибо и будет ли когда, чтобы общими были жены, дети, все имущество и чтобы вся собственность, именуемая частной, всеми средствами была повсюду устранена из жизни? Чтобы измышлялись по мере возможности сред-

ства так или иначе сделать общим то, что от природы является частным, — глаза, уши, руки, — так, чтобы казалось, будто все сообща видят, слышат и действуют, все восхваляют или порицают одно и то же? По одним и тем же причинам все будут радоваться или огорчаться, а законы по мере сил сплотят в единое целое государство, выше которого в смысле добродетели, правильности и блага никто никогда не сможет установить. Если такое государство устрояют где-нибудь боги или сыновья богов и обитают в нем больше чем по одному, то это — обитель радостной жизни. Когда оно есть, нет надобности взирать на другой образец государственного устройства, но достаточно возможно сильнее к нему стремиться. То государство, что мы теперь пытаемся изобразить, также очень близко к бессмертию, но оно занимает по своему значению второе место. Если будет на то воля бога, мы попытаемся обрисовать и третье по значению государство. Сейчас же мы посмотрим, каково это второе по значению государство и как оно образуется.

Прежде всего пусть граждане разделят землю и жилища; общинного земледелия может и не быть, так как нынешнее поколение по своему воспитанию и образованию не доросло до этого. Однако раздел надо производить, считаясь со следующим: каждый получивший по жребию надел должен считать свой надел общей собственностью всего государства. Более, чем дети о своей матери, должны граждане заботиться о родимой земле, ведь она богиня — владычица смертных созданий. Так же надо мыслить и о местных богах и даймонах. А чтобы все это сохранилось навеки, надо еще заметить, что установленная нами численность очагов должна быть всегда одинаковой, то есть не увеличиваться и не уменьшаться. Прочного положения во всем государстве можно достигнуть так: обладатель надела оставляет в наследство свое жилище всегда лишь одному из своих детей, самому любимому, который и будет его преемником, почитателем богов рода, государства и людей, живых или уже окончивших свой век. Что касается остальных детей — если у кого их не один, а несколько, — то девочек пристраивают замуж согласно закону, который будет установлен, мальчиков же отдают в сыновья тем из граждан, у кого нет потомства, руководясь при этом более всего личным расположением. Если же такого расположения нет, а потомство мужского или женского пола многочисленно и в обратном случае, то есть при нехватке детей, всем этим будет ведать правительственное должностное лицо, причем должность эта будет значительнейшей и очень почтенной. Лицо это будет наблюдать, как следует поступить при излишке или недостатке, и изыскивать средство, чтобы общее количество хозяйств всегда равнялось только пяти тысячам сорока.

Средств таких много, например воздержание от деторождения для тех, у кого обширное потомство, или, наоборот, попечение и заботы о многочисленном потомстве. Можно достичь нашей цели с помощью почета или бесчестья или если старшие будут обращаться с увещаниями и наставительными речами к молодым. Наконец, если уж будет крайне трудно сохранить число пять тысяч сорок семей ввиду появления чрезмерного количества граждан (плод взаимной любви, существующей между жителями), то, чтобы выйти из этого затруднения, у нас имеется старинное средство, о чем мы не раз упоминали, — устройство колоний. Это средство носит вполне миролюбивый характер, поэтому оно кажется вполне пригодным. Если же иной раз нахлынет обратная волна, несущая с собой разлив болезней или гибельные войны, и граждане осиротеют, причем их станет гораздо меньше установленного числа, то все же нельзя включать в число граждан всех желающих — тех, что воспитаны ложным образом. Ведь, по пословице, даже бог не может противиться необходимости.

Только что сказанное может быть выражено и в виде такого совета: «Лучшие из людей! Ни на сколько не уклоняйтесь от естественного и об-

щественного почитания этим числом подобия, равенства, тождества и согласованности и не упускайте ни одной возможности для прекрасных и добрых деяний. Поэтому прежде всего сохраняйте на протяжении всей жизни установленную численность; затем сохраняйте величину и размеры вашего имущества. Не бесчестите ваш первоначально соразмерный надел взаимной куплей или продажей, ибо не будет вам в этом союзником ни законодатель, ни бог, по жребию выделивший его вам».

Здесь впервые устанавливается закон для ослушников, предупреждающий, что лишь при этих условиях желающий может получить надел, но не иначе: во-первых, земля посвящена всем богам; затем при первом, втором и третьем жертвоприношении жрецы и жрицы будут совершать молитвы о том, чтобы того, кто купил или продал полученные по жребию под жилище или поле наделы, постигла за это достойная кара. Записав это на кипарисовых таблицах, пусть поместят их в святилищах, дабы это служило напоминанием на будущее. Кроме того, за исполнением всего этого будет поручено следить самому зоркому из должностных лиц, так, чтобы не укрылись происходящие иной раз нарушения и ослушники наказывались бы законами и богами. Насколько это установление, если ему хорошо следовать, оказывается благом для выполняющих его государств, этого, по старинной пословице, не узнать ни одному дурному человеку, но лишь тот узнает об этом, кто обладает опытом и разумным нравом. Наживе вовсе нет места при подобном устройстве, а отсюда следует, что никто не должен — да, впрочем, и не может — наживаться неблагородным способом; поскольку это зазорное, так сказать, ремесло извращает благородные нравы, недопустимо даже желать подобного обогащения.

Сюда же относится и следующий закон. Никто из частных лиц не имеет права владеть золотом или серебром. Однако для повседневного обмена должна быть монета, потому что обмен почти неизбежен для ремесленников и всех тех, кому надо выплачивать жалованье, — для наемников, рабов и чужеземных пришельцев. Ради этого надо иметь монету, но она будет ценной лишь внутри страны, для остальных же людей не будет иметь никакого значения. Общей же эллинской монетой государство будет обладать лишь для оплаты военных походов или путешествий в иные государства посольств либо — если это будет нужно государству — всевозможных вестников. Словом, всякий раз, как надо кого-то послать в чужие земли, государству необходимо для этой цели обладать действительной по всей Элладе монетой. Если частному лицу понадобится выехать за пределы родины, оно может это сделать лишь с разрешения властей; по возвращении домой оно должно сдать государству имеющиеся у него чужеземные деньги, получив взамен местные деньги, согласно расчету. Если обнаружится, что кто-либо присвоил чужеземные деньги, они забираются в пользу казны; знавший же об этом и не сообщивший подвергается вместе с тем, кто ввез эти деньги, порицанию и проклятию, а также и пене в размере не менее количества ввезенных чужеземных денег. При женитьбе или замужестве совершенно не разрешается давать или брать какое-нибудь приданое. Далее, нельзя отдавать денег на хранение тому, кто не внушает доверия. Нельзя также отдавать деньги под проценты, в этом случае позволяется вовсе не возвращать ростовщику ни процентов, ни всего долга.

Судить о высоких качествах этих установлений правильнее всего, обращаясь всякий раз к нашему исходному намерению. Мы утверждаем, что намерения разумного политика вовсе не таковы, какими их рисует себе большинство: оно считает, будто хороший законодатель должен стремиться видеть свое государство великим; будто он дает хорошие законы, думая о том, чтобы государство было как можно богаче, чтобы оно обладало золотыми и сереб-

рыными рудниками и владычествовало над большинством государств как на море, так и на суше. Надо было бы добавить: надлежащий законодатель должен стремиться к тому, чтобы его государство было наилучшим и счастливейшим. Это отчасти исполнимо, отчасти нет. Устроитель пожелал бы исполнимого; желать же неисполнимого было бы тщетно, тут напрасны все попытки. Например, устроитель пожелал бы, чтобы граждане стали добродетельными, а вместе с тем и неизбежно счастливыми; стать же очень богатыми, оставаясь добродетельными, невозможно — по крайней мере богатыми в том смысле, как это понимает большинство. Ведь богатыми называют тех избранных людей, которые приобрели имущество, оцениваемое огромной суммой, хотя бы сам владелец и был дурным человеком. Если это и в самом деле так, то я лично никогда не соглашусь с большинством, будто богатый может стать поистине счастливым, если только он не является хорошим человеком. Но одновременно быть и очень хорошим, и очень богатым невозможно. «Почему же?» — спросит, быть может, кто-то. Потому, ответил бы я, что, если кто приобретает и честным, и бесчестным путем, его барыши вдвое больше, чем у того, кто приобретает одним только честным. Издержки же тех, кто не желает тратиться ни на прекрасное, ни на постыдное, вдвое меньше издержек прекрасных людей на прекрасные нужды. При таких двойных доходах и половинных расходах одного разве разбогатеет другой, тот, кто поступает прямо наоборот? Из этих двух людей один хорош и другой не плох, если он бережлив, но нередко он вовсе плох и уж во всяком случае не хорош, как мы это сейчас показали. Тот, кто добывает средства и честным, и бесчестным путем, но не расходует их ни первым, ни вторым способом, бывает богат, если он к тому же и бережлив. Вовсе же плохой человек, как правило, расточителен и вследствие этого очень беден. Тот же, кто тратится на прекрасные дела, а приобретает свои средства одним лишь честным путем, вряд ли особо разбогатеет, однако не станет и очень бедным.

Следовательно, наше утверждение, что нет хороших и вместе с тем очень богатых людей, правильно. А кто не хорош, тот и не счастлив.

Наш набросок законов имел целью сделать людей возможно более счастливыми и дружелюбными. Но разве будут граждане дружелюбны там, где между ними много тяжб и много несправедливостей? Нет, только там они будут дружелюбными, где несправедливостей всего меньше и где они незначительны. Поэтому мы говорим, что в нашем государстве не должно быть ни золота, ни серебра, ни большой наживы путем ремесел и ростовщичества, ни чрезмерно обширного скотоводства, но должны быть только доходы, доставляемые земледелием; да и из них лишь такие, получение которых не вынуждает пренебрегать тем, для чего и нужно имущество. Это — душа и тело; лишенные упражнения и другого воспитания, они не заслуживали бы внимания. Потому-то мы и говорили неоднократно, что имущество заслуживает всего меньше почета. Из трех вещей, о которых заботится каждый человек, забота об имуществе по справедливости занимает лишь третье, то есть последнее, место, забота о теле — среднее, на первом же месте стоит забота о душе. И государственный строй, который мы сейчас разбираем, окажется правильно установленным только в том случае, если почет будет распределен в нем именно так. Если же какой-либо из установленных законов ставит в государстве здоровье выше рассудительности по оказываемому ему почету либо богатство — выше рассудительности и здоровья, то это будет служить признаком, что подобный закон установлен неправильно. Вот почему законодатель должен часто задавать себе вопрос: «К чему, собственно, я стремлюсь? Достигну ли я своей цели или же потерплю неудачу?» Таким образом он, пожалуй, скорее завершит свое законодательство и избавит других от этих забот; никакого другого способа у него нет.

Итак, мы утверждаем, что получивший надел по жребию должен владеть им на указанных условиях. Было бы прекрасно, если бы каждый член колонии обладал и всем остальным имуществом в равной доле со всеми. Но это невозможно: один явится, обладая бóльшим имуществом, другой — меньшим. Поэтому, а также по многим другим причинам для удобства и равной доли для всех в государстве надо установить неравный имущественный ценз. Стало быть, должности, подати, распределения и подобающий каждому почет устанавливаются не только по личной добродетели или по добродетели предков, не только по силе и красоте тела, но и по имущественному достатку или нужде. Должности и почести распределяются как можно более равномерно, сообразно этому имущественному неравенству, причем нет никаких поводов к раздорам. В зависимости от величины имущества надо установить четыре класса, назвав их: первый, второй, третий, четвертый или как-нибудь иначе. Граждане либо пребывают в своем классе, либо, разбогатев или обеднев, переходят в подобающий каждому из них класс.

Кроме того, я установил бы как вытекающий из предыдущего и следующий вид закона: ведь мы утверждаем, что в государстве, не причастном величайшей болезни, более правильным названием которой было бы «междоусобие» или «раздор», не должно быть ни тяжкой бедности среди некоторых граждан, ни в свою очередь богатства, ибо бедность и богатство взаимно порождают друг друга. Вот и надо теперь законодателю установить пределы бедности и богатства. Пределом бедности пусть будет стоимость надела, который должен оставаться у каждого; ни один правитель, а равно и ни один другой гражданин, ревнующий о добродетели, не должен тут ни у кого допускать уменьшения. Приняв это за меру, законодатель допускает приобретение имущества, большего по своей стоимости в два, три, четыре раза; если же кто приобретет свыше этого, найдя ли что-нибудь, получив ли от кого-то в подарок или наживши, — словом, если благодаря какому-нибудь подобного рода случаю у него окажется имущество, превышающее меру, он должен отдать избыток государству и его богам-покровителям. Сделав это, он обретет добрую славу и останется безнаказанным; ослушника же этого закона может выдать всякий желающий, причем ему достанется половина суммы, другая же половина будет отдана в пользу богов; кроме того, виновный должен будет заплатить еще такую же сумму из своего имущества.

Все, чем владеет каждый, не считая надела, будет публично записано теми, кому это предписывает закон, то есть должностными лицами-стражами, так, чтобы все тяжбы, касающиеся имущества, стали бы легкими и вполне ясными.

Затем прежде всего что касается местоположения нашего города, то оно должно быть по возможности серединным в стране. Надо выбрать местность, дающую городу все удобства. Сообразить это и выразить совсем нетрудно. После этого надо разбить страну на двенадцать частей. Прежде всего надо установить святилище Гестии, Зевса и Афины, назвать его акрополем и окружить стеной; начиная отсюда, надо разделить на двенадцать частей и самый город, и всю страну. Эти двенадцать частей должны быть равноценными, поэтому те участки, где почва хороша, будут меньше, а где плоха — больше. Всех наделов устанавливается пять тысяч сорок. Каждый из них опять-таки делится на два участка: близкий и дальний. Из этих двух половин и составляется каждый надел. Участок, ближайший к городу, надо объединить в один надел с участком, расположенным на окраине; участок, который поодаль от города, — с таким, который не на самом краю, и так далее. При этом разделении на две части надо, как мы сейчас сказали, обращать внимание на плохое или хорошее качество почвы и соответственно увеличивать или уменьшать участки.

Граждан также надо разделить на двенадцать частей. Для этого надо

произвести перепись прочего их имущества, а затем поделить все на двенадцать по возможности равноценных частей. Вслед за тем эти двенадцать наделов надо поделить между двенадцатью богами и каждую определенную жребием часть посвятить тому или иному богу, назвав ее его именем. Такая часть будет носить название филы. В свою очередь и город надо разделить на двенадцать частей, точно так же как разделена остальная страна. Каждому гражданину следует отвести два жилища: одно — близ срединной части государства, другое — на окраине.

На этом можно закончить вопрос о поселении.

Но мы должны вообще иметь в виду еще вот что: всему указанному сейчас вряд ли когда-нибудь выпадет удобный случай для осуществления, так, чтобы все случилось по нашему слову. Найдутся ли люди, которые не возмутятся подобным устройством общества и которые в течение всей жизни станут соблюдать установленную умеренность в имуществе и рождении детей, о чем мы упоминали раньше, или люди, которые расстанутся с золотом и всем тем, что будет запрещено законодателем? А что такие запрещения будут, это ясно из всего сказанного раньше. К тому же это срединное положение страны и города, это кругообразное расположение жилищ! Все это точно рассказ о сновидении или лепка государства и граждан из воска!

В известном смысле все сказанное нами не так уж плохо, но надо еще раз обдумать про себя следующее. Ведь законодатель снова обратится к нам с такими словами: «Друзья мои, не думайте, будто от меня укрылась определенная истинность этих возражений. Но я держусь того мнения, что правильнее всего в каждом наброске будущего не опускать ничего из самого прекрасного и истинного; это будет служить образцом, к которому мы должны стремиться. Если там встретится что-либо неосуществимое, то, конечно, его нужно будет избегать и не стремиться к его выполнению. Но в остальном надо стараться осуществить то, что ближе всего к подобающему и по своей природе более всего ему сродни. Стало быть, надо дать законодателю возможность довести до конца все его намерения. Но затем надо вместе с ним рассмотреть, что из сказанного им полезно, а что слишком резко для законодательства. Ведь даже самый захудалый ремесленник, намереваясь создать что-либо заслуживающее упоминания, должен постоянно сообразовываться с сутью дела».

Теперь нужно внимательно рассмотреть, какой смысл в этом решенном нами разделении на двенадцать частей. Ведь внутри этих двенадцати частей есть много подразделений, а также других, вытекающих из этих последних как их естественное порождение. Так мы дойдем и до числа пять тысяч сорок. Этими подразделениями будут: фратрии, демы, комы и различные военные отряды (τάξες καὶ ἀγωγάς); кроме того, будут и такие подразделения: монета, меры веса, а также сухих и жидких тел. Закон должен установить соразмерность и взаимную согласованность всего этого.

При этом не надо бояться упрека в мнимой мелочности, когда будет устанавливаться количество обиходной утвари, и не допускать несоразмерности даже здесь. Следуя общему правилу, надо считать числовое распределение и разнообразие числовых отношений полезным для всего, безразлично, касается ли это отвлеченных чисел или же тех, что обозначают длину, глубину, звуки и движение — прямое, вверх и вниз или же круговое. Законодатель должен все это иметь в виду и предписать всем гражданам по мере их сил не уклоняться от этого установления. Ибо для хозяйства, для государства, наконец, для всех искусств ничто так не важно и никакая наука не имеет такой воспитательной силы, как занятие числами. Самое же главное то, что людей, от природы вялых и невосприимчивых, это занятие с помощью божественного искусства пробуждает и делает во-

преки их природе восприимчивыми, памятливыми и проницательными. Если еще с помощью других законов и занятий удастся изгнать неблагородную страсть к наживе из душ тех, кто собирается усвоить себе на пользу эту науку, то все это вместе было бы прекрасным и надлежащим воспитательным средством. В противном случае вместо мудрости незаметно получится, так сказать, лишь плутовство, как это теперь можно наблюдать у египтян, финикиян и у многих других народов. Они стали такими либо из-за других, неблагородных занятий и стяжаний, либо потому, что у них был никчемный законодатель, либо из-за постигшей их тяжкой доли, либо, наконец, потому, что такова сама их природа.

От нас, Мегилл и Клиний, не должно укрыться, что одни местности превосходят другие в смысле рождения лучших или худших людей. И невозможно устанавливать законы вразрез с местными условиями. Ведь в иных местах различные воздушные течения и зной делают людей странными и неудачливыми; с другой стороны, влажность климата и даваемая землей пища не только делает то лучшим, то худшим тело, но все это не меньше может влиять и на душу. На земле превосходнее всех те местности, где чувствуется некое божественное дуновение: местности эти — удел даймонов, милостивых к исконным жителям; где этого нет, там все бывает наоборот. Разумный законодатель, обратив на это внимание, попробует, насколько это в человеческих силах именно так устанавливать законы. Вот это-то и предстоит тебе сделать, Клиний, ибо прежде всего на это надо обратить внимание, если ты хочешь заселить страну.

Клиний. Твои слова, афинянин, прекрасны. Я так и поступлю.

КНИГА ШЕСТАЯ

Организация идеального государства: должности, воспитание и образ жизни граждан

Афинянин. Однако после всего только что высказанного тебе придется, пожалуй, обратиться к установлению должностей в этом государстве.

Клиний. Да, это так.

Афинянин. К государственному благоустройству относятся две вещи: во-первых, установление должностей и будущих должностных лиц, то есть определение их количества и способа введения их в должность; во-вторых, надо установить, какими законами будет ведать каждая из должностей, и определить количество и качество этих законов. Однако прежде чем произвести этот отбор, задержимся немного и выскажем приличествующее этому поводу соображение.

Клиний. Какое именно?

Афинянин. Следующее: всякому ясно, что законодательство — это великое дело. Но если хорошо устроенное государство поставит непригодную власть над хорошо установленными законами, то законы эти не принесут никакой пользы и положение создается весьма смешное; более того, это наносит государству величайший ущерб и приводит его к гибели.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Представим себе, мой друг, что именно эта опасность угрожает сейчас твоему государственному строю и государству. Потому, видишь ли, и надо, чтобы лица, законно домогающиеся правительственных должностей, представили достаточное доказательство добродетели как своего рода, так и своей собственной, начиная с детства и вплоть до времени избрания. В свою очередь и будущие избиратели должны быть хорошо воспи-

таны, в духе законов, чтобы путем порицания или одобрения либо выбрать, либо отвергнуть избираемого — смотря по заслугам каждого. И разве смогут безупречно выбрать должностных лиц люди, лишь недавно собравшиеся вместе, не знающие друг друга да к тому же и лишенные воспитания?

Клиний. Это почти невозможно.

Афинянин. Однако, как говорится, отговорки не очень-то принимаются во внимание на состязаниях. Так вот и нам с тобой надо сейчас так поступить. Ведь ты, по твоим словам, обещал критскому народу, вместе с девятью другими лицами, позаботиться об установлении государственного строя нового поселения. Я же обещал помочь тебе в нынешнем собеседовании. Поэтому мне не хотелось бы оставить свою речь незавершенной, ведь в таком случае она блуждала бы вокруг да около и показалась бы совершенно бесформенной.

Клиний. Превосходно сказано, чужеземец!

Афинянин. И не только сказано, но по мере сил я и осуществляю это.

Клиний. Давай же поступим так, как мы говорим.

Афинянин. Да будет так, если угодно богу и если мы сможем настолько превозмочь нашу старость.

Клиний. Вероятно, богу это угодно.

Афинянин. Да, видно, и в самом деле это так. Значит, следуя богу, заметим вот что...

Клиний. Что именно?

Афинянин. Что наше нынешнее государство будет устроено мужественно и отважно.

Клиний. В каком смысле? Что ты имеешь сейчас в виду?

Афинянин. Что мы легко и бесстрашно устанавливаем законы для людей неопытных, желая, чтобы они когда-нибудь приняли установленные ныне законы! Однако, Клиний, всякому человеку, пускай и не слишком мудрому, ясно по крайней мере следующее: сначала люди нелегко примут законы — какие бы они ни были. Но если мы будем стоять на своем до того времени, пока их дети, вкусившие этих законов, не вырастут и достаточно с ними не освоятся и пока они не станут принимать участие в государственных выборах, то, когда осуществится все, о чем мы говорим, — если только каким-то образом это произойдет как следует, — по моему мнению, государству, так воспитанному, обеспечена прочная устойчивость на будущее время.

Клиний. Это не лишено основания.

Афинянин. Итак, посмотрим, не найдем ли мы какого средства, достаточного для этой цели. Я утверждаю, Клиний, что кносийцы, преимущественно перед остальными критянами, должны не только принести очистительные жертвы во имя заселяемой ими страны, но употребить также все старания, чтобы главные государственные должности оказались прочными и наилучшими. Что касается остальных должностей, то здесь дело проще. Однако сперва нам надо со всей тщательностью избрать стражей законов.

Клиний. Но что послужит нам для этого указанием и основанием?

Афинянин. А вот что: я утверждаю, о дети Крита, что кносийцы, вследствие своего старшинства сравнительно со многими государствами, должны вместе с остальными поселенцами выбрать из них и из своей среды в общей сложности тридцать семь человек, при этом девятнадцать — из числа поселенцев, остальных же — из самого Кноса. Пусть этих последних кносийцы предоставят твоему государству; ты сам также будешь гражданином этой колонии и одним из этих восемнадцати. Кносийцы поступят так либо по личному убеждению, либо уступая умеренному нажиму.

Клиний. Так разве, чужеземец, ты и Мегилл не будете принимать участия в нашем государственном строе?

Афинянин. Афины, Клиний, держатся гордо; да и Спарта горда. Кроме того, они далеки отсюда. А у тебя все обстоит хорошо, да и у остальных поселенцев точно так же, как у тебя. Итак, пусть будет сказано о том, как лучше всего устроить дела при нынешнем положении.

С течением времени, когда окрепнет государственный строй, избрание должностных лиц будет производиться примерно следующим образом. В выборах государственных должностных лиц обязаны участвовать все, кто носит оружие, — всадники ли или пехотинцы — и кто принимал участие в войне, состоя в отрядах соответственно своему возрасту. Выборы происходят в святилище, которое государство наиболее почитает. Каждый должен возложить на жертвенник бога дощечку, написав на ней имя и отчество избираемого, филу и дем, членом которого тот состоит; точно таким же образом он должен приписать и свое собственное имя. Всякий желающий может, если ему покажется, что какая-либо дощечка заполнена несообразно с его намерением, изъять ее и выставить на площади на срок не менее тридцати дней. Выбрав до трехсот дощечек, получивших предпочтение, должностные лица показывают их всем гражданам. Граждане подобным же образом выбирают из этих трехсот того, кого каждый хочет. Во второй раз из них отбирают сто и снова показывают всем. На третий раз пусть голосуют за тех, кто значится в числе этих ста, опять-таки за кого кто хочет, но уже принося клятву над внутренностями жертвенных животных. Тридцать семь человек, получивших наибольшее число голосов, становятся государственными правителями. Но кто, Клиний и Мегилл, будет в нашем государстве руководить выборами должностных лиц и производить докимасию? Мы понимаем, что в государствах, впервые таким образом становящихся единым целым, до выборов должностных лиц должны быть какие-то руководители. И это должны быть не бездельники, но люди самые лучшие. Пословица гласит, что начало — половина всякого дела, и мы всегда воздаем прекрасному началу хвалу. В нашем же случае, как мне кажется, начало — больше, чем половина, и никому не дано достойным образом восхвалить это прекрасное начинание.

Клиний. Ты совершенно прав.

Афинянин. Раз мы это сознаем, мы не можем обойти молчанием этот вопрос, не уяснив самим себе средства, ведущего к его разрешению. На этот счет я могу сказать разве только одно, однако необходимое и полезное при настоящем положении дел.

Клиний. Что же это?

Афинянин. Я утверждаю, что у государства, которое мы собираемся основать, не будет иного отца и матери, кроме того государства, что основывает поселение. Мне хорошо известно, что часто бывают — да и будут впредь — многие различия между колониями и городами-основателями. Но наше государство, словно дитя, даже если будут у него какие-нибудь отличия от родителей, любит их, несмотря на все сложности нынешнего своего воспитания, да и родители его любят. Оно прибегает к своим родственникам и только в них всегда находит себе необходимых союзников. Вот я и утверждаю, что именно так будет обстоять дело у кносийцев благодаря их заботливости о новом государстве; и это новое государство будет так же относиться к кносийцам. Я повторяю только что сказанное, ибо прекрасное полезно повторить дважды. Кносийцы сообща должны позаботиться обо всем этом, выбрав старейших и по возможности лучших людей из числа колонистов в количестве не менее ста. Из среды самих кносийцев пусть поставят других сто человек. Они должны, утверждаю я, отправиться в новое государство и там позаботиться, чтобы должностные лица были назначены и проверены согласно законам. После этого кно-

сийцы возвратятся в Кнос, новое же государство будет стараться самостоятельно поддерживать себя и преуспевать.

Пусть у нас и теперь, и впредь выбираются указанным способом тридцать семь должностных лиц. Они будут прежде всего стражами законов, затем — хранителями записей, где каждый гражданин укажет, для сведения должностных лиц, количество своего имущества, за исключением четырех мин для первого класса, трех мин — для второго, двух мин — для третьего и одной мины — для четвертого. Если же окажется, что кто-нибудь приобрел сверх указанного в записи, то излишек изымается в пользу государства. Кроме того, всякий желающий может возбудить против приобретшего судебное дело; оно поведет вовсе не к доброй славе, а, напротив, к позору, если обнаружится, что этот гражданин пренебрег законами из-за корыстолюбия. Всякий желающий, указав в письменном виде на его позорное корыстолюбие, может привлечь его к суду в присутствии самих стражей законов. В случае осуждения он лишается права иметь свою часть в общем имуществе; если в государстве будет производиться какой-нибудь передел, он не получит в нем своей доли, кроме первоначального, полученного по жребию надела; имя виновного в продолжение всей его жизни будет начертано там, где всякий желающий может его прочесть.

Страж законов не должен стоять у власти более двадцати лет; избирать на эту должность можно лишь лиц не моложе пятидесяти. Если будет избран шестидесятилетний, он будет править только десять лет, и так далее из того же расчета, так что переступившие за семьдесят лет пусть имеют в виду, что в своем возрасте они уже не могут занимать эту должность.

Ограничимся пока этими тремя предписаниями относительно стражей законов. По мере развития законодательства перед этими лицами встанут кроме только что указанных новые задачи, о решении которых им также придется позаботиться.

А теперь перейдем к вопросу об избрании других должностных лиц. Вслед за указанными лицами надлежит произвести выборы стратегов и, так сказать, их помощников в ратном деле: гиппархов, филархов и тех, кто командует пехотными отрядами; этим последним всего более приличествовало бы название таксиархов, как, впрочем, большинство их и называет. Лиц на должность стратегов стражи законов выдвигают из числа граждан. Все причастные военному делу в данный момент и раньше имеют право избирать из числа предложенных лиц. Если окажется, что кто-то может предложить кого-нибудь более достойного, чем тот, кто был предложен стражами, он может, присягнув, взамен его выставить другого. Кто из двух при голосовании, производимом путем поднятия рук, соберет наибольшее число голосов, тот допускается в качестве избираемого. Трое получивших наибольшее число голосов становятся стратегами и попечителями военных дел, однако лишь после того, как и они, подобно стражам законов, подвергнутся докимасии. Избранные стратеги сами выбирают двенадцать таксиархов, по одному для каждой филы. Впрочем, и здесь, как при выборе стратегов, допускается выдвижение других лиц. При этом точно так же происходит голосование путем поднятия рук и принятие окончательного решения. Пока не избраны пританы и совет, стражи законов созывают это собрание в самом священном и подобающем месте, по отдельности разместив гоплитов, всадников, а также всех остальных воинов. За стратегов и гиппархов пусть голосуют путем поднятия рук все граждане; за таксиархов же лишь те, кто носит щит; филархов пусть избирает вся конница. Пусть стратеги сами назначат начальников над легковооруженными, над лучниками или над иного рода войсками.

Нам остается еще коснуться вопроса о назначении гиппархов. Их пусть выдвигают те, кто выдвигает также стратегов; избрание и встречное вы-

движение на эту должность пусть тоже производится так, как при выборах стратегов, но здесь пусть конница голосует путем поднятия рук на виду у пехоты. Двое получивших наибольшее число голосов становятся во главе конницы. Если при поднятии рук возникнет неясность, допускается вторичное голосование. Если же и в третий раз будет неясность, пусть дело решают те, кто в каждом отдельном случае руководил голосованием.

Совет пусть состоит из тридцати дюжин членов. Число «триста шестьдесят» допускает удобное деление. Разделив это число на четыре части, по девяносто в каждой, мы постановим, чтобы каждый из четырех классов граждан выбирал девяносто членов совета. Прежде всего все поголовно должны избрать представителей высшего класса; уклонившийся же подвергается установленному наказанию. После голосования следует записать имена избранных. На другой день избирают представителей второго класса таким же образом, как происходило избрание накануне. На третий день все желающие голосуют за представителей третьего класса, однако трем первым классам это вменяется в обязанность, четвертый же класс, как самый низший, остается свободным от наказания, если кто из граждан этого класса не захочет голосовать. На четвертый день все голосуют за представителей четвертого, самого низшего класса; однако, если гражданин четвертого или третьего класса не захочет голосовать, он не подвергается наказанию. Неголосовавшие граждане первого и второго класса должны понести наказание: принадлежащие ко второму классу — наказание втрое больше первоначального, принадлежащие к первому — вчетверо больше. На пятый день должностные лица выносят списки с именами избранных для обозрения всем гражданам. Всякий снова должен голосовать за кого-нибудь из них под страхом повторения первоначального наказания. Когда таким образом от каждого класса окажутся избранными сто восемьдесят человек, половина их устраняется путем жеребьевки, остальные же на этот год становятся членами совета.

Выборы, производимые таким образом, занимают средину между монархическим и демократическим устройством: государственное устройство вообще должно всегда придерживаться средины. Ведь рабы никогда не станут друзьями господ, так же как люди никчемные никогда не станут друзьями людей порядочных, хотя бы они занимали и равные по почету должности. Ибо для неравных равное стало бы неравным, если бы не соблюдалась надлежащая мера. По обеим этим причинам государства наполняются междоусобицами. Истинна древняя пословица, что равенство создает дружбу; это сказано и вполне правильно, и складно. Но какое именно равенство обладает такой силой, не слишком ясно, и это приводит нас в большое смущение. Есть два вида равенства; они хоть и одноименны, но на деле во многом чуть ли не противоположны между собой. Из этих двух видов первому может отвести почетное место всякое государство и всякий законодатель, руководя его распределением с помощью жребия: таково равенство меры, веса, числа. Но любому человеку нелегко усмотреть самое истинное и наилучшее равенство, ибо это — суждение Зевса. Людям его уделяется всегда немного, но, поскольку оно уделено государству или частным лицам, оно создает все блага. Большему оно уделяет больше, меньшему — меньше, каждому даря то, что соразмерно его природе. Особенно большой почет воздает оно всегда людям наиболее добродетельным; противоположное же оно соответственно уделяет тем, кто в добродетели и воспитанности им противоположен.

У нас все относящееся к государственному устройству постоянно совпадает со справедливостью. Мы, Клиний, уже теперь должны стремиться к этому равенству, имея в виду устроить наше растущее теперь государство. Если кто-то когда-нибудь будет устраивать другое государство, то и ему на-

до будет издавать законы, постоянно имея в виду именно это — справедливость, а не тиранов — одного или немногих — и не народовластие. В этом-то и заключается только что высказанная нами мысль о равенстве, установленном в каждом отдельном случае для неравных согласно природе.

Впрочем, всякому государству, если оно хочет избежать внутренних волнений, необходимо воспользоваться и другим видом равенства, заимствовавшим свое имя от первого. Ведь пристойная снисходительность при своем осуществлении вопреки надлежащей справедливости оказывается нарушением строгого совершенства. Поэтому вследствие недовольства большинства необходимо применять равенство путем жребия, причем бога и благую судьбу надо молить, чтобы они устроили жеребьевку согласно высшей справедливости. Так-то и приходится пользоваться обоими видами равенства, однако тем из них, которым правит случайность, надо пользоваться как можно реже.

Вот как, друзья мои, неизбежно приходится поступать государству, если оно хочет себя сохранить. Подобно тому как корабль, плывущий в море, нуждается в постоянном страже и днем и ночью, точно так же и государство держит свой путь среди бурного натиска остальных государств, рискуя подвергнуться всевозможным козням. Поэтому неустанно, с утра до ночи и с ночи до утра, правители должны приходить на смену правителям, а стражи должны сменять стражей. Толпа никогда не сумеет быстро добиться этого. Правда, необходимо допустить, чтобы большинство членов совета значительную часть времени занимались своими делами и приводили в порядок свое хозяйство. Однако каждая двенадцатая их часть поочередно должна быть на страже — соответственно двенадцати месяцам. Они были бы к услугам каждого приходящего из чужих земель или гражданина самого государства, если он захочет сообщить о чем-то либо, наоборот, узнать что-нибудь из числа тех вещей, о которых одному государству подобает давать ответы другим государствам или же, напротив, получать от них ответы на свои вопросы. В особенности они должны предупреждать всякий раз внутренние волнения в государстве, которые обычно возникают по самым различным поводам; в случае их возникновения государство должно как можно скорее позаботиться о том, чтобы они улеглись. Поэтому верховные правители государства должны обладать постоянным правом созывать и распускать собрания, как установленные законами, так и те, необходимость в которых возникает внезапно. Всем этим пусть ведает двенадцатая часть совета, прочие же одиннадцать частей пусть отдыхают остальную часть года. Двенадцатая часть совета постоянно стоит на страже государства вместе с остальными правителями.

Для города этих установлений, пожалуй, достаточно. Каковы же будут попечение обо всей остальной стране и установленный в ней распорядок? Раз весь город разделен на двенадцать частей, то не должно ли и всю страну также разделить на двенадцать частей? Не следует ли поставить каких-либо попечителей над дорогами, жилищами, постройками, гаванями, рынком, источниками, равно как и над священными участками, святилищами и всем тому подобным?

Клиний. Конечно, следует.

Афинянин. Скажем же, что в святилищах должны быть смотрители, жрецы и жрицы. А что касается дорог, построек и поддержания там порядка — чтобы люди и животные не причиняли вреда в черте города и в предместьях и чтобы в государстве осуществлялось все надлежащее, — надо выбрать три рода должностных лиц: для только что указанного — так называемых астиномов, для наблюдения за рынком — агораномов. Если в некоторых семьях жреческий сан — наследственный и переходит по мужской или женской линии, этого порядка не следует нарушать. Впрочем, во вновь основываемом государстве это, конечно, вряд ли может у кого-нибудь быть, разве что

у немногих. Поэтому следует тем, у кого это не установлено, назначить жрецов и жриц, чтобы они отправляли храмовую службу. Их назначение частью должно быть выборным, частью происходить путем жеребьевки. При этом народ и те, кто к нему не принадлежит, дружественно объединяются между собой в каждой части страны и в каждом городе, чтобы достичь сколь возможно большего согласия. Что касается жрецов, то надо самому богу предоставить возможность выбрать тех, кто ему угоден, поручив это с помощью жребия божественной судьбе. Однако всякий раз надо подвергать докимасии того, на кого выпал жребий, проверяя его телесное здоровье и законность рождения, а самое главное — происходит ли он из почтенной семьи, чист ли он от убийства и не преступили ли он или его отец и мать другие подобные божественные установления. Относительно всего божественного надлежит взять законы из Дельф и пользоваться ими, назначив для этих законов истолкователей. Каждое жреческое звание должно быть годичным, никак не более. Тот, кто хочет, согласно священным законам и как надлежит, отправлять богослужение, должен иметь у нас не менее шестидесяти лет. Такое же законоположение пусть будет и относительно жриц.

Каждые четыре филы пусть трижды избирают четырех истолкователей, всякий раз по одному от каждой филы. Трое получивших наибольшее количество голосов подвергаются докимасии, все девятеро посылаются в Дельфы, чтобы из каждой тройки был избран один. Докимасия эта и положенный истолкователю возраст пусть будут такими же, как у жрецов, но они будут истолкователями пожизненно. А вместо выбывшего пусть доизберут другого те четыре филы, откуда он был.

Из высших классов изберут по три казначея для самых больших святилищ, для меньших — двух, для самых скромных — одного. Они будут ведать священной казной, священными участками и доходами с них, а также будут полномочны отдавать их в аренду. Избрание и докимасия казначеев пусть происходят так же, как у стратегов. Таков будет порядок относительно святилищ.

Пусть по мере сил ничего не остается без надзора. Надзор и попечение над городом будут осуществляться стратегами, таксиархами, гиппархами, филархами, пританами, а также астиномами и агораномами, когда они будут у нас как следует выбраны и назначены. А вся остальная страна будет охраняться так: вся она будет разделена на двенадцать по возможности равных участков. Каждая фила получает по жребию один участок; ежегодно фила доставляет пять агрономов и фрурархов. Каждый из этих пяти избирает в своей филе двенадцать молодых людей не моложе двадцати пяти лет и не старше тридцати; между ними по жребию распределяются участки страны, каждому на один месяц, чтобы все они на опыте познакомились со всей страной и приобрели знания. Управление и надзор поручаются смотрителям и начальникам на два года. Получив вначале по жребию какой-либо участок, они ежемесячно сменяют его на соседний, по кругу слева направо, под руководством начальников стражи, справа при этом будет восток. Чтобы возможно большее количество надзирателей ознакомилось со страной не только в течение какого-то одного времени года, но узнало бы кроме страны также все происходящее в любом месте в любое время года по истечении года, на другой год тогдашние руководители снова поведут их, но теперь уже налево, постоянно меняя место, пока не пройдет второй год. На третий год надо избрать пять новых агрономов и фрурархов — попечителей тех двенадцати молодых людей. Во время их пребывания в каждой данной местности попечение их будет состоять приблизительно в следующем: прежде всего страна должна быть как можно сильнее укреплена против врагов. Для этого следует выкопать там, где надо, рвы, насыпать валы, чтобы этими сооружениями заградить по воз-

можности путь тем, кто так или иначе попытается причинить зло стране и ее достоянию. Для этого можно использовать местных вьючных животных и рабов, так что первые будут трудиться, а вторые ими управлять, причем по возможности для этого следует выбирать то время, когда они свободны от домашних работ. В стране все надо сделать непроходимым для врагов, для друзей же возможно более проходимым — и для людей, и для вьючных животных, и для стад. Надо заботиться о дорогах, чтобы они были как можно более благоустроенными, а также о дождевых водах, чтобы они не вредили стране, но приносили большую пользу, стекая с вершин во впадины горных ущелий. Надо заградить насыпями и рвами истоки, чтобы там скапливались и вбирались дождевые воды, образуя для всех нижележащих полей и местностей источники и ключи, которые даже самые сухие места обильно снабжали бы водой. Родниковые воды — будь то речные или ключевые — надо привести в порядок как можно лучше с помощью насаждений и сооружений; надо соединить их непересыхающими круглый год каналами, чтобы вся окружающая местность стала плодородной. Если поблизости находится роща или же священный участок, то туда следует отвести воду, чтобы украсить святилища богов. Повсюду в таких местах молодые люди должны устраивать себе гимнасии, а старикам — горячие стариковские бани. Для этого надо собирать большое количество высохших и ставших совершенно сухими дров, на пользу людям больным и изнурившим свое тело земледельческим трудом. Последние нашли бы там гораздо лучший прием, чем со стороны не слишком сведущего врача.

Так-то вот и таким образом вместе с приятным развлечением осуществлялись бы польза и порядок в этих местах. Серьезная же сторона дела заключается вот в чем: каждые шестьдесят человек будут охранять свои места не только от врагов, но и от тех, кто называет себя другом. Если кто-либо из соседей или из остальных граждан — свободных или рабов — станет наносить друг другу обиды, то в маловажных случаях пятеро должностных лиц сами рассудят дело потерпевшего; в случае же более важных жалоб, когда речь идет об иске размером до трех мин, дело разбирается с присоединением двенадцати лиц, уже семнадцатью. Ни один судья и ни одно должностное лицо не должны действовать бесконтрольно, за исключением тех, кто, точно цари, выносит окончательное решение. Равным образом и агрономы, если они как-либо оскорбят тех, кто вверен их попечению, если неравномерно распределят задания или попытаются захватить и унести что-либо из земледельческих орудий без согласия на то владельца, а также если они станут брать дары от желающих подольститься или будут несправедливо распределять наказания, они будут как люди нестойкие перед лестью заклеймены позором по всему государству. Что касается остальных допущенных ими нарушений в отношении к местным жителям, то за нарушения, оцениваемые в одну мину, если агрономы согласны, они смогут подвергнуться суду соседей и деревенских жителей. В случае же если нарушение менее значительно, но агроном не желает добровольно дать ответ, надеясь избегнуть суда ввиду ежемесячного перехода на новое место, либо в случае более весомого нарушения, пострадавший должен обратиться в общий суд. Если он выиграет дело, то с агронома, пытавшегося бежать и не желавшего добровольно подчиниться, в наказание взыскивается пеня в двойном размере.

Правители и агрономы в течение двух лет ведут следующий образ жизни. Прежде всего в каждой местности будут совместные трапезы, в которых все будут сообща столоваться. Кто без распоряжения должностных лиц или без основательной причины не будет в этом участвовать хотя бы только один день или отлучится на ночь и пятеро обнаружат это, они запишут его имя и выставят на площади как имя нерадивого стража. Он подвергнется посрам-

лению как человек, изменивший в своем деле государству; любой, кто пожелает, сможет невозбранно его побить. Если же кто из самих должностных лиц совершит нечто подобное, то об этом следует уже позаботиться всем шестидесяти. Если заметивший и узнавший об этом не возбудит дела, он подпадает под те же законы и наказывается более, чем молодые должностные лица: он лишается права занимать все должности, доступные этим лицам. Стражи законов пусть тщательно наблюдают за этим, чтобы ничего такого либо не возникало в самом начале, либо, раз это уже возникло, чтобы за этим следовало достойное наказание.

Каждый человек должен мыслить обо всех без исключения людях так: не может стать достойным похвалы господином тот, кто не был раньше подвластным; поэтому более, чем умением хорошо властвовать, дóлжно хвалиться умением хорошо подчиняться, прежде всего — умением подчиняться законам, что будет означать подчинение богам; затем — умением юношей подчиняться старшим, честно прожившим всю свою жизнь. Далее, ставший агрономом должен в течение двух лет ежедневно отведывать тяжкой и бедственной жизни. В самом деле, после того как двенадцать будут избраны, пусть они соберутся совместно с пятью на совещание, ведь они, точно слуги, уже не будут иметь других слуг и рабов, не будут пользоваться для своих частных нужд услугами остальных земледельцев и поселян, но только для общественных надобностей. В прочем же пусть сами они обратят внимание друг друга на то, что им предстоит самим себя обслуживать; к тому же им зимой и летом придется во всеоружии обследовать всю свою область как для охраны, так и для постоянной осведомленности о всех местных событиях. Отчетливое знание каждым человеком своей страны — это наука, которая, пожалуй, не хуже всякой иной. Поэтому молодежь должна предаваться псовой или какой-то иной охоте не меньше, чем остальным удовольствиям, сопряженным с возникающей из них для каждого человека пользой. Тех, кто занимается этим (по роду их занятия), мы назовем разведчиками, или агрономами, или каким-либо другим подходящим именем, но всякий намеревающийся надлежащим образом поддерживать свое государство пусть ревностно занимается этим по мере сил.

Затем нам следует поговорить об избрании должностных лиц: астиномов и агораномов. Шестидесяти сельским смотрителям пусть соответствуют трое городских смотрителей, которые разделят на три части двенадцать частей города; городские смотрители будут подражать сельским в заботе как о городских улицах, так и о больших дорогах, ведущих в город; в заботе о постройках, чтобы все они возводились согласно законам, а равным образом и о воде, чтобы количества ее, посылаемого и передаваемого ими попечению стражей порядка, хватило бы для источников и чтобы она была чистой и служила украшению и пользе города. Кроме того, астиномы, чтобы заботиться об общем благе, должны быть состоятельными и иметь досуг. Поэтому каждый из высших классов пусть выставляет желаемых лиц для выборов в городские смотрители; избрание довершается путем поднятия рук. Когда число лиц, получивших большинство голосов, дойдет до шести, те, кому надлежит, будут выбирать из них троих путем жребия. Их прошлое подвергается проверке, и они правят согласно установленным для них законам. После них надо произвести выборы пяти смотрителей рынков из второго и первого классов. Во всем прочем их выбор производится так же, как городских смотрителей: путем поднятия рук выбирается десять человек, и уже из них путем жеребьевки выделяют пятерых, проверяют их прошлое и наконец объявляют их должностными лицами. Пусть каждый избиратель участвует в каждом голосовании, производящемся путем поднятия рук. Уклонившийся, лишь только должностные лица будут изве-

щены об этом, подвергнется пене в пятьдесят драхм и, кроме того, прослывет дурным гражданином.

Всякий желающий может посещать народные сходки или собрания. К этому посещению обязываются члены второго и первого классов под угрозой пени в десять драхм за доказанное непосещение. Для граждан третьего и четвертого классов посещение не обязательно; им не угрожает пеня, разве лишь когда должностные лица вследствие какой-либо надобности объявят присутствие всех обязательным.

Агораномы должны охранять на рынке порядок, предписанный законами, заботиться о находящихся на городской рыночной площади святилищах и источниках, чтобы никто ни в чем не терпел обиды; нарушителя же надо наказывать, если он раб или чужеземец, палочными ударами и тюремным заключением, если же станет бесчинствовать местный житель, то агораномы выступают полномочными судьями в тяжбах, не превышающих ста драхм; присуждать обидчика к пене в двойном размере по отношению к этому они могут лишь сообща с астиномами. Такое же право налагать пени и наказание будет и у астиномов в подначальной им местности; пеню до одной мины они могут налагать сами, в двойном размере — совместно с агораномами.

Затем следует назначить должностных лиц, ведающих мусическим и гимнастическим искусствами, — тех и других по два: одного — для обучения, другого — для состязаний. Под первыми закон понимает попечителей над гимнасиями и училищами, поставленных для наблюдения за порядком, воспитанием, посещаемостью и пребыванием там мальчиков и девочек; под вторыми — судей над участниками гимнастических и мусических состязаний. Эти последние будут опять-таки двоякого рода: одни — судьи в мусическом искусстве, другие — в телесных состязаниях. При состязаниях людей или коней присуждать награду будут одни и те же судьи, но при мусических состязаниях одни будут присуждать награды в одиночном пении и в мимическом искусстве, то есть рапсодам, кифаристам, флейтистам и подобным им мастерам, другие же будут присуждать награды за хоровое пение. Сначала надо выбрать руководителей хоровых игр, то есть хоров мальчиков, мужчин и девушек, их плясок и других видов искусства, воспитателей их мусической стройности. Для этого достаточно одного руководителя не моложе сорока лет. Для одиночного пения будет также достаточен один руководитель не моложе тридцати лет; он будет допускать к состязаниям и судить состязающихся. Руководителя и устроителя хороводов надо выбирать так: те, кто возымел к этому делу склонность, должны явиться на собрание под угрозой наказания в случае неявки; при этом судьями будут стражи законов. Для остальных это не обязательно, если они не желают. Выдвигать для избрания надо сведущих лиц; равным образом при докимасии, отводе или утверждении будет приниматься во внимание одно лишь это обстоятельство, а именно принадлежит ли избранный по жребию к числу сведущих лиц или нет. Из числа десяти лиц, предварительно избранных путем поднятия рук, по жребию после докимасии избирается на год руководитель хоров. Таким же образом, после такой же процедуры из числа явившихся избирается на тот же год руководитель одиночного пения и сопровождения на флейте, причем его избрание будут подтверждать судьи.

После этого надо из второго и третьего класса избрать распорядителей-судей для гимнастических состязаний людей и коней.

Участвовать в выборах обязуются все принадлежащие к первым трем классам, а самый низший класс пусть останется безнаказанным, если не примет участия в выборах. Пусть будет выбранных по жребию только трое, а всех лиц, предварительно избранных путем поднятия рук, — два-

дцать. Из этих двадцати трое выбираются по жребию, только если они получат в свою пользу голоса лиц, производящих докимасию. Если же тот, на кого пал жребий и о ком надо принять решение, будет при докимасии забракован, на его место надо избрать иных людей тем же самым способом и так же подвергнуть их докимасии.

У нас остается еще одна государственная должность (касающаяся того, о чем речь была выше), состоящая во всевозможном попечении о воспитании мальчиков и девочек. Пусть во главе этого дела стоит, согласно законам, одно должностное лицо, достигшее не менее пятидесяти лет и имеющее законнорожденных детей, лучше всего и сыновей, и дочерей или по крайней мере хоть кого-то из них. Как избиратель, так и избираемый должны понимать, что эта должность гораздо значительнее самых высоких должностей в государстве. В самом деле, первый отпрыск любого растения, хорошо направленный, получает возможность усовершенствовать качества, свойственные его природе. Это касается не только всех растений и животных, как диких, так и ручных, но и людей. Мы считаем человека существом кротким. Да, если его счастливые природные свойства надлежащим образом развиты воспитанием, он действительно становится кротчайшим и божественнейшим существом. Но если человек воспитан недостаточно или нехорошо, то это самое дикое существо, какое только рождает земля. Поэтому законодатель не должен допускать, чтобы воспитание детей было чем-то второстепенным и шло как попало. Напротив, это первое, с чего должен начать законодатель. Если он хочет создать должное попечение о детях, ему надо выбрать из числа граждан человека, наилучшего во всех отношениях, и по возможности именно его назначить попечителем о детях. Итак, пусть все должностные лица, кроме членов совета и пританов, собравшись в святилище Аполлона, изберут путем тайного голосования из числа стражей законов того, кто, по мнению избирателей, лучше всего мог бы руководить вопросами воспитания. После докимасии, произведенной всеми избравшими его должностными лицами, кроме стражей законов, получивший наибольшее число голосов отправляет свою должность в течение пяти лет, а на шестой год таким же способом избирают ему преемника.

Если кто-либо из отправлявших общественную должность умрет ранее чем за тридцать дней до истечения срока его полномочий, пусть те, кому надлежит, назначат точно таким же образом другого на эту должность. Если сироты лишатся опекуна, то родственники с отцовской и материнской стороны, проживающие в стране, вплоть до двоюродных братьев, должны в течение десяти дней назначить другого опекуна. Иначе каждый из них будет наказан пеней в одну драхму за каждый день до тех пор, пока они не назначат опекуна.

Судопроизводство и судьи

Всякое государство перестает быть государством, если суды в нем не устроены надлежащим образом. В свою очередь, по нашему мнению, никогда не будет в состоянии осуществлять правосудие безгласный судья, не высказывающий во время разбирательства более того, что говорят тяжущиеся стороны; это бывает только при частном посредничестве. Вот почему при многочисленных судьях трудно осуществлять правосудие, так же как и при немногих, если они дурны. Нужно всегда уметь понять то, что оспаривается сторонами; полезно предварительно, исподволь и неоднократно, в течение некоторого промежутка времени вести разбирательство, чтобы выяснить спорный вопрос. Для этого тяжущиеся стороны должны обращаться к своим соседям, друзьям, вообще к тем, кто более всего зна-

ком с делом. Если при этом получится суждение неудовлетворительное, дóлжно обратиться к другому суду. Если ни один из этих судов не сумеет разрешить дела, пусть третий вынесет окончательное решение.

Назначение судов известным образом относится к избранию правителей. В самом деле, каждый правитель в определенных случаях выступает как судья; судья же, не будучи правителем, тем не менее становится им — и притом далеко не последним — в тот день, когда своим приговором заканчивает судебное дело. Поэтому причислим и судей к правителям и посмотрим, какие качества им надлежит иметь, что им подсудно и сколько должно их быть в каждом отдельном случае.

Самым важным пусть будет тот суд, который назначат для себя тяжущиеся стороны, выбрав его сообща. Кроме того, пусть будут еще два суда: один для разбора дел между частными лицами, чтобы тот, кто считает себя оскорбленным другим человеком, мог по желанию обратиться к правосудию; другой же суд — для тех случаев, когда, по мнению гражданина, кем-нибудь нарушаются интересы общества и он желает прийти им на помощь.

Надо также сказать о том, кто будет судьями и какими качествами должны они обладать. Первый суд у нас будет общим для всех тех частных лиц, которые в третий раз ведут тяжбу по своему делу. Этот суд будет устроен примерно так: должностные лица всех рангов, избранные на годичный и более срок, перед началом нового года, в месяц, следующий за летним солнцестоянием, накануне этого дня должны собраться в одном святилище, принести, клятву богу и выделить как первое приношение из каждой правительственной должности в качестве судьи одно лицо, проявившее себя в этой должности наилучшим образом; можно ожидать, что лицо это самым лучшим и благочестивым образом будет творить правосудие в течение предстоящего года среди граждан.

Избиратели сами производят докимасию среди этих избранных. Если кто из них будет забракован, следует таким же способом взамен него выбрать другого. Прошедшие докимасию творят суд над теми, кто уклоняется от прочих судов. Голосование в этом суде должно производиться открыто. Члены совета и прочие должностные лица, избравшие судей, непременно должны быть слушателями и зрителями в этих судилищах, а также и все другие желающие из граждан. Если кто станет жаловаться на умышленное нарушение правосудия со стороны судьи, обвинение следует направлять к стражам законов. Уличенный в этом должен заплатить пострадавшему половину суммы, в которую оценивается убыток. Если окажется, что виновный заслуживает большего наказания, стражи законов, приговору которых он подлежит, решают, чтó именно сверх этого должен он претерпеть и чем может он возместить ущерб как обществу, так и пострадавшему, обратившемуся в суд.

Обвинения в государственных преступлениях должны сперва передаваться на решение народа. Когда наносят обиду государству, пострадавшими оказываются все граждане; они справедливо негодовали бы, если бы остались непричастными к решению суда. Поэтому-то начало подобного дела и окончательное решение по нему предоставляются народу, но разбирательство и обсуждение производятся тремя высшими должностными лицами по соглашению истца и ответчика. Если эти последние не могут прийти к соглашению, совет сам назначает судей из числа лиц, выбранных обеими сторонами.

Что касается разбора частных дел, то по мере сил все должны принимать и в нем участие. Кто не использует возможность общего отправления правосудия, тот считается вовсе не имеющим отношения к государству. Поэтому необходимо, чтобы и в каждой филе были суды, где судили бы

судьи, непреклонные к просьбам и избираемые по жребию. Окончательным же для всех подобных дел будет тот суд, который, как мы сказали, окажется наиболее беспристрастным, насколько это в человеческих силах; суд этот предназначается для окончания тех дел, которые не могли быть разрешены ни судом соседей, ни судом филы.

Вот все, что касается судов. Как мы уже сказали, нелегко разобраться, являются ли судьи государственными должностными лицами или нет. Мы уже отчасти как бы набросали внешний очерк судопроизводства; кое-что, однако, осталось незатронутым. Впрочем, всего правильнее было бы уже под конец законодательства подробно остановиться на вопросе о судебных законоположениях и подразделениях судов. Это-то и ждет нас в конце. Что же касается назначения остальных должностных лиц, то большей частью это уже, пожалуй, осуществлено нами в законодательстве. Однако невозможно полностью, и притом точно, выяснить все до единого вопросы, касающиеся государства и устройства всех его дел, прежде чем наше рассмотрение не придет к концу, охватив все к нему относящееся — как главные, так и второстепенные и средние по значению вещи. В настоящее время можно ограничиться сказанным выше, вплоть до избрания должностных лиц. Теперь же начнется установление законов; нет уже больше нужды для отступлений и разных задержек.

Клиний. Все сказанное тобой, чужеземец, вполне отвечает моим желаниям. Но еще более приятно, что ты покончил с этим и начинаешь говорить о дальнейшем.

Афинянин. Значит, до сих пор нам прекрасно удалось наше разумное старческое развлечение.

Клиний. Сдается, что не развлечение, а прекрасное и серьезное занятие зрелых людей.

Афинянин. Весьма возможно. Если ты согласен со мной, то обрати внимание на следующее...

Клиний. На что же? И из какой области?

Афинянин. Ты знаешь, что работа художников над своими произведениями не имеет никакого предела; художник так и этак расцвечивает картину, наносит оттенки (так это, кажется, называют ученики живописцев) — словом, он беспрестанно улучшает картину до тех пор, пока она не станет безукоризненно прекрасной и выразительной.

Клиний. Я приблизительно улавливаю то, о чем ты говоришь, хотя совершенно незнаком с этим искусством.

Афинянин. Ты от этого ничего не потерял. Однако воспользуемся этим подвернувшимся нам теперь наблюдением. Дело вот в чем: если кто замыслил написать сколь возможно прекрасную картину, такую, чтобы и в последующее время она не потеряла своих достоинств, но казалась бы еще лучше, он, как ты понимаешь сам, должен оставить по себе преемника (сам-то ведь он смертен), чтобы тот подправлял его картину, если она пострадает от времени, и чтобы он мог с блеском восполнить упущения, оказавшиеся в картине из-за несовершенства искусства ее творца. В противном случае безмерный его труд долго не просуществует.

Клиний. Верно.

Афинянин. Что же? Разве не таков же и замысел законодателя? Прежде всего законодатель хочет с достаточной по мере сил тщательностью записать законы. С течением времени его набросок проверяется на опыте. Так неужели же, по-твоему, законодатель может быть настолько безрассуден, чтобы не признать неизбежно пропущенным много такого, что нуждается в дальнейшем исправлении? Только таким образом намеченный законодателем государственный строй и порядок может стать не хуже, а лучше.

Клиний. Разумеется. Всякий, естественно, будет желать именно этого.

Афинянин. Если бы кто знал средство, как словесно или на деле обучить другого человека, сколько именно внимания надо обращать на то, каким образом следует охранять и исправлять законы, — неужели он не сообщил бы этого средства, прежде чем окончить свой век?

Клиний. Конечно, сообщил бы.

Афинянин. Поэтому и нам с вами надо сейчас это сделать.

Клиний. Что именно?

Афинянин. Мы намерены дать законы. У нас выбраны стражи законов. Мы находимся на закате нашей жизни, они, сравнительно с нами, еще молоды. Поэтому, как мы и говорим, нам надо одновременно с законодательством попытаться по мере сил создать из них законодателей и стражей законов.

Клиний. Ну что ж, если это только в наших силах.

Афинянин. По крайней мере надо попытаться ревностно этим заняться.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Так обратимся же к ним с такими словами: «Друзья, вы — спасители законов. Мы сделаем очень много упущений в каждом устанавливаемом нами законе. Это уж неизбежно. Правда, мы по мере сил сделаем как бы общий набросок важных вопросов. Вашей задачей будет дорисовка этого наброска. Поэтому выслушайте, на что вы должны обращать внимание, когда будете это делать: мы с Мегиллом и Клинием уже неоднократно говорили друг другу об этом и признаем правильность наших воззрений. Мы хотим, чтобы вы их разделяли и вместе с тем чтобы вы стали нашими учениками. Обратите же внимание на то, что, по нашему общему признанию, есть цель законодателя и стража законов. Вот что мы признали самым главным: человек должен стать хорошим, он должен обладать подобающей ему душевной добродетелью, основанной на тех или иных обычаях или нравах, на том, чем он владеет, и на определенном стремлении, мнении или познании. В человеческом общежитии все — мужчины, женщины, молодые, старые — должны со всевозможным рвением в течение всей своей жизни стремиться к осуществлению указанной нами цели. И пускай никто не предпочтет то, что может этому воспрепятствовать. Наконец, и все государство, если обнаружится неизбежность неурядиц, не пожелает пребывать под рабским игом, не допустит, чтобы у власти встали худшие: граждане скорее предпочтут покинуть свое государство и отправиться в изгнание; они предпочтут претерпеть и другие подобные вещи, пока не изменится тот государственный строй, которому свойственно делать людей худшими. В этом мы уже согласились раньше, а теперь вы, стражи законов, должны подвергнуть одобрению или порицанию наши законы, имея в виду, однако, оба этих воззрения. Порицайте те законы, которые не могут вести к этой цели, а те, что могут, приветствуйте, примите их благосклонно и живите под ними. Что же касается остальных обычаев и всего того, что ведет к другим так называемым благам, с ними следует распроститься».

Религия, хороводы, браки

Далее, начало законов пусть будет примерно следующим. Начнем с вопросов божественных, прежде всего, однако, нам надо вспомнить о числе 5040: на сколько удобных частей оно делилось — да и делится — как вообще, так и по филам? Каждая фила составляет, как мы положили, одну двенадцатую часть этого числа и образуется всего правильнее путем умножения числа двадцать один на двадцать. Общее наше число разделяется на двенадцать частей. На столько же делится число, составляющее филу. Следует вдуматься в то, что каждая получающаяся таким образом часть — это священный дар бога: она соответствует месяцам и обращению Вселенной.

Вот почему всякое государство считает эти подразделения священными по своей природе. Другие законодатели других государств, быть может, правильнее произвели подразделение и более счастливо освятили его. Впрочем, мы и теперь скажем, что мы в высшей степени верно выбрали раньше это число 5040, ведь у него есть различные делители, начиная от единицы до двенадцати, за исключением числа одиннадцать. Но и здесь очень легко помочь беде: если от пяти тысяч сорока очагов отнять два, то все придет в порядок. Что это действительно так, легко покажет небольшое доказательство, которое мы дадим на досуге, а сейчас примем на веру разумность этого откровения. Произведем сообразно с ним подразделение и посвятим каждую часть богу или одному из детей богов. Мы воздвигнем им алтари со всей относящейся к ним утварью. Мы учредим жертвенные собрания у этих алтарей дважды в месяц. Первые двенадцать таких собраний будут соответствовать разделению каждой филы, вторые двенадцать — членению самого государства. Эти собрания должны совершаться, во-первых, во имя милости богов и всего божественного, а затем и ради нашей собственной близости, знакомства и, так сказать, всяческого общения.

В самом деле, при брачных отношениях и сочетании надо избегать неосведомленности относительно того, из какой семьи ты берешь себе жену или в какую семью отдаешь свою дочь. Надо очень и очень ценить безошибочность в подобного рода вопросах, — конечно, насколько это возможно. Ради этой важной цели надо учредить хороводные игры юношей и девушек, где у них были бы разумные и подобающие их возрасту поводы видеть друг друга обнаженными — в пределах, дозволяемых скромной стыдливостью каждого. Попечителями, упорядочивающими все это, будут руководители хороводов, а также законодатели и стражи законов, они будут исправлять допущенные нами упущения. Ведь законодатель неизбежно, как мы сказали, пропускает много мелочей в подобного рода вопросах. Поэтому сведущие лица, с каждым годом приобретающие все больше опыта, постоянно должны делать исправления и ежегодно вносить перемены, пока не окажется, что достигнут предел для этих установлений и обычаев. Десятилетний срок будет достаточен и соразмерен для приобретения опыта в жертвоприношениях и хороводах как в целом, так и в подробностях. При жизни законодателя, установившего все это, изменения производятся сообща с ним. После его смерти каждое должностное лицо само доводит до сведения стражей законов об упущениях в его области, нуждающихся в исправлении. Так продолжается, пока все не достигнет окончательной завершенности. После же этого все устанавливается уже незыблемо и применяется наряду с остальными законами, изначально установленными законодателем. Впредь уже никогда не допускается никакое добровольное нарушение в этих вещах; если же в будущем возникнет необходимость в изменениях, то всем должностным лицам надо сойтись на совещание и обратиться за советом как ко всему народу, так и к божественным прорицаниям. Если все будут согласны, можно произвести изменение, в противном же случае — никоим образом и никогда: согласно закону, любой протест здесь имеет силу.

После того как человек, достигший двадцатипятилетнего возраста, посмотрит невест и они посмотрят его, пусть он выберет по желанию женщину и уверится, что она подходит для рождения и совместного воспитания детей, и тогда пусть женится — не позднее тридцати пяти лет. Однако сперва пусть он выслушает, как он должен отыскивать подходящее и подобающее. Как говорит Клиний, каждому закону следует действительно предпослать соответственное вступление.

Клиний. Твое напоминание, чужеземец, превосходно и кажется мне вполне подходящим. Ты кстати выбрал момент в нашей беседе.

Афинянин. Отлично. «Дитя, — так скажем мы сыну честных родителей, — тебе надо вступить в брак, который вызвал бы одобрение разумных людей. Они не посоветуют тебе при заключении брака избегать бедных и слишком гнаться за богатыми. При прочих равных условиях следует предпочесть скромное состояние и тогда заключить брачный союз. Ведь это было бы на пользу и данному государству, и будущим семьям».

В самом деле, с точки зрения добродетели равное и соразмерное бесконечно выше чрезмерного. Человеку, сознающему себя дерзким и вместе с тем склонным быстрее должного приниматься за разные дела, надо усердно стремиться стать свойственником умеренных людей, а кто от природы обладает противоположными качествами, тому надо и в свойственниках искать противоположное. Относительно всякого брака пусть соблюдается одно предписание: каждый человек должен заключать брак, полезный для государства, а не только очень приятный ему самому. От природы так устроено, что всякий человек всегда склоняется к тому, что всего более с ним сходно; отсюда по всему государству возникает несоответствие, как имущественное, так и в отношении нравов. Поэтому в большинстве государств очень часто случаются нежелательные для нас вещи. Однако если бы мы в соответствии со сказанным буквально законом предписали богатому не вступать в брак с богатой, могущественному — с женщиной из могущественной семьи или если бы мы стали принуждать сочетаться между собой живые характеры и медлительные, мы возбудили бы этим не только смех, но и негодование большинства людей. Ведь нелегко понять, что государство должно быть смешано наподобие напитка в кратере, где бурлит налитое неистовое вино, а другое, трезвое божество его сдерживает, так что получается добрый, смешанный в меру напиток. Что то же самое бывает и при бракосочетании, заметить этого никто, так сказать, не в силах. Поэтому нельзя принуждать к этому законом, а надо попытаться как бы заворожить людей и убедить, что в браке каждый человек должен выше всего ставить взаимное соответствие своих детей, а не стремиться ненасытно к имущественному равенству. Кто при браке всячески обращает внимание лишь на имущественное положение, того мы попытаемся отвратить от этого путем порицания. Однако мы не станем принуждать его с помощью писаного закона.

Ограничимся этими увещаниями относительно браков. Упомянем еще только сказанное выше, а именно: человек должен следовать своей вечнотворящей природе, поэтому он должен оставлять по себе детей и детей своих детей, постоянно доставляя богу служителей вместо себя. Вступая надлежащим образом в разговор, помимо всего этого можно было бы еще много сказать о браке и о том, как надо его заключать.

Но если кто не будет повиноваться по доброй воле, станет вести себя как чужеземец, непричастный данному государству, и не женится по достижении тридцати пяти лет, он будет ежегодно платить пеню: гражданин, принадлежащий к высшему классу, — сто драхм, ко второму — семьдесят, к третьему — шестьдесят, к четвертому — тридцать. Деньги эти будут посвящены Гере. Не выплачивающий их ежегодно будет принужден заплатить в десятикратном размере. Взыскивать их будет казначей богини; если же он не взыщет, то сам будет должен их выплатить. Это принимается в соображение при его отчетах. Итак, не желающий жениться подвергнется подобной денежной пене; что касается почета, то младшие будут подвергать его всевозможному поруганию. Пусть никто из молодых не слушается его добровольно, если же он попытается принудить кого-либо, то всякий должен прийти на помощь и защитить обижаемого. Кто, будучи свидетелем подобного принуждения, не придет на помощь, тот, по закону, будет назван трусом и дурным гражданином.

О приданом было сказано уже ранее. Повторим снова: людей бедных надо

наставить что взаимное равенство заключается в том, чтобы не брать и не давать вследствие имущественной нужды приданого. Необходимое есть у всех граждан нашего государства; поэтому из-за денег там меньше возникает дерзости у женщин и низкого, неблагородного порабощения ими мужей. Повинующийся совершит тем самым прекрасный поступок, а неповинующийся, давший или получивший приданое на приобретение одежды, если стоимость его больше, чем пятьдесят драхм, должен уплатить в общественную казну одну мину, если он принадлежит к четвертому классу, три полумины — если к третьему, две мины — если ко второму, и вдвое больше последнего, если он, принадлежит к высшему классу. А данное или полученное приданое посвящается Гере и Зевсу. Казначеи этих двух божеств взыскивают его таким же образом, как это было сказано о взыскании казначеями Геры постоянной пени с неженатых, иначе казначеи сами выплачивают пеню.

При помолвке полномочным является поручительство прежде всего со стороны отца, затем — деда, наконец, — со стороны единокровных братьев. Если никого из них нет, то так же точно полномочно поручительство с материнской стороны. Если произойдет какой-нибудь необычный случай, то полномочны всегда ближайшие родственники и опекуны. Что касается предварительных брачных жертвоприношений и других священнодействий, которые подобает совершать во время брака, до него или после, то каждый должен вопросить истолкователей и, выполнив их предписания, считать, что все совершено соответствующим образом.

На брачные пиршества каждая сторона должна приглашать не более пяти друзей или подруг, и таким же должно быть число родственников и домочадцев с обеих сторон. Издержки ни у кого не должны быть бóльшими, чем это позволяет состояние, а именно: для граждан самого богатого класса — одна мина, для второго — полмины и так далее, согласно уменьшению имущественного ценза. Тому, кто повинуется закону, все должны выразить одобрение; неповинующегося подвергают наказанию стражи законов как человека, лишенного чувства прекрасного и не воспитанного в законах о свадебных музах. Пить до опьянения не подобает никогда, за исключением празднеств в честь бога — дарителя вина; к тому же это и небезопасно для человека, серьезно относящегося к браку. Здесь и жениху, и невесте подобает быть очень разумными, ведь это немалая перемена в их жизни. Да и потомство должно произойти от наиболее разумных родителей; между тем ведь почти неизвестно, в какую ночь — или день — будет с помощью бога зачат ребенок. Поэтому зачатие не должно совершаться, когда тело расслаблено от вина. Напротив, ребенок должен зародиться, как это и подобает, крепким, спокойным, в утробе он не должен блуждать. А пьяный человек и сам мечется во все стороны, и увлекает все за собой; он неистовствует и телом, и душой; стало быть, тот, кто пьян, не владеет собой и не годится для произведения потомства. Естественно, что ребенок иной раз рождается ненормальным, не внушающим доверия и неудачным как по характеру, так и телом. Поэтому как в течение целого года, так и в течение всей своей жизни, а всего более тогда, когда наступает время родить, дóлжно остерегаться и не совершать по доброй воле ничего вредного, дерзкого и несправедливого. Ибо все это неизгладимо отпечатлевается в душе и теле ребенка, и дети рождаются плохими во всех отношениях. Особенно надо воздерживаться от этого в тот день и в ту ночь, когда совершается брак. Ибо божественное начало, заложенное в человеке, спасает все, если каждый подобающим образом его чтит.

Тот, кто вступает в брак, должен считать один из своих домов, входящих в его надел, местом рождения и воспитания детей. Там он женится или выходит замуж, расставшись с отцом и матерью; это — место, где живет и питается он сам и его дети. В самом деле, если в дружеских отноше-

ниях присутствует род страстного влечения, он связует и скрепляет различные характеры. А пресыщенность совместной жизнью, в которой не возникает время от времени этого влечения, вызывает взаимное отчуждение. Поэтому, предоставив матери, отцу и родственникам жены их жилища, сами новобрачные должны отправиться как бы в колонию. Однако они навещают своих родителей, и те навещают их. Родив и воспитав детей, они передают им — одни другим — жизнь, словно факел, тем самым постоянно оказывая богам согласное с законом почтение.

Рабовладение

Далее, обладание какого рода имуществом является наиболее благоприятным? Относительно большинства предметов это нетрудно сообразить, да и приобрести это нетрудно. Но вопрос о рабах труден во всех отношениях. Причиной служит то, что мы как-то неправильно говорим о рабах и тем не менее до известной степени правильно. В самом деле, наши выражения относительно рабов то противоречат тому, как мы пользуемся ими, то в свою очередь согласуются с этим.

Мегилл. Что это мы опять говорим? Чужеземец, мы не понимаем, о чем ты спрашиваешь!

Афинянин. Это очень естественно, Мегилл. Чуть ли не всем эллинам лакедемонская илотия доставила бы величайшее затруднение и возбудила бы споры: по мнению одних, это хорошее учреждение, по мнению других — плохое. Меньше споров было бы о рабском положении мариандинов, порабощенных гераклейцами, а также о фессалийском племени пенестов. Если мы обратим внимание на подобные явления, как мы должны будем поступить с рабовладением? Я в своей речи мимоходом коснулся этого; ты, естественно, задал мне вопрос, что я тут разумею. А вот что: все мы сказали бы, как известно, что надо обладать лучшими и самыми благожелательно к нам настроенными рабами. Действительно, многие рабы оказались по своим достоинствам лучше братьев и сыновей своих господ, так как спасли и своих господ, и их имущество, и все их жилище. Именно это, как мы знаем, иной раз рассказывают о рабах.

Мегилл. Действительно.

Афинянин. Однако утверждают и обратное, то есть что душа раба лишена всего здравого и что никогда человек, обладающий разумом, не должен доверять такой породе людей. Это выразил и самый мудрый из наших поэтов, говоря о Зевсе:

Тягостный жребий печального рабства избрав человеку,
Лучшую разума в нем половину Зевс истребляет.

Стало быть, люди держатся различных воззрений: одни ни в чем не доверяют породе слуг и делают их души рабскими, воздействуя на них стрекалами и бичами, точно это дикие звери, причем совершают это не по три раза, а многократно. Другие же поступают прямо наоборот.

Мегилл. Конечно.

Клиний. Раз все это так различно, что же делать нам, чужеземец, в нашей стране с рабами — как владеть ими и как наказывать их?

Афинянин. В чем дело, Клиний? Раз человек — существо с нелегким нравом, то, думается мне, ясно, что он ни за что не захочет добровольно подвергнуться этому необходимому разграничению — на свободных господ и рабов. Владение рабами тяжко. Это многократно было доказано возникновением частых и ставших обычными восстаний мессенцев. Сколько случа-

ется бедствий в государствах, которые обладают большим числом рабов, говорящих на одном языке! Добавим еще разнообразные хищения и ущерб, причиняемый в пределах Италии так называемыми пиратами. Взглянув на все это, иной затруднился бы сказать, как надо поступать во всех этих случаях. Остается только два средства: во-первых, чтобы рабы лучше подчинялись, они не должны быть между собой соотечественниками, а, напротив, должны по возможности больше разниться по языку; во-вторых, надо воспитывать рабов надлежащим образом, и не только ради них самих, но и ради своей собственной чести. Это воспитание заключается в том, чтобы не позволять себе никакой резкости в отношении к рабам и по возможности причинять им еще меньше обид, нежели тем, кто нам равен. Ведь именно в отношениях с теми людьми, которых легко обидеть, и обнаруживается вполне, кто по природе, а не ради видимости чтит справедливость и подлинно ненавидит несправедливость. Итак, кто в своих привычках и действиях по отношению к рабам окажется незапятнанным нечестием и несправедливостью, тот будет самым достойным сеятелем на ниве добродетели. То же самое будет правильным сказать о господине, о тиране и о любом другом виде господства над более слабыми. Впрочем, дóлжно наказывать рабов по справедливости и не изнеживать их, как свободных людей, увещаниями. Почти каждое обращение к рабу должно быть приказанием. Никоим образом и никогда не надо шутить с рабами — ни с женщинами, ни с мужчинами. Многие весьма безрассудно изнеживают рабов; этим они лишь делают более трудной их подчиненную жизнь, да и себе затрудняют управление ими.

Клиний. Ты прав.

Афинянин. Итак, мы допускаем, что граждане будут снабжены достаточным по мере сил количеством рабов, а качества рабов будут пригодны для помощи в любой работе. Теперь надо описать и жилища граждан.

Градостроительство и строительство храмов

Клиний. Конечно.

Афинянин. К тому же позаботиться о строительстве жилищ в новом и дотоле не заселенном государстве — это, скажем прямо, естественно. Каким же образом будут устроены стены и все относящееся к святилищам? Эти законы, Клиний, должны были бы предшествовать законам о браках. Но поскольку наше государство возникает пока лишь словесно, вполне уместно и сейчас об этом поговорить. Когда же государство будет основываться на деле, тогда, если богу угодно, мы осуществим это еще до брачного законодательства и увенчаем этим последним все остальное. А сейчас мы дадим только краткий набросок.

Клиний. Отлично.

Афинянин. Храмы надо построить вокруг всей торговой площади. Да и весь город надо расположить кругами, поднимающимися к возвышенным местам, ради хорошей защищенности и чистоты. Рядом с храмами надо расположить помещения для правителей и судилищ. Там-то как в самых священных местах и будет вершиться правосудие частью постольку, поскольку жалобы касаются благочестия, частью же потому, что рядом находятся храмы соответствующих богов. Здесь будут и те суды, в которых будут разбираться дела об убийстве и присуждаться наказания за преступления, достойные смертной казни.

Что касается городских стен, Мегилл, то я бы сослался на Спарту, а именно: пусть стены покоятся в земле и пусть их не восстанавливают. И вот по какой причине: прекрасно сказано о них в слове поэта, что стены скорее долж-

ны быть медными и железными, нежели земляными; однако что до нас, то мы справедливо вызвали бы великий смех после того, как ежегодно посылали бы молодых людей для устройства, там и сям то рвов, то окопов, в иных же местах — и каких-то сооружений для ограждения от врагов, чтобы не допустить неприятеля преступить границу нашей страны, и вдруг возвели бы вокруг города стену. Прежде всего это совсем не полезно для государств, так как обычно приводит души жителей в расслабленное состояние, ведь стены приглашают граждан укрываться за ними и не давать отпора врагам. Поэтому граждане не спасаются тем, что постоянно, день и ночь, некоторые из них стоят на страже, но, наоборот, почивают, считая себя огражденными стеной и вратами, словно они и на самом деле обрели в этом средство спасения и словно они родились не для трудов: им невдомек, что на самом деле облегчение явилось результатом трудов. Из постыдных же поблажек и малодушия, думаю я, обычно снова возникают труды. Но если уж нужны людям какие-нибудь стены, то надо с самого начала, при строительстве жилищ, так располагать частные дома, чтобы весь город представлял собой одну сплошную стену; при этом доброй защитой будет служить однородность и сходство всех домов, выходящих на улицу. Приятно было бы видеть город, имеющий облик единого дома; к тому же его, весь в целом, было бы чрезвычайно легко охранять и таким образом сберечь. Заботиться о том, чтобы сохранились постройки, воздвигнутые вначале, следовало бы больше всего самим обитателям. Астиномы также пекутся об этом, принуждают и наказывают нерадивого; они же пекутся и о чистоте всех частей города, а также о том, чтобы ни одно частное лицо не захватывало городской земли для своих построек и рвов. Астиномам надо заботиться и о хорошем стоке дождевых вод, а также обо всем внутри и вне города, что подлежало бы устроению. Стражи законов тоже будут наблюдать за всем этим и по мере надобности устанавливать дополнительные законы относительно всего, что могло быть пропущено законом ввиду трудности.

После того как у нас будут воздвигнуты эти здания, а также и те, что расположены вокруг рыночной площади, и после того как гимнасии, всякого рода училища и театры будут устроены и станут лишь ожидать посетителей или зрителей, мы продолжим наше законодательство в той части, что идет прямо за браком.

Клиний. Конечно.

Общественная жизнь. Супружество и положение женщин

Афинянин. Итак, Клиний, допустим, что браки у нас уже заключены. После этого надо коснуться образа жизни, который будут вести молодые супруги до появления детей в продолжение не менее года. Как дано будет им жить в государстве, столь отличном от большинства государств? Это имеет близкое отношение к тому, о чем мы уже сейчас высказались. Однако договориться здесь не так-то легко, народ примет это еще неохотнее, чем многие прежние законы подобного рода. Во всяком случае, Клиний, следует высказать то, что представляется верным и истинным.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Неверно рассуждает тот, кто замыслил дать государствам законы о жизненных правилах поведения в общественном и всенародном обиходе, но не счел необходимым коснуться частной жизни и предоставил всем и каждому возможность проводить свои дни как угодно; не прав тот, кто не считает, что вообще все должно быть упорядочено, надеясь, что граждане, несмотря на то что частная их жизнь осталась неузаконенной, все-таки пожелают в общественной и всенародной жизни поступать

согласно законам. Для чего я говорю это? Вот для чего: молодые супруги, утверждаем мы, не должны пользоваться преимуществами и будут так же, как и до брака, питаться за общими трапезами. Этот закон вначале возбуждал удивление, когда впервые появился в ваших краях. По-видимому, он был вызван какой-то войной или каким-нибудь другим обстоятельством, влияющим так же, как и война, когда людей мало и они пребывают в большой нужде. Вынужденные воспользоваться сисситиями и их вкусить, они признали, что закон этот очень важен для жизни. Как-то так и установился у вас этот обычай сисситий.

Клиний. Вероятно.

Афинянин. Вот почему я и сказал, что обычай этот некогда возбуждал удивление и рискованно было его предписать. Но в наше время уже не так трудно было бы его узаконить, если кто-нибудь этого пожелает. Зато дальнейшее — что было бы естественно осуществить, хотя сейчас этого нигде нет, — заставляет законодателя, как говорят в шутку, чесать шерсть в огонь и заниматься тысячью других бесполезных вещей подобного рода. Об этом нелегко говорить, а сказавши, нелегко это довести до конца.

Клиний. Что же это такое, чужеземец? Ты хочешь что-то сказать и, по-видимому, сильно колеблешься.

Афинянин. Так слушайте же, чтобы не было у нас много разговоров из ничего. Всевозможные блага в государстве производит то, что причастно порядку и закону. А беспорядок или плохие порядки разрушают большую часть других, хороших порядков. На этом основано и то, о чем у нас сейчас речь. У вас, Клиний и Мегилл, как я сказал, словно по какой-то божественной необходимости, на удивление прекрасно установились сисситий. Однако они предназначены только для мужчин. А для женщин сисситий нигде как следует не узаконены, и этот обычай не появился на свет. Между тем женский пол — это часть нашего человеческого рода; правда, ввиду своей слабости он уродился более скрытным и лукавым. К тому же он беспорядочен, так что попустительство законодателя здесь неправильно. Поэтому, если оставить женщин в стороне, многое от нас ускользнет. Гораздо лучше было бы и для них издать законы, чем то положение, которое существует ныне. Если оставить все касающееся женщин неупорядоченным, то мы просмотрим более половины необходимых законов. Ведь насколько женская природа по своему достоинству хуже нашей, мужской, настолько же она превосходит нас своей многочисленностью — чуть ли не более чем вдвое. Следовательно, для благополучия государства лучше повторно возвращаться к этому вопросу, производить здесь улучшения и все обычаи устанавливать одинаково как для женщин, так и для мужчин. Однако в наше время род людской относится к этому неблагосклонно, так что разумному человеку нельзя даже и упомянуть об этом в иных краях и в тех государствах, где вовсе отсутствуют сисситий как государственное установление. Как же не возбудит смеха чья-нибудь попытка на самом деле заставить женщин на людях, у всех на виду принимать пищу и питье? Ведь нет ничего, к чему женский пол относился бы с бóльшим отвращением, чем к этому. Женщины привыкли жить, укрывшись в тени; если насильно вытащить их на свет, они станут оказывать всяческое сопротивление и победят законодателя. Поэтому-то я и сказал, что в других местах не перенесут без громкого крика даже самого упоминания об этом, — разве что, быть может, здесь. Если решить, что рассуждение наше о государственном строе в целом не является неудачным, ибо цель его разумна, то мне хотелось бы сказать, что такое постановление будет хорошим и подходящим, если только вы не откажетесь слушать. В противном случае оставим это.

Клиний. Да нет же, чужеземец, оба мы очень хотим послушать.

Афинянин. Ну, так давайте! Но нисколько не удивляйтесь, если вам покажется, что я пытаюсь повести речь издалека. Ведь мы наслаждаемся досугом, и нам нечего торопиться. Поэтому мы можем со всех сторон рассмотреть вопрос о законах.

Клиний. Ты прав.

Афинянин. Итак, вернемся к сказанному раньше. Всякий человек должен хорошо поразмыслить хотя бы над тем, что род людской либо вовсе не имел никакого начала, так что не будет ему и конца, но он был всегда и всячески будет, либо, что со времени его возникновения протекло неизмеримое количество времени.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Итак, мы должны считать, что по всей земле происходили всевозможные образования и разрушения государств, разнообразные по своему порядку или, наоборот, беспорядочности в отношении обычаев, а также потребностей в еде, питье и жилье; происходили и разные повороты времен, при которых живые существа, естественно, подверглись многочисленным изменениям.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Дальше. Разве мы не поверим, что виноградная лоза когда-то появилась, а раньше ее не было? То же самое можно сказать и об оливковом дереве, о дарах Деметры и Коры; разве мы не поверим, что некий Триптолем был при этом прислужником? И не будем считать, что в то время, когда ничего этого не было, живые существа обратились, как, впрочем, и теперь, к взаимному пожиранию?

Клиний. Почему же так не считать?

Афинянин. Пережитки того, что люди приносили друг друга в жертву, мы и сейчас видим у многих народов. И наоборот, по слухам, в иных местах не осмеливаются вкушать говядины, не приносят богам в жертву живых существ, но лишь лепешки, плоды, увлажненные медом, и тому подобные чистые приношения. Там воздерживаются от мяса, точно нечестиво есть его и осквернять жертвенники богов кровью. Тогдашние люди жили некоей так называемой орфической жизнью; всего неодушевленного они придерживались в пище, а от всего одушевленного, напротив, воздерживались.

Клиний. О том, что ты говоришь, часто рассказывают; все это достаточно убедительно.

Афинянин. Но, скажут, к чему мы все это сейчас вспомнили?

Клиний. Верное замечание, чужеземец.

Афинянин. Итак, Клиний, если я смогу, я попытаюсь сообщить то, что за этим следует.

Клиний. Пожалуйста, говори.

Афинянин. Я вижу, что у людей все зависит от тройной нужды и вожделения. Когда все это идет правильно, рождается добродетель, когда же неправильно — происходит противоположное. Прежде всего это вожделение к еде и питью, возникающее с самого дня рождения; всякое живое существо яростно стремится к еде и питью и уже не слушает, если кто советует ему поступать иначе, а не только и делать, что удовлетворять этого рода вожделения и наслаждаться, постоянно устраняя всякого рода страдание. Третья же величайшая наша нужда и самое яростное стремление овладевает нами позднее; оно воспламеняет людей неистовством и сжигает их на огне всевозможных бесчинств. Это — стремление к продолжению рода. Три эти болезни надо направить к высшему благу, отвратив их от так называемого высшего наслаждения. Надо попытаться сдержать их с помощью трех могущественнейших средств: страха, закона и правдивого слова, пользуясь при этом также музами и богами — покровителями состязаний, дабы погасить рост и наплыв этих страстей.

Итак, после речи о браках поговорим о рождении детей, а после этого — об их вскармливании и воспитании. Может статься, что, продолжая таким путем нашу беседу, мы доведем до конца все законы и дойдем тем самым и до сисситий. Когда мы ближе подойдем к этого рода союзам, нам станет яснее, должны ли они состоять из одних мужчин или также из женщин, — и тогда мы, быть может, скорее увидим, что́ здесь остается пока неузаконенным, и продвинем это вперед. Как было сейчас сказано, мы яснее увидим, какие более подходящие и подобающие законы здесь надо установить.

Клиний. Ты совершенно прав.

Афинянин. Так сохраним же в нашей памяти только что сказанное. Быть может, все это нам когда-нибудь пригодится.

Клиний. Что именно советуешь ты запомнить?

Афинянин. То, что мы определили тремя словами: мы говорили о пище, затем о питье и, в-третьих, о любовных потрясениях.

Клиний. Мы хорошенько запомним, чужеземец, то, что ты нам советуешь.

Афинянин. Прекрасно. Перейдем же к речи о новобрачных. Мы наставим их, как надо производить детей: если мы их не убедим, мы будем угрожать им соответствующими законами.

Клиний. Каким образом?

Афинянин. Новобрачные должны подумать о том, чтобы дать государству по мере сил самых прекрасных и наилучших детей. Все люди, в какой бы работе они ни участвовали, делают все хорошо и прекрасно, пока они внимательны к своей работе, а также к самим себе. Когда же они невнимательны или не обладают разумом, все происходит наоборот. Пусть же молодой супруг обратит внимание на свою жену и на деторождение. То же самое пусть делает и молодая супруга, в особенности в тот промежуток времени, когда дети у них еще не родились. Блюстительницами тут будут женщины, которых мы изберем; число их может быть большим или меньшим по усмотрению правителей, точно так же и срок их деятельности. Они будут ежедневно собираться к святилищу Илифии приблизительно на треть дня и здесь сообщать друг другу то, что каждая из них заметила относительно разных мужчин и женщин, производящих детей, а именно: не обращают ли те своих взоров на что-либо иное, а не на то, что было установлено свадебными священными жертвоприношениями. Срок для рождения детей и охраны лиц, их рождающих, пусть будет десятилетний, не более, в том случае, когда течение рождений идет хорошо. Если же в продолжение этого времени у некоторых супругов не будет потомства, то они, для взаимной пользы, расходятся, посоветовавшись сообща с родными и женщинами-надзирательницами. Если же возникнет какое-либо сомнение в том, что́ полезно и подобает обеим сторонам, они должны выбрать из числа стражей законов десятерых и исполнять их предписания и постановления. Женщины-надзирательницы, посещая дома новобрачных, частью увещевают их, частью же прибегают к угрозам для прекращения невежества и нарушений. Если они окажутся тут бессильными, они обращаются к стражам законов, рассказывают им все, а уже те принимают меры. Но если и стражи окажутся в чем-то бессильными, то они объявляют это всенародно, возбуждают судебное дело и клянутся, что такого-то и такого-то они оказались не в силах исправить. Если на суде обвиняемый не убедит своих обвинителей, он лишается гражданских прав в таком отношении: он не может посещать свадеб и празднеств в честь рождения ребенка; если он туда явится, всякий желающий может невозбранно наказать его палочными ударами. Те же самые узаконения будут и относительно женщин. Если женщина таким же образом будет обвинена в бесчинстве и если на суде она не оправдается, она не может участвовать в женских ше-

ствиях, не может занимать почетных женских должностей и участвовать в посещении свадеб и дней рождения детей. Если супруги произведут по закону детей, а затем муж для этой же цели сойдется с чужою женой, а жена — с чужим мужем, то, если они сойдутся с людьми, по возрасту своему еще предназначенными для рождения детей, они подвергаются тем же наказаниям, что были указаны для тех, кто еще рождает детей. А когда уже минет этот возраст, то рассудительный во всем этом мужчина и рассудительная женщина будут пользоваться доброй славой. В противном случае и почет будет противоположным, вернее, они подвергнутся бесчестью. Если большинство проявляет в этом отношении умеренность, закон обходит это молчанием, но если совершаются бесчинства, то устанавливаются правила сообразно установленным раньше законам.

Начало жизни каждого — его первый год. Это начало жизни мальчика или девочки надо записать в родовых святилищах. Пусть в каждой фратрии на выбеленной стене рядом с этой записью обозначат имя правителя, по которому именуется год; живых членов фратрии всегда будут записывать близко друг к другу; имена же покинувших жизнь будут стираться.

Срок вступления в брак для девушки будет с восемнадцати до двадцати лет: это — самое позднее; для молодого человека — с тридцати до тридцати пяти лет. Для занятия государственных должностей устанавливается возраст: для женщины — сорок лет, для мужчины — тридцать. Военную службу мужчина должен нести с двадцати до шестидесяти лет, а женщина (если будет решено и их привлекать к ратному делу, установив там дополнительно то, что им подходит и подобает) — лишь после того, как она уже родит детей, и до пятидесяти лет.

КНИГА СЕДЬМАЯ

Афинянин. После речи о рождении детей мужского и женского пола всего правильнее было бы сказать об их воспитании и образовании. Оставить это неразобранным невозможно; но то, что мы выскажем, будет скорее похожим на некое поучение и увещание, чем на законы. В самом деле, в частной и в семейной жизни каждого человека есть много мелочей, совершающихся не на виду у всех; здесь, под влиянием личного страдания, удовольствия и вожделения, легко возникают явления, противоречащие советам законодателя, почему нравы граждан оказываются разнообразными и непохожими друг на друга, а это — беда для государств. Однако было бы неблаговидно и вместе с тем непристойно давать тут законы и устанавливать наказания, настолько явления эти незначительны, хоть и часты. С другой стороны, если люди привыкнут поступать противозаконно в часто повторяющихся мелочах, то это поведет к гибельной порче самих законов, пусть и установленных в письменной форме. Поэтому, хотя и затруднительно дать здесь законы, тем не менее промолчать невозможно. Однако надо выяснить мою мысль, выставить ее, точно образчик, на свет, а то ведь сейчас мы, по-видимому, находимся как бы во тьме.

Клиний. Совершенно верно.

Воспитание детей

Афинянин. Итак, было правильно сказано, что надлежащее воспитание должно оказаться в силах сделать и тела и души прекраснейшими и наилучшими.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Чтобы тело стало прекраснейшим, нужно, думаю я, просто-напросто взрастить его с малых лет наиболее правильным образом.

Клиний. Безусловно.

Афинянин. Но разве мы не замечаем, что у всякого живого существа ранний рост бывает самым большим и сильным? Это заставило многих утверждать, что величина человеческого тела с пятилетнего возраста не удваивается в продолжение остальных двадцати лет.

Клиний. Правда.

Афинянин. Так что же? Разве мы не знаем, что сильный рост причиняет тысячи телесных недугов, если при этом не сопровождается многими соответствующими телесными нагрузками?

Клиний. Конечно.

Афинянин. Следовательно, тело нуждается в наибольших телесных нагрузках именно тогда, когда получает наибольшее питание?

Клиний. Чужеземец, неужели мы в самом деле предпишем наибольшие телесные нагрузки детям, только родившимся на свет и самым маленьким?!

Афинянин. Нет, не им, а сначала тем, кто питается в утробе матери.

Клиний. Друг мой, что ты говоришь? Неужели ты разумеешь утробных младенцев?

Афинянин. Да. Нет ничего удивительного, если вы не знаете о телесных упражнениях применительно к младенцам такого возраста. Как бы это ни было странно, я хотел бы все-таки разъяснить вам этот вопрос.

Клиний. Действительно, это очень странно.

Афинянин. Это легче заметить у нас, так как тут более, чем должно, некоторые люди предаются забавам. У нас не только дети, но даже кое-кто и из старших воспитывает домашних птенцов и приучает этих животных к боям друг с другом. Однако люди эти невысоко ставят трудные упражнения в движениях, которые предназначены лишь для того, чтобы обучить птицу сражаться; так вот, кроме упражнений эти люди берут птиц — маленьких в ладони, больших захватывают руками — и так-то, неся птицу под мышкой, отправляются гулять далеко, на много стадий, во имя здоровья — не своего собственного тела, а этих вот птенчиков. Для человека, способного соображать, отсюда становится ясным хотя бы то, что для всякого тела полезны эти беспрестанные сотрясения и толчки в разных направлениях, — все равно, само ли оно их над собой производит или испытывает их на качелях, на море, либо при верховой езде, либо, наконец, несомое движением любых тел. Благодаря этому пища и питье бывают для нас питательнее, и, стало быть, эти упражнения могут доставить нам здоровье, красоту и другую силу.

Раз все это так, то как же, спросим мы себя, надо нам поступать? Хотите, мы с улыбкой скажем, что устанавливаем следующие законы: беременная женщина должна гулять; младенца надо лепить, словно он сделан из воска, пока он гибок, и пеленать до двухлетнего возраста. Точно так же и кормилиц мы под страхом наказания принудим законом постоянно выносить младенца в поля, или к святилищам, или куда-нибудь к родственникам до тех пор, пока он не сможет стоять на ногах. Но и тогда кормилицам надо остерегаться, как бы малолетние дети не искривили свои члены, когда они сильно опираются на что-то; кормилица и тогда должна еще чуть-чуть потрудиться и носить ребенка, пока он не достигнет трех лет. Она должна по возможности обладать силой и не быть одна при ребенке. Ну а если все эти условия не будут выполняться? Не назначить ли нам наказаний? Или вовсе не стоит этого делать? В самом деле, эта мера вызвала бы в изобилии то, о чем мы только что говорили.

Клиний. А именно?

Афинянин. Мы вызвали бы много смеха; кроме того, женский и рабский нрав кормилицы не дал бы себя убедить.

Клиний. Но в таком случае для чего же мы решили об этом сказать?

Афинянин. Вот для чего: услышав все это, господа и свободные люди в государстве придут, весьма возможно, к здравому сознанию, что тщетно было бы надеяться на прочность законодательства в вопросах общественных, если не предусмотрен надлежащий распорядок в частной жизни. Сообразив это, господа и свободнорожденные люди стали бы пользоваться только что указанными законами и, пользуясь ими, хорошо устроили бы свой дом и государство и были бы счастливы.

Клиний. Твои слова очень правдоподобны.

Афинянин. Поэтому-то мы не оставим этой части законодательства, пока не установим занятий, касающихся души даже младенцев, — так же как мы стали доводить до конца нашу речь о телесных упражнениях.

Клиний. Вполне правильно.

Афинянин. И в том и другом случае, то есть и для тела, и для души младенцев, возьмем за первоначало кормление грудью и движения, совершаемые по возможности в течение всей ночи и дня. Это полезно всем детям, а всего более самым младшим, — так, чтобы они постоянно жили, если это возможно, словно на море. Всячески надо стремиться именно так поступать с новорожденными младенцами. Удостовериться в этом можно и из того, что именно это усвоили на опыте и признали полезным кормилицы младенцев и женщины, совершающие священное врачевание корибантов. В самом деле, когда матери хотят, чтобы заснуло дитя, а ему не спится, они применяют вовсе не покой, а, напротив, движение, все время укачивая дитя на руках. Они прибегают не к молчанию, а к какому-нибудь напеву, словно наигрывая детям на флейте. Подобным же образом врачуют и вакхическое исступление, применяя вместе с движением пляску и музыку.

Клиний. Но что же, чужеземец, служит здесь главной причиной?

Афинянин. Это не так трудно узнать.

Клиний. Каким образом?

Афинянин. То и другое состояние сводится к страху, страх же возникает вследствие дурного расположения души. Когда к подобным состояниям примешивается внешнее сотрясение, это внешнее движение берет верх над движением внутренним, состоящим в страхе и неистовстве. Одержав верх, оно как бы создает в душе безветрие и успокоение. Тяжкое сердцебиение прекращается, а это во всяком случае желательно. На детей это наводит сон, а тем, кто бодрствует, пляшет и играет на флейте, это дает возможность с помощью богов, которым они приносят благоприятные жертвы, сменить свое неистовство на разумное состояние. Хотя мы сказали об этом лишь вкратце, но и тут есть некое веское основание.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Если все это производит такое действие, то мы должны вдуматься в то, что можно заметить и на себе: всякая душа, которой свойствен с младенчества страх, с течением времени еще больше к нему приучается. И любой скажет, что здесь происходит упражнение не столько в мужестве, сколько в трусости.

Клиний. Да, так.

Афинянин. И наоборот, мы сказали бы, что занятие, с малых лет развивающее мужество, заключается в уменье побеждать нападающие на нас боязнь и страх.

Клиний. Правильно.

Афинянин. Мы скажем также, что упражнения младенцев в движениях окажут у нас сильное влияние на одну из частей душевной добродетели.

Клиний. Конечно.

Афинянин. В самом деле, спокойное душевное настроение — это немалая часть хорошего состояния души, точно так же как тяжелое расположение духа — немалая доля дурного душевного состояния.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Каким же образом можно сразу внушить новорожденному это желательное нам настроение? Надо попытаться выяснить, насколько здесь можно будет достигнуть успеха.

Клиний. Да.

Афинянин. Я приведу господствующее у нас мнение: изнеженность делает характер детей тяжелым, вспыльчивым и очень впечатлительным к мелочам; наоборот, чрезмерно грубое порабощение детей делает их приниженными, неблагородными, ненавидящими людей, так что в конце концов они становятся непригодными для совместной жизни.

Клиний. Каким же образом все государство в целом может растить детей в том возрасте, когда они еще не говорят и не способны вкусить также прочее воспитание?

Афинянин. Примерно так: первый звук всякого новорожденного существа — крик; это не меньше касается и всего человеческого рода, которому кроме крика особенно свойствен плач.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Поэтому кормилицы, желая узнать, чего хочет ребенок, заключают об этом, поднося ему разные вещи. В самом деле, если ребенок замолчит, заметив подносимую вещь, они считают, что хорошо отгадали; если же плач и крик продолжаются, значит, не отгадали. Дети обнаруживают свою любовь или ненависть плачем и криком — знаками далеко не удачными. А между тем время это длится не меньше трех лет; немаловажно, как провести эту часть жизни: худо или получше.

Клиний. Ты прав.

Афинянин. Разве вам не кажется, что ребенок с тяжелым нравом, никогда не бывающий радостным, склонен к плачу и хныканью гораздо больше, чем это нужно хорошему человеку?

Клиний. По-моему, да.

Афинянин. Что же? Если попытаться в течение указанных трех лет применять всякие средства, чтобы наш воспитанник по мере сил возможно меньше подвергался боли, страху и любому страданию, — разве, по-нашему, это не сделает его душу веселой и радостной?

Клиний. Видимо, да; в особенности же, чужеземец, если ему доставлять много удовольствий.

Афинянин. Здесь, дорогой мой, я уже не последую за Клинием, потому что, действуя так, мы сильно испортим ребенка, что весьма часто случается в начале воспитания. Посмотрим, говорю ли я дело.

Клиний. Скажи, что ты разумеешь?

Афинянин. У нас идет сейчас речь о предмете немаловажном. И ты, Мегилл, рассуди нас. Согласно моему утверждению, в правильной жизни и не надо стремиться к наслаждениям, и в свою очередь не следует совсем избегать страданий. Надо довольствоваться чем-то средним, о чем я сейчас упомянул, обозначив это как радостное; такое расположение духа все мы, согласно некоему священному откровению, метко приписываем и богу. Я утверждаю, что тот из нас, кто намерен стать божественным человеком, должен стремиться к подобному состоянию, так, чтобы ни самому не стремиться к одним только удовольствиям (ибо не миновать ему и страданий), ни всем нам остальным — старикам и юношам, мужчинам и женщинам — не позволять стремиться к тому же, а всего меньше по мере сил новорож-

денному ребенку. Ведь главные черты характера каждого человека складываются в силу привычки именно в этом возрасте. И я, если бы не показалось только, что я намерен шутить, сказал бы, что все беременные женщины также должны во время беременности особенно заботиться о том, чтобы не испытывать многочисленных неистовых наслаждений, а равно и страданий; желательно, чтобы этот промежуток времени они прожили в радостном, безмятежном и кротком настроении.

Клиний. Тебе, чужеземец, вовсе не надо спрашивать Мегилла, кто из нас обоих более прав. Я сам уступаю тебе: да, в жизни все должны избегать неумеренных страданий и удовольствий и всегда придерживаться середины. Ты это прекрасно сказал, и я с тобой согласен.

Афинянин. Очень хорошо, Клиний. Но кроме того, давайте обсудим все втроем еще вот что.

Клиний. Что именно?

Афинянин. Все то, что мы сейчас разобрали, относится к неписаным обычаям, как называет их большинство. То, что именуют дедовскими законами, есть не что иное, как совокупность подобных правил. Осенившая нас сейчас мысль о том, что в этих случаях нельзя говорить о законах, хотя, с другой стороны, нельзя также оставить все это невысказанным, прекрасно выражена. Обычаи эти связуют любой государственный строй; они занимают середину между письменно установленными законами и теми, что будут еще установлены. Попросту это как бы дедовские, чрезвычайно древние узаконения. Если хорошо их установить и ввести в жизнь, они будут в высшей степени спасительным покровом для современных им писаных законов. Если же по небрежности переступить при этом границы прекрасного, все рушится; это все равно как если бы удалили внутренние основы возведенного строителями здания; и так как одно поддерживает другое, то при ниспровержении древних оснований обваливается и все позднейшее великолепное сооружение. Мы, Клиний, должны с этим считаться; поэтому тебе нужно всячески укрепить новое государство, не упуская по возможности ни великого, ни малого из того, что называется законами, обычаями или привычками. Ибо все это связует государство; ни одно из этих начал не может быть прочным без другого. Поэтому не следует удивляться, если законы у нас становятся пространнее из-за наплыва многочисленных узаконений и привычек, которые кажутся на первый взгляд мелочными.

Клиний. Ты говоришь верно; мы будем держаться такого же образа мыслей.

Афинянин. Следовательно, для малолетних воспитанников будет очень полезно, если к ним будут не между прочим, но очень тщательно применять все эти правила вплоть до достижения мальчиком или девочкой трехлетнего возраста. Впрочем, по своему душевному складу трехлетние, четырехлетние, пятилетние и даже шестилетние дети нуждаются в забавах. Но надо избегать изнеженности, надо наказывать детей, однако так, чтобы не задеть их самолюбия; здесь следует поступать так, как обычно и делают в отношении рабов, о чем мы уже говорили: не надо позволять тем, кто наказывает, оскорблять подвергающегося наказанию, так как это вызовет у него раздражение, но нельзя и баловать отсутствием наказаний. Точно так же надо поступать и с детьми свободнорожденных. У детей этого возраста забавы возникают словно сами собой; когда дети собираются вместе, они придумывают их даже сами. Все дети этого возраста, то есть от трех до шести лет, пусть собираются в святилищах по поселкам, так, чтобы дети всех жителей поселка были там вместе. Кормилицы также должны смотреть, чтобы дети этого возраста были скромными и не распущенными. Над самими же кормилицами и над всей этой детской стайкой будут поставлены двенадцать женщин — по одной на каждую стайку, чтобы следить за ее порядком; их

будут ежегодно назначать из числа упомянутых раньше кормилиц стражи законов. Выборы их будут производить главные попечительницы о браках. Среди своих ровесниц они выберут по одной из каждой филы. Назначенная на эту должность будет ежедневно посещать какое-нибудь святилище и всякий раз налагать наказание, если кто провинится; раба и рабыню, чужеземца и чужеземку она накажет сама с помощью государственных рабов, а гражданина, если он станет противиться наказанию, она поведет на суд астиномов; если же гражданин не противится, она и его наказывает сама. После того как дети достигнут шестилетнего возраста, пóлы разделяются. Мальчики проводят время с мальчиками, точно так же и девочки с девочками. Но и те и другие должны обратиться к учению. Мальчики поступают к учителям верховой езды, стрельбы из лука, из пращи, метания дротиков. Если девочки согласятся, они также занимаются этим, по крайней мере до тех пор, пока не обучатся; в особенности же следует им научиться употреблению оружия. Здесь никто почти не отдает себе отчета в установившемся положении.

Клиний. В чем именно?

Афинянин. Считают, будто правая и левая рука у нас от природы употребляются для различных действий. Между тем ясно, что ноги и вообще нижние конечности вовсе не различаются в смысле работы. Что же касается рук, то здесь каждый из нас может стать калекой по неразумию кормилиц и матерей. В самом деле: природа почти уравновесила те и другие конечности, и уже мы сами путем привычки сделали их различными, пользуясь ими ненадлежащим образом. При некоторых действиях разница эта невелика; так, лиру мы держим в левой руке, а плектр — в правой и так далее, здесь это не имеет значения. Однако это может служить нам примером, что было бы почти безумием полагать, будто не следует поступать так же и при других действиях. Доказывается это и обычаем скифов: они не держат лук только в левой руке, а стрелу только в правой, но пользуются и для того и для другого поочередно обеими руками. Весьма много других примеров можно найти в искусстве управлять колесницами и в любом другом мастерстве. Из этих примеров можно понять, что поступают вопреки природе те, кто развивает правую руку в ущерб левой. Как мы сказали, при роговых плектрах и тому подобных орудиях это несущественно. Но это очень важно, когда приходится пользоваться для военных целей железными орудиями, луками, дротиками, вообще оружием. А всего важнее это в тех случаях, когда оружием надо отражать оружие. Здесь огромная разница между человеком, усвоившим это и не усвоившим, между тем, кто в этом упражнялся, и тем, кто не упражнялся. Так, человек, вполне искусный в панкратии, в кулачном бою или в борьбе, бывает в состоянии бить и слева, но если он этим пренебрежет, то станет спотыкаться и волочить ногу, если противник переменит направление и заставит его нападать с другой стороны; то же самое, думаю я, нужно по праву ожидать и при вооруженной борьбе, и во всех остальных случаях. Ведь человек обладает двумя руками, чтобы отражать нападения и нападать на противника самому; поэтому ни одну из них по мере сил нельзя оставлять бездеятельной и нетренированной. И если кто родится подобным Гериону или Бриарею, то он должен быть в состоянии всей сотней своих рук метать сотню стрел.

Обо всем этом должны заботиться должностные лица — женщины и мужчины. Первые станут наблюдать за этим при играх и воспитании, вторые — при обучении, чтобы все юноши и девушки приобрели ловкость ног и рук и по мере сил ничуть не извратили дурными привычками своих природных свойств.

Обучение надо давать, так сказать, двоякое: тело следует обучать гимнастическому искусству, а душу — для развития ее добродетели — мусическому. То, что относится к гимнастическому искусству, в свою очередь

подразделяется на два вида: во-первых, это пляска, во-вторых — борьба. Один вид пляски воспроизводит язык Музы, сохраняя величественность и вместе с тем благородство; другой вид служит для придания здоровья, ловкости и красоты членам и частям самого тела с помощью подобающих каждому из них сгибаний и разгибаний, причем из ритмических движений состоит вся пляска, которая непрерывно с ними связана.

Что касается борьбы, то для участия в войне вовсе не полезно и не достойно словесных прикрас то, что из бесчестного честолюбия приняли в этом искусстве Антей и Керкион, а Эпей и Амик — в кулачном бою. В борьбе стоя, когда стараются высвободить [из захвата] затылок, руки, бока и ревностно и стойко трудятся ради благообразной мощи, а также здоровья, это полезно во всех отношениях. Такой борьбой нельзя пренебречь; напротив, ее надо предписать как ученикам, так и учителям, когда мы в нашем законодательстве дойдем до этого места. Учителя пусть благосклонно все это преподают, а ученики с благодарностью воспринимают.

Нельзя оставить в стороне и того, что есть подобающее в хороводных плясовых подражаниях. Таковы здешние вооруженные игры куретов, а в Лакедемоне — Диоскуров. И у нас Дева-Владычица, возрадовавшись хороводной забаве, не сочла возможным ликовать с пустыми руками, но, украсившись полным вооружением, в нем и исполнила свою пляску. Юношам и девушкам подобало бы всячески этому подражать, чтя милость богини, а также ради военных надобностей и празднеств. Малым детям, пока они еще не идут на войну, надо было бы во время шествий и торжественных процессий в честь всех богов всегда украшаться оружием, усаживаться на коней, в пляске и движении, то быстрее, то медленнее, возносить молитвы богам и детям богов. Состязания и подготовительные упражнения к ним надо устраивать именно ради этого, а не чего-то иного. Эти состязания полезны и в мирное время, и во время войны как для государства, так и в частном быту. Все же остальные труды, забавы и заботы о теле несвойственны свободнорожденным людям, Мегилл и Клиний.

В предшествующей речи я указал, что надо исследовать гимнастическое искусство. Теперь я его почти разобрал. Будем считать это исчерпанным. Но если вы можете предложить нечто лучшее, то сообщите это для общего сведения.

Клиний. Нелегко, чужеземец, отклонить сказанное тобой и предложить нечто лучшее для гимнастического искусства и состязаний.

Афинянин. Итак, что касается следующего вопроса о дарах Муз и Аполлона, то мы полагали тогда, будто всё уже высказали и остается только вопрос о гимнастике. Но теперь ясно, в чем заключается этот вопрос, а также и то, чтó о нем надо говорить в первую очередь. Так перейдем же сразу к нему.

Клиний. Отлично, перейдем.

Афинянин. Выслушайте меня так, как вы слушали и раньше. Теперь тоже придется с большой осторожностью сказать и выслушать нечто странное и необычное. Поэтому я не без страха скажу свое слово; однако же я соберусь с духом и не отступлю.

Клиний. О чем ты говоришь, чужеземец?

Афинянин. Я утверждаю: ни в одном государстве никто не знает, что характер игр очень сильно влияет на установление законов и определяет, будут ли они прочными или нет. Если дело поставлено так, что одни и те же лица принимают участие в одних и тех же играх, соблюдая при этом одни и те же правила и радуясь одним и тем же забавам, то все это служит незыблемости также серьезных узаконений. Если же молодые колеблют это единообразие игр, вводят новшества, ищут постоянно перемен и считают приятными разные вещи, если они недовольны всегда своим внешним обликом и убором, не признают раз навсегда установленных правил о том,

чтó благообразно и чтó безобразно, но особенно высоко чтят тех людей, которые постоянно вводят какие-то новшества, что-то иное, непривычное во внешний облик, в цвета и в другие подобные вещи, то мы полностью вправе сказать, что для государства нет ничего более гибельного, чем все это. В самом деле, все это незаметно изменяет нравы молодых людей и заставляет их бесчестить старое и почитать только новое. Я снова повторяю: для всех государств нет худшего наказания, чем подобного рода мнения и установки. Выслушайте, насколько, по-моему, велико это зло.

Клиний. Ты говоришь о презрении к старине в государствах?

Афинянин. Да, именно об этом.

Клиний. В таком случае мы будем внимательными и очень сочувствующими слушателями этой твоей речи.

Афинянин. Естественно.

Клиний. Только бы ты продолжал.

Афинянин. Давайте же скажем друг другу, что сейчас нам надо быть особенно внимательными. В самом деле, мы найдем, что перемены во всем, за исключением злых бедствий, — это самое ненадежное дело: это касается и смены всех времен года, и смены ветров, и перемен в укладе телесной жизни, в характере — словом, изменений не в чем-то одном, но решительно во всем, исключая, как я сейчас сказал, лишь злые бедствия. Если взглянуть на тело, можно заметить, как оно привыкает к разной еде, разным напиткам, к трудам. Сперва все это вызывает расстройство, но затем, с течением времени, из этого возникает соответствующая всему этому плоть; тело знакомится, свыкается с этим укладом жизни, любит его, испытывает при нем удовольствие, здоровеет и чувствует себя превосходно. И если такое тело будет вынуждено когда-нибудь снова изменить тот или иной привычный ему уклад, то сначала оно переживает расстройство и с трудом восстанавливается, когда привыкнет к новому виду питания. Надо думать, что то же бывает и с образом мыслей и душевной природой людей. Законы, на которых они были вскормлены, стали по прошествии долгого времени неколебимыми благодаря некой божественной судьбе, так что никто не помнит да и не слышал, чтобы с законами дело обстояло когда-то иначе, чем теперь. Любая душа благоговейно боится поколебать что-либо из установленных раньше законов. Так вот законодателю и надо придумать какое-то средство, чтобы в его государстве каким-то способом было осуществлено именно это. Что касается меня, то я усматриваю это средство в следующем. Ведь изменения в играх молодых людей все считают, как мы говорили раньше, просто игрой, в высшей степени несерьезной и не влекущей за собой никакого вреда, и потому они не отвращают от этого молодых, но снисходительно сами в этом за ними следуют. Здесь не принимают в расчет вот чего: те дети, которые вводят новшества в свои игры, неизбежно станут взрослыми и при этом иными людьми, чем те дети, что были до них; а раз они станут иными, они будут стремиться и к иной жизни и в этом своем стремлении пожелают иных обычаев и законов. Никто из них не боится, что вслед за этим для государства наступит величайшее бедствие, о котором сейчас идет речь. Правда, иные изменения, касающиеся лишь внешнего облика, произвели бы не столько бед. Но если дело идет об изменении нравов, когда люди нередко начинают хвалить то, что раньше порицали, и порицать то, что раньше хвалили, то, думаю я, к этому более, нежели к чему-то другому, надо бы отнестись с величайшей осмотрительностью.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Что же? Убеждены ли мы и до сих пор в том, что утверждали раньше, то есть что все относящееся к ритмам и вообще любому мусическому искусству — это подражание человеческим характерам, как лучшим, так и худшим? Так ли обстоит дело или иначе?

Клиний. Именно так и не иначе; по крайней мере таково наше мнение.

Афинянин. Следовательно, мы утверждаем, что надо найти всевозможные средства, чтобы дети не стремились у нас в плясках или в напевах к другим подражаниям и чтобы никто не побудил их к этому соблазном будущих удовольствий.

Клиний. Ты совершенно прав.

Афинянин. Есть ли у кого-нибудь из нас для этого лучший прием, чем у египтян?

Клиний. О каком приеме ты говоришь?

Афинянин. Он заключается в том, чтобы всякую пляску и всякое пение сделать священными. Для этого сначала были установлены празднества, рассчитанные на целый год, причем было установлено, какие празднества и в какое время надо справлять и в честь каких богов, их детей или даймонов; кроме того, какое песнопение надо возносить при каждом жертвоприношении и какой хороводной пляской следует почтить богов при этой жертве. Сперва были установлены некоторые песни и пляски. Но коль скоро они установились, то все граждане стали сообща совершать жертвоприношение Мойрам и всем остальным богам и во время возлияния освящать каждое песнопение в честь каждого из богов и из остальных высших существ. Если же вопреки этому кто-нибудь пытался вводить другие гимны или хороводные пляски в честь кого-либо из богов, то его удерживали жрецы и жрицы вместе со стражами законов, следуя в этом благочестию и закону. Если же человек этот не подчинялся, то в течение его жизни всякий желающий мог привлечь его к суду за нечестие.

Клиний. Правильно.

Афинянин. В этом месте нашей беседы нам придется испытать то, что свойственно нашим летам.

Клиний. О чем ты говоришь?

Афинянин. Всякий юноша, не говоря уже о стариках, увидев или услыхав что-то редкостное и необычное, не уступит легко в трудном споре и не примет сразу решение, но остановится, очутившись словно бы на распутье. Один ли он совершает свой путь или с другими людьми, но, раз он не слишком хорошо знает дорогу, он будет спрашивать и самого себя, и других о том, что его затрудняет, и двинется дальше не прежде, чем исследует основательно свой путь и то, куда он ведет. И нам теперь надо поступить точно так же. Раз нам встретилось сейчас странное утверждение о законах, нам надлежит всесторонне его исследовать, а не спешить легкомысленно высказаться по столь важному вопросу, словно мы в силах немедленно решить что-то с полной ясностью, ведь не таковы уже наши годы.

Клиний. Совершенно верно.

Афинянин. Предоставим же это времени; мы дадим обоснование всему, когда достаточно это рассмотрим. И чтобы не сбить понапрасну порядка законов, которые нам следует теперь завершить, мы доведем до конца их рассмотрение. Очень возможно, если только угодно богу, что, когда наше рассмотрение в целом будет окончено, оно достаточно разъяснит это временное затруднение.

Клиний. Чужеземец, ты говоришь превосходно. Мы поступим так, как ты сказал.

Афинянин. Вот мы и говорим: пусть будет допущено это странное обстоятельство, что песнопения станут у нас законами. Ведь название это — «номы» — древние, как видно, прилагали к тому, что исполнялось певцом под сопровождение кифары. Очень может быть, что они не так уж были далеки от нашего нынешнего утверждения: кто-то тогда, во сне или наяву, пробудившись от пророческой грезы, предугадал его. Итак, наше решение

пусть будет следующим: никто не должен петь либо плясать несообразно со священными общенародными песнями и всеми принятыми у молодежи плясками. Этого надо остерегаться больше, чем нарушений любого другого закона. Кто будет это соблюдать, останется безнаказанным; ослушника же будут наказывать, как мы сказали сейчас, стражи законов, жрецы и жрицы. Пусть же будет так постановлено в этой нашей беседе.

Клиний. Пусть будет постановлено.

Афинянин. Как же установить этот закон, чтобы не возбудить слишком сильных насмешек? Обратим внимание здесь на следующее: самое безопасное — сначала создать эти законы словесно, сделав с них как бы пробный оттиск. Так вот, я представляю себе один такой оттиск примерно в следующем роде: если, допустим, после совершенного по закону жертвоприношения и сожжения жертвенных животных чей-нибудь сын или брат по собственному почину встанет подле алтаря и жертв и всячески начнет злословить, неужели, спросим мы, это не породит уныния в его отце и в остальных родственниках и не явится дурным предзнаменованием и предвещанием?

Клиний. Конечно.

Афинянин. Между тем это у нас случается, можно сказать, чуть ли не во всех государствах. Когда какое-либо должностное лицо совершает от лица государства какое-то жертвоприношение, то вслед за этим являются туда хоры — не один, а несколько, — становятся неподалеку от алтаря, а иной раз и подле него самого и начинают извергать всяческое злословие по адресу священнодействия, смущая души слушателей своими словами, ритмами и жалобнейшими гармониями; и кто больше всего вызывает слез у тех, кто только что совершил жертвоприношение, тот получает победную награду. Неужели мы не отменим этот обычай? Если когда-то граждане и должны выслушивать подобные вопли, например в несчастливые и нечистые дни, то для этого следует выступать скорее каким-нибудь иноземным хорам, состоящим из нанятых певцов, подобно тому как на похоронах нанятые люди сопровождают покойника карийскими плачами; нечто подобное подобало бы и упомянутым песнопениям. И погребальным песнопениям подобали бы не венки и не позолоченные уборы, но длинное одеяние. Чтобы возможно скорее покончить с этим, скажу, что все здесь должно быть совсем иным. Нам же самим я снова задам вопрос: угодно ли нам установить сначала этот первый образец для песнопений?

Клиний. В чем именно он состоит?

Афинянин. В благоречии. Пусть род песнопений будет у нас во всех отношениях благоречивым. Нужно ли еще говорить об этом или можно считать это уже установленным?

Клиний. Разумеется, установи это. Ведь закон этот собрал все голоса.

Афинянин. Что же будет вторым законом мусического искусства после благоречия? Не молитвы ли тем богам, которым мы каждый раз приносим жертвы?

Клиний. Да, так.

Афинянин. А третьим законом, думаю я, будет вот какой: поэты должны знать, что молитвы к богам — это просьбы; и они должны обратить всяческое внимание на то, чтобы под видом добра не попросить нечаянно зла. Смешное бы создалось положение, думаю я, если бы исполнилась такая молитва!

Клиний. Еще бы.

Афинянин. Немного раньше в нашей беседе мы пришли к убеждению, что в государстве не должно быть места серебряным и золотым запасам.

Клиний. Разумеется.

Афинянин. Почему мы привели в нашей речи этот пример? Не потому ли, что не весь род поэтов способен вполне отличить благо от зла? Значит,

если какой-то поэт в своем сочинении, в напеве или в словах в этом отношении погрешит, такие молитвы будут неправильны, и это заставит наших граждан в самых серьезных делах молиться не о том, о чем следует. Как мы говорили, не много можно найти погрешностей больших, чем эта. Установим же и это правило как один из образцов и законов Музы.

Клиний. Какое именно правило? Скажи нам яснее.

Афинянин. Поэт не должен творить ничего вопреки обычаям государства, вопреки справедливости, красоте и благу. Свои творения он не должен показывать никому из частных лиц, прежде чем не покажет их назначенным для этого судьям и стражам законов и не получит их одобрения. У нас уже почти имеются лица, назначенные для этого: это выбранные нами законодатели в деле мусического искусства и попечитель о воспитании. Что же? Я повторяю свой вопрос не впервые: установим ли мы это как третий закон, образец и оттиск? Или вы другого мнения?

Клиний. Установим. Как же иначе?

Афинянин. Далее, вполне правильно было бы воспевать гимны богам и хвалебные песни вместе с молитвами и точно так же вслед за богами возносить подобающие молитвы и хвалебные песни даймонам и героям.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. После этого сразу можно установить закон, который не встретит возражений: следовало бы почитать хвалебными песнями тех из почивших граждан, кто телом или душой совершил прекрасные, трудные дела и был послушен законам.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Небезопасно чтить хвалебными песнями и гимнами живых людей, пока они не пройдут весь свой жизненный путь и не увенчают его прекрасным концом. Все это будет у нас одинаково касаться как мужчин, так и женщин, которые проявят свою добродетель. Песнопения и пляски надо устраивать так: в мусическом искусстве есть много прекрасных древних сочинений старых поэтов, а для тела точно так же есть много плясок. Ничто не мешает выбрать из них то, что подобает и соответствует устрояемому государству. Оценщиками их будут избраны лица не моложе пятидесяти лет, Они произведут выбор из древних сочинений и допустят те, что окажутся подходящими; вовсе неподходящие сочинения они совершенно отринут; сочинения с недостатками они многократно подвергнут исправлению. Для этого они привлекут поэтов и музыкантов, используя их поэтическое дарование; и они не будут считаться с их вкусами и страстями — разве лишь в немногих случаях, — но как можно лучше истолкуют им намерения законодателя, дабы в этом духе были составлены пляски, песнопения и все относящееся к хороводам. То занятие Музами, где строй приходит на смену нестройности, всегда бесконечно лучше, даже если здесь и нет сладостной Музы. А приятность есть общее свойство всех Муз. Человек, который, начиная с детства и вплоть до разумного, зрелого возраста, сживается с рассудительной и умеренной Музой, услышав враждебную ей Музу, презирает ее и считает неблагородной; кто же воспитался на расхожей, сладостной Музе, тот говорит, что противоположная ей Муза холодна и неприятна. Поэтому, как сейчас было сказано, в смысле приятности или неприятности ни одна из них не превосходит другую. Зато первая чрезвычайно улучшает людей, на ней воспитавшихся, вторая же — ухудшает.

Клиний. Это ты хорошо сказал.

Афинянин. Еще надо было бы определить характер, которым мужские песнопения отличаются от песнопений, свойственных женщинам. Необходимо установить для них подобающие гармонии и ритмы. Нехорошо, если напев идет вразрез с гармонией в ее целом, если нарушается ритм и ничто не со-

блюдено в напевах как следует. Надо и здесь установить законом определенные формы. И мужчинам и женщинам надо уделить обе эти необходимые формы — [гармонию и ритм], но при этом женщинам надо принять во внимание, что именно соответствует природным особенностям женского пола. Вот это-то и надо выяснить. Следует признать, что все величавое и склоняющее к смелости имеет мужественное обличье, то же, что тяготеет к скромности и благопристойности, более сродни женщинам; поэтому и было бы разумно уделить им это по закону. Примерно таким будет это установление.

Затем надо поговорить относительно обучения этому — как передать все это другим и каким образом, кому и в какое время надо все это делать. Подобно тому как кораблестроитель, делая набросок для начала постройки, намечает форму киля судна, так же точно, кажется мне, поступаю и я, пытаясь очертить образ человека (σχήματα τῶν βίων). При этом я основываюсь на душевном складе каждого; он действительно образует киль жизни. Я, конечно, стараюсь верно учесть, с помощью каких средств и способов мы всего лучше проведем жизнь во время того плавания, каким является наше существование. Правда, человеческие дела не заслуживают особых забот, но все же необходимо о них заботиться, хотя счастья в этом нет. Но раз уж мы очутились в таком положении, было бы, пожалуй, целесообразно выполнить нашу задачу подобающим образом. Впрочем, к чему я все говорю? Кто-нибудь мог бы с полным правом прервать меня этим вопросом.

Клиний. Это верно.

Афинянин. Я утверждаю, что в серьезных делах надо быть серьезным, а в несерьезных — не надо. Божество по своей природе достойно всевозможной блаженной заботы, человек же, как мы говорили раньше, это какая-то выдуманная игрушка бога, и по существу это стало наилучшим его назначением. Этому-то и надо следовать; каждый мужчина и каждая женщина пусть проводят свою жизнь, играя в прекраснейшие игры, хотя это и противоречит тому, что теперь принято.

Клиний. В каком смысле?

Афинянин. Теперь думают, что серьезные заботы должны существовать ради игр. Так, считают, что серьезные вопросы, связанные с войной, надо хорошенько упорядочить ради мира. Но ведь то, что бывает на войне, это по своей природе вовсе не игра и не воспитательное средство, достойное нашего упоминания, и сейчас оно не таково, и впредь не будет таким. А мы-то говорим, будто для нас это самое важное. Каждый должен как можно дольше и лучше провести свою жизнь в мире. Так что же, наконец, правильно? Надо жить играя. Что ж это за игра? Жертвоприношения, песни, пляски, чтобы уметь снискать к себе милость богов, а врагов отразить и победить в битвах. Но с помощью каких песен и плясок можно осуществить то и другое? Образцы для этого были указаны и проложены как бы пути, которыми надо идти, если считать, что и поэт был прав, говоря:

Многое сам, Телемак, ты своим угадаешь рассудком;
Многое демон откроет тебе благосклонный; не против
Воли ж бессмертных, я думаю, был ты рожден и воспитан.

Точно так же должны мыслить и наши питомцы, считая, что отчасти им уже вдоволь дано указаний о жертвоприношениях и хороводных плясках, отчасти же даймон и бог внушат им, в честь кого и в какое время надо их совершать, чтобы, играя, снискать милость богов и прожить согласно свойствам своей природы, ведь люди в большей своей части — куклы и лишь немного причастны истине.

Мегилл. Ты полностью принижаешь наш человеческий род, чужеземец!

Афинянин. Не удивляйся, Мегилл, прости меня! Я взирал на бога и под

этим впечатлением сказал сейчас свои слова. Если тебе угодно, будем считать наш род не презренным, но достойным некоторого попечения.

Далее пойдет речь о постройке гимнасиев и вместе с тем школ в трех местах посредине города. Затем — об устроении, опять-таки в трех местах, но уже вне города, в окрестностях, ипподромов и площадок, хорошо приспособленных для стрельбы из лука и других упражнений в метании. Они будут устроены для обучения и вместе с тем для упражнения молодых людей. Если раньше об этом было сказано недостаточно, пусть теперь это будет не только сказано, но и постановлено законом. Во всех этих школах наемные учителя из числа оседлых чужеземцев будут обучать приходящих учеников всем военным наукам и мусическому искусству; при этом училище будет посещать не только тот, у кого этого желает отец, — у кого же он не хочет, тот, мол, может и отстраниться от воспитания, — но, как говорится, и стар, и млад должны по мере сил непременно его получить, ведь дети больше принадлежат государству, чем своим родителям. Все это мой закон предписал бы одинаково и для женщин, и для мужчин: первые таким же образом должны упражняться. Я ничуть не побоялся бы утверждать то же самое о верховой езде и о гимнастике; разве это подобает только мужчинам, а женщинам нет? Слыша древние предания, я убеждаюсь в своей правоте, да, к слову сказать, и сейчас, я знаю, есть бесчисленное множество женщин в области Понта — их называют савроматидами, — которым предписано наравне и сообща с мужчинами упражняться не только в верховой езде, но и в стрельбе из лука и в применении другого оружия. Сверх того, у меня есть еще вот какие соображения по этому поводу: я утверждаю, что коль скоро это вообще возможно, то в высшей степени неразумно поступают теперь в наших местах, когда не приучаются к этому изо всех сил единодушно и одинаково как мужчины, так и женщины. Чуть ли не всякое государство становится таким образом половинным, вместо того чтобы быть вдвое большим благодаря единству трудов и цели. Конечно, это странная погрешность со стороны законодателя.

Клиний. Кажется, так. Однако, чужеземец, очень многое из высказанного нами теперь противоречит обычному государственному устройству. Впрочем, ты был весьма дальновиден, сказав, что надо предоставить нашей беседе хорошенько развиться, а затем, когда она разовьется, выбрать из нее то, что будет признано дельным. Так что мне приходится теперь упрекать самого себя за то, что было мной сказано. Так говори же дальше все, что тебе по сердцу!

Бытовое и военное равноправие мужчин и женщин

Афинянин. Мне, Клиний, по сердцу то, о чем я говорил и раньше. Если мой замысел недостаточно обоснован на деле, пожалуй, найдутся против него возражения. Но сейчас тому, кто совсем не приемлет этот закон, надо поискать что-то другое. Но при этом не будет забыто наше пожелание, чтобы женщины у нас наравне с мужчинами подлежали воспитанию и всему остальному; в самом деле, мы должны здесь мыслить примерно так. И скажи: если женщины непричастны наравне с мужчинами всем сторонам жизни, не правда ли, для них надо установить какой-нибудь иной распорядок?

Клиний. Это необходимо.

Афинянин. Какой же образ жизни из числа указанных нами выше мы сейчас установим для женщин, раз мы теперь предписываем им участие в жизни вместе с мужчинами? Тот ли, что у фракийцев и у многих других племен, использующих женщин в земледелии, скотоводстве, овцеводстве, для домашних услуг, — словом, не делающих никакого различия между женщинами и рабами?

Или тот, что у нас и у всех жителей наших мест? У нас теперь дело обстоит так: все наше, так сказать, [семейное] имущество мы сносим в какое-нибудь одно жилище и вручаем его женщинам; они распоряжаются им, руководят тканьем и пряжей шерсти. Лакедемонские же порядки, Мегилл, занимают, не правда ли, середину между двумя этими крайностями. Девушки должны участвовать в гимнастических упражнениях, а вместе с тем и в занятиях мусическими искусствами. Женщины же, хоть и не трудятся над пряжей шерсти, должны плести жизнь, полную упражнений и вовсе не ничтожную и малоценную; здесь опять-таки они занимают некую середину в попечении о хозяйстве и воспитании детей, но в ратном деле они не участвуют. Поэтому в случае необходимости сражаться за государство и за детей они не умеют применять лук, как это делают амазонки; не искусны они и в других метательных орудиях; они не могут, взявши щит и копье, подражать богине, чтобы гордо противостоять разорению своей родины или хотя бы навести страх на врагов, представ перед ними в воинском строю. Ведя такой образ жизни, они, конечно, не осмелятся подражать савроматидам, ведь женщины савроматов в сравнении с женщинами вообще могут показаться мужчинами. Итак, если кто хочет, пусть хвалит ваших законодателей. Я же высказал бы свое прежнее мнение: законодатель должен быть последовательным до конца, а не останавливаться на полдороге. Поэтому он не должен допускать, чтобы женщины предавались неге, расточительности и вели бестолковую жизнь, ведь, до конца позаботившись лишь о мужчинах, законодатель тем самым дает государству, пожалуй, половину счастливой жизни вместо двойной.

Мегилл. Как нам поступить, Клиний? Позволить ли этому чужеземцу делать подобный набег на Спарту?

Клиний. Да, придется позволить, раз ему предоставлена полная свобода слова, — пока мы не разберем законы достаточно и всесторонне.

Мегилл. Ты прав.

Афинянин. Таким образом, пожалуй, уже мое дело попытаться выяснить и дальнейшее.

Клиний. Конечно.

Образ жизни. Распорядок дня и ночи

Афинянин. Какой же образ жизни станут вести люди, в должной мере снабженные всем необходимым? Ремесла там поручены чужеземцам; земледелие предоставлено рабам, собирающим с земли жатву достаточную, чтобы люди жили в довольстве; общие трапезы устроены отдельно для мужчин, а невдалеке — для их домочадцев: детей женского пола и матерей. Должностным лицам мужского и женского пола там предписано каждодневно пристально наблюдать за поведением сотрапезников и затем распускать эти собрания, причем должностное лицо и все остальные совершают возлияние богам, которым посвящены тогдашний день или ночь. После этого все отправляются по домам. Но неужели не осталось ни одного необходимого и вполне приличного дела для людей, соблюдающих такой распорядок? Или каждый из них должен лишь жить, жирея наподобие скота? Нет, утверждаем мы, это и несправедливо, и нехорошо, да и невозможно, чтобы живущего так не постигла должная кара. А состоит она в том, что праздное и беспечно разжиревшее существо становится добычей другого существа, закаленного мужеством и трудами. Если мы будем тщательно, как мы это и делаем, вести наше исследование, то, возможно, этого и не произойдет до тех пор, пока каждый из нас будет иметь собственную жену, детей, жилища и вообще будет обладать частной собственностью. Значит,

если осуществится менее совершенный строй, о чем сейчас и идет речь, то при этом, конечно, будет соблюдена надлежащая мера. Мы утверждаем, что людям, живущим указанным образом, остается на долю очень немаловажное дело; наоборот, оно самое важное из всего, что предписывается справедливым законодательством. В самом деле, даже у тех, кто домогается победы в Пифийских или Олимпийских играх, вовсе нет досуга для прочих житейских дел; вдвое или еще больше недосуг тому, кто проводит свою жизнь в заботах о всяческой добродетели, телесной и душевной, как это и было вполне правильно указано. Поэтому никакие посторонние занятия не должны служить помехой для того, что дает телу подобающую закалку в трудах, душе же — знания и навыки. Кто станет осуществлять именно это и будет стремиться достичь достаточного совершенства души и тела, тому, пожалуй, не хватит для этого всех ночей и дней.

Раз дело обстоит так по самой природе, то для всех свободнорожденных надо установить распорядок на все время дня. Начинаться этот распорядок должен чуть ли не с самого утра и продолжаться без перерыва до следующего утра, иначе говоря, до восхода солнца. Показалось бы некрасивым, если бы законодатель стал говорить обо всех мелочах, частых в домашнем обиходе вообще, и особенно о ночном бдении, подобающем лицам, которые намерены до конца тщательно охранять государство. Впрочем, все должны считать позорным и недостойным свободного человека, если он предается сну всю ночь напролет и не показывает примера своим домочадцам тем, что всегда пробуждается и встает первым. Назвать ли это законом или обычаем — безразлично. Точно так же если хозяйка дома заставляет служанок будить себя, а не сама будит всех остальных, то раб, рабыня, слуга и — если только это возможно — весь дом целиком должен говорить между собой об этом как о чем-то позорном. Всем надо пробуждаться ночью и заниматься множеством государственных или домашних дел: правителям — в государстве, хозяевам и хозяйкам — в собственных домах. Долгий сон по самой природе не подходит ни нашему телу, ни нашей душе и мешает как телесной, так и душевной деятельности. В самом деле, спящий человек ни на что не годен, он ничуть не лучше мертвого. А кто из нас больше всего заботится о разумности жизни, тот пусть по возможности дольше бодрствует, соблюдая при этом, однако, то, что полезно его здоровью. Если это войдет в привычку, то сон людей будет недолог. Правители, бодрствующие по ночам в государствах, страшны для дурных людей — как врагов, так и граждан, — но любезны и почтенны для людей справедливых и здравомыслящих; полезны они и самим себе, и всему государству.

Ночь, проведенная подобным образом, кроме всего, что указано раньше, внедрила бы мужество в душу каждого гражданина. Утром, на рассвете, дети должны отправляться к учителям. Без пастуха не могут жить ни овцы, ни другие животные; так и дети не могут обойтись без каких-то руководителей, а рабы — без господ. Но ребенка гораздо труднее взять в руки, чем любое другое живое существо. Ведь чем меньше разум ребенка направлен в надлежащее русло, тем более становится он шаловливым, резвым и вдобавок превосходит дерзостью все остальные существа. Поэтому надо обуздывать его всевозможными средствами, и прежде всего тогда, когда из рук кормилицы и матери он в малолетстве отдается попечению руководителя, а впоследствии и учителям разных наук, подобающих свободнорожденному человеку. Если же ребенок принадлежит к сословию рабов, то любой встречный из свободнорожденных людей пусть наказывает как самого ребенка, так и его пестуна или учителя, когда кто из них в чем-либо погрешит. Если же такой встречный не наложит справедливого наказания, пусть его, во-первых, постигнет величайший позор, а затем пусть тот из стражей законов, кто был избран на

должность попечителя детей, наблюдает за прохожим, о котором идет речь, раз тот не наказал кого нужно, хоть и должен был это сделать, или же наказал, но не так, как следует. Такой страж законов должен быть у нас зорким, он должен очень заботиться о воспитании детей, исправлять их характер и всегда направлять их ко благу согласно законам.

Но каким же образом сам закон воспитает у нас, как должно, самого этого стража законов? Ведь пока мы не сказали ничего достаточно ясного; кое о чем уже шла речь, но о прочем — нет. Между тем закону нельзя по возможности опускать ничего; надо растолковать каждое слово, чтобы закон этот служил предостерегающим и воспитующим примером для остальных. Относительно хоровых песен и плясок уже было сказано, а именно о том, какой характер они должны носить, как их надо выбирать, исправлять и освящать. Но мы еще не сказали, какие именно сочинения письменные, хоть и не стихотворные, станешь ты использовать, наилучший из попечителей детей, для занятий со своими воспитанниками и каким именно образом будешь ты это делать. Впрочем, относительно ратного дела ты уже знаешь из нашей беседы, что должны изучать воспитанники и в чем они должны упражняться. Грамоте же прежде всего, затем игре на кифаре и счету по крайней мере, поскольку они применяются в ратном деле, домоводстве и в государственном управлении, как мы сказали, следует обучаться каждому, а кроме того, получать полезные сведения о божественных круговоротах — звезд, Солнца и Луны, раз всякому государству необходимо иметь установления относительно этого... но о чем, собственно, у нас сейчас идет речь? О распорядке дней в зависимости от месячных обращений Луны и распорядке месяцев в каждом году, чтобы всем временам года, жертвоприношениям и празднествам было уделено то, что каждому из них подобает по самой природе; чтобы это животворило и будоражило государство; чтобы богам воздавался почет, а люди становились бы разумнее в этих делах — все это, друг мой, пока недостаточно изложено для тебя законодателем. Так обрати же внимание на то, о чем будет речь дальше!

Мусическое и гимнастическое воспитание

Мы сказали, что у тебя прежде всего нет достаточных указаний относительно грамоты. Что же мы ставим в упрек нашему изложению? Вот что: тебе не было указано, должен ли любой, кто намерен стать достойным гражданином, вдаваться в подробности этой науки, или он может к ней даже не прикасаться. То же самое и относительно игры на кифаре. Итак, мы утверждаем теперь, что он должен этому обучаться. Начиная с десятилетнего возраста ребенок должен учиться грамоте в течение примерно трех лет; тринадцатилетний возраст подходит для начала обучения игре на кифаре; это обучение займет еще три года. Но ни отцу ребенка, ни самому ребенку — любит ли он учение или его ненавидит — не разрешается ни увеличивать, ни уменьшать этот срок, преступая тем самым закон. Ослушник пусть будет лишен права на те почести за образованность, о которых мы будем говорить несколько позже. Но чему должны учиться молодые люди в указанный промежуток времени у своих учителей? Это-то вот и надо прежде всего усвоить тебе самому. Над грамотой ребенку следует трудиться до тех пор, пока он не сможет писать и читать. Что же касается беглости или красоты, то на этом не надо настаивать, если природа ребенка не содействует этому в установленный срок. Что же касается изучения не имеющих музыкального сопровождения записанных поэтических сочинений, частью стихотворных, частью же не имеющих размера, иначе говоря,

прозаических, лишенных гармонии и ритма, то некоторыми авторами оставлены нам здесь опасные сочинения. Как используете вы их, лучшие из стражей законов? Или: чем именно предпишет пользоваться законодатель и при каких условиях его предписание будет правильным? Я предвижу, что он будет в большом затруднении.

Клиний. В чем дело, чужеземец? Кажется, ты действительно в затруднении и говоришь сам с собой?

Афинянин. Хорошо, что ты прервал меня, Клиний. Вы ведь вместе со мной участвуете в установлении законов, поэтому перед вами и надобно изложить, что́ мне кажется легкоосуществимым, а что нет.

Клиний. Так что же? О чем ты сейчас говоришь и что тебя к этому побудило?

Афинянин. Ну, так и быть, скажу, да ведь совсем нелегко высказывать то, что нередко противоречит тысячеустой молве.

Клиний. Но как же? Разве то, что мы сказали раньше о законах, немного или совсем чуть-чуть противоречит мнению большинства?

Афинянин. Тут ты совершенно прав. Ты велишь мне, как кажется, следовать тем же самым путем, ставшим ненавистным для многих, но, впрочем, и любезным, может быть, не меньшему числу людей, а если и меньшему, то по крайней мере это не худшие люди; ты побуждаешь меня смело идти вместе с ними, презирая опасности, и не отступать в нашем законодательстве от того пути, что намечен нами в этой беседе.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Итак, я не отступлю. Я говорю, что у нас есть очень много поэтов, пользующихся в своих сочинениях гекзаметром, триметром и другими так называемыми размерами; одни из этих поэтов творят всерьез, другие — чтобы рассмешить. Тысячи людей нередко утверждают, что именно сочинениями всех этих поэтов, выученными целиком наизусть, следует кормить и насыщать получающих должное воспитание молодых людей, чтобы путем чтения они услыхали о многом, знали бы и усвоили многое. Другие выбирают из всех поэтов самое главное, составляют сборники изречений и утверждают, что именно это должен запомнить и выучить наизусть всякий, кто хочет стать у нас достойным и мудрым благодаря большой опытности и знаниям. Итак, ты велишь мне откровенно высказаться, в чем они правы и в чем — нет?

Клиний. Да, именно так.

Афинянин. Что же мне сказать, чтобы в одном слове ответить на все вопросы? Я думаю, вот что — и всякий тут со мной согласится: каждый из этих поэтов высказал много прекрасного, но много и очень плохого, а раз дело обстоит так, то, утверждаю я, большие знания здесь для детей опасны.

Клиний. Так что же посоветовал бы ты стражу законов?

Афинянин. В каком отношении?

Клиний. На что должен он взирать как на образец? Что он предоставит для изучения всем молодым, а что запретит? Скажи немедля.

Афинянин. Добрый мой Клиний, мне выпала, кажется, в некотором роде удача.

Клиний. Какая же?

Афинянин. Да та, что я не совсем в неведении относительно этого образца. Сейчас, оглядываясь на беседу, которую мы вели с утра и до этого времени, — причем, как мне кажется, не без некоего божественного вдохновения, — я нахожу, что речи наши во многом подобны поэзии. И быть может, ничего удивительного нет в том, что, взирая на мои речи в целом, я испытываю радостное чувство. В самом деле, из большинства сказанных речей, которые я знаю или слышал в стихах или в прозе, они мне показа-

лись самыми сообразными и наиболее подходящими для слуха молодых людей. Поэтому и для стража законов и воспитателя я не нашел бы, думаю, лучшего образца, чем именно этот: пусть учителя обучают детей по моему совету. Если случится, проходя сочинения поэтов, письменную прозу или же просто устные творения, встретить такие же речи, родственные нашим суждениям, то никак нельзя этого упускать, но надо записывать. Прежде всего надо заставить самих учителей усвоить и одобрить это. Не надо пользоваться помощью учителей, которым это не нравится; помощью же тех, кто одобряет и соглашается, надо воспользоваться. Именно им надо вручить молодых людей для обучения и воспитания. На этом я кончу свое слово об учителях грамоты и о самой грамоте.

Клиний. Что же касается нашей задачи, то мне кажется, чужеземец, что мы не свернули с пути, намеченного нашей беседой. Удержимся ли мы до конца на нашем пути, сейчас, пожалуй, трудно решить.

Афинянин. Это, конечно, обнаружится, Клиний, когда, как часто уже говорилось, мы дойдем до конца нашего рассуждения о законах.

Клиний. Верно.

Афинянин. Итак, вслед за учителем грамоты нам надо поговорить о кифаристе?

Клиний. Да.

Афинянин. Припомнив наши прежние рассуждения, мы, думается мне, уделим кифаристам подобающее место в образовании и вместе с тем в любом виде подобного воспитания.

Клиний. О чем ты сейчас говоришь?

Афинянин. Помнится, мы утверждали, что шестидесятилетние певцы, участники дионисийского хора, должны стать очень восприимчивыми к ритму и гармоническим сочетаниям, чтобы в песенных подражаниях отличать хорошие подражания душевным состояниям от плохих. Кто может отличить подобия благого душевного состояния от подобий дурного, тот эти отвергнет, а первые возьмет для своего выступления; он станет петь и зачаровывать души юных людей, побуждая с помощью таких подражаний каждого следовать за собой и стяжанию добродетели.

Клиний. Ты совершенно прав.

Афинянин. Итак, ради этого кифарист и его воспитанники должны воспользоваться сопровождением лиры — ввиду ясности ее звуков, — подлаживая звучания лиры к звукам напева. Однако разноголосица и разнообразие звучаний лиры, когда струны издают один напев, а поэт сочинил другую мелодию, когда добиваются созвучий и противозвучий сочетанием плотности и разреженности, ускорения и замедления, повышения и понижения и точно так же приспосабливают пестрое разнообразие ритмов к звучаниям лиры, — все это не приносит пользы при обучении детей, раз им надо быстро, в течение всего лишь трех лет, овладеть тем, что есть полезного в музыке. В самом деле: противоположности, вносящие взаимную путаницу, создают лишь трудности для усвоения, молодые же люди должны усваивать все как можно лучше. И предписанные им обязательные науки вовсе не незначительны и их немало, как со временем покажет дальнейший ход рассуждения. Так вот, пусть у нас воспитатель именно так позаботится относительно музыки. Что же касается самих напевов, а также слов, каким должны обучать наставники хоров, то это все у нас уже было разобрано раньше. Мы сказали, что они должны быть священными; напевы и слова должны сообразоваться с определенными празднествами; они должны принести государствам благое удовольствие и в то же время пользу.

Клиний. Это тоже сказано верно.

Афинянин. И даже очень. Пусть же воспримет эти наши слова должност-

ное лицо, выбранное для попечения над музыкой, и пусть его заботы об этом увенчаются полным успехом. Мы же разберем еще кое-что в дополнение к сказанному раньше о пляске и гимнастических упражнениях. Подобно тому как мы разобрали все пропущенное прежде относительно обучения музыке, так же точно поступим мы и с гимнастикой. И мальчики, и девочки должны обучаться пляскам и гимнастическим упражнениям. Не так ли?

Клиний. Да.

Афинянин. Для упражнения было бы более целесообразно, чтобы у мальчиков были учителя пляски, а у девочек — учительницы.

Клиний. Пусть будет так.

Афинянин. Давайте снова призовем попечителя детей, хотя у него и будет очень много работы, ведь он печется как обо всем в деле музыки, так и обо всем в деле гимнастики, так что досуга у него будет мало.

Клиний. Между тем это человек почтенного возраста. Как же сможет он осуществить свое попечение о столь многом?

Афинянин. Очень просто, мой друг. Закон дал и даст ему право привлекать для этого попечения тех из граждан — мужчин или женщин, — кого он захочет. А он уже будет знать, кого здесь надо привлечь; он не захочет оказаться небрежным, так как разумно посовестится, понимая значение своей должности, да, кроме того, примет в соображение то обстоятельство, что все у нас пойдет как следует, если молодые получили или получают хорошее воспитание. Если же этого нет... впрочем, не стоит заканчивать: мы не станем говорить об этом, считаясь с теми людьми, которые привыкли при возникновении нового государства во всем усматривать предзнаменования.

Итак, мы уже много сказали и об этом, то есть о том, что имеет отношение к пляскам и всевозможным гимнастическим упражнениям. В самом деле, мы считаем, что гимнастические упражнения включают также телесные упражнения в ратных трудах: стрельбу из лука, всякие виды метания, обращение с легким и различным тяжелым оружием, строевой порядок, умение отправиться в любой поход, разбить лагерь, а также все знания по верховой езде. Всему этому должны обучать общественные учителя, состоящие на жалованье у государства. Их учениками будут граждане — мужчины и мальчики, девочки и женщины, причем девочки должны прилежно обучаться пляскам в полном вооружении и бою, женщины же приступают к боевому порядку, строю, надеванию и сниманию оружия. Это следует делать если не ради чего-то иного, то ради тех случаев, когда всенародному ополчению приходится, оставив город, выступать в поход за его пределы. В этих случаях они должны уметь хоть настолько владеть оружием, чтобы защитить детей и государство, да и в противоположных случаях (а ведь никак нельзя поручиться, что их не будет), когда неприятель вторгнется извне с огромной мощью — все равно, будут это варвары или эллины, — надо выказать готовность стоять до конца уже за самое государство. При этом великим бедствием для государства будет такое позорное воспитание женщин, что они не пожелают умереть или претерпеть всяческие опасности ради детей, в то время как это делают даже птицы, сражаясь за своих детенышей с любым из самых сильных зверей. Женщины же тотчас устремляются к святилищам, заполняют все храмы, окружают алтари, распространяя о человеческом роде славу как о самом по своей природе трусливом из всех существ.

Клиний. Клянусь Зевсом, чужеземец, если где это случится, государству не будет славы, не говоря уж о вреде.

Афинянин. Значит, мы установили этот закон в следующих пределах: женщины не должны пренебрегать ратным делом, но все, как граждане, так и гражданки, должны о нем печься.

Клиний. Я по крайней мере с этим согласен.

Афинянин. Далее, мы говорили уже о борьбе. Но мы не коснулись того, что я назвал бы самым важным, правда, нелегко выразить это словами, без показательных телодвижений. Поэтому мы будем судить об этом только тогда, когда слово будет сопровождаться делом и выяснится нечто определенное как относительно остального, о чем шла речь, так и относительно нашего мнения, что такая борьба значительно больше других движений действительно родственна бою. Особенно же станет ясным, что борьбой надо заниматься ради войны, но не следует изучать ратное дело ради борьбы.

Клиний. Это-то очень верно.

Афинянин. Пока ограничимся сказанным о значении борьбы. Что же касается всех прочих движений тела — бóльшую их часть правильно было бы назвать своего рода пляской, — то здесь надо различать два рода: первый воспроизводит, с возвышенной целью, движения более красивых тел; второй же воспроизводит, с низменной целью, движения тел безобразных. В свою очередь низменный род пляски распадается на два вида, да и серьезный род — тоже на два. Из видов серьезной пляски один воспроизводит движения красивых тел и мужественной души на войне или в тягостных обстоятельствах, а другой — те движения, с которыми рассудительная душа предается благим делам и умеренным удовольствиям. Такую пляску можно, согласно с ее природой, назвать мирной. Воинственную же пляску, противоположную мирной, правильно было бы назвать «пиррихой». Путем уклонений и отступлений, прыжков в высоту и пригибаний она воспроизводит приемы, помогающие избегнуть ударов и стрел; пытается она воспроизводить и движения противоположного рода, пускаемые в ход при наступательных действиях, то есть при стрельбе из лука, при метании дротика и при нанесении различных ударов. Когда подражают движениям хороших тел и душ, правильным будет прямое и напряженное положение тела с устремлением всех членов тела, как это по большей части бывает, прямо вперед; противоположное же этому положение тела неправильно. В свою очередь при любой мирной пляске надо обращать внимание, правильно ли и не вопреки ли природе берется кто за эту прекрасную пляску и должным ли образом проводит он время в хороводах законопослушных мужей. Стало быть, прежде всего следует отделить сомнительный вид пляски от пляски, не вызывающей никаких сомнений. Какой же будет эта последняя и по какому признаку надо отделить один ее вид от другого? Что касается вакхической пляски и примыкающих к ней других видов, называемых плясками нимф, панов, силенов и сатиров, где, как считается, подражают тем, кто захмелел, причем справляются эти пляски во время обрядов очищения и некоторых других таинств, то нелегко определить, мирный ли весь этот род пляски или воинственный и какова его цель. Мне кажется, всего правильнее будет определить его так: отделив этот род как от воинственной, так и от мирной пляски, мы скажем, что он не имеет отношения к государственной жизни. Поэтому мы и оставим его в покое и перейдем к воинственной и мирной пляскам, что уже, несомненно, наше дело.

То, что относится к невоинственной Музе, когда люди плясками почитают богов и детей богов, составляет один род пляски, он возникает на основе людских представлений о благополучии. В свою очередь мы снова разделили бы его на два вида: первый свойствен людям, избежавшим трудностей и опасностей и достигшим блага, от него получают бóльшие удовольствия. Второй же вид свойствен людям, сохраняющим и умножающим прежние блага, этот вид несет с собой более спокойные удовольствия, чем первый. В этих условиях каждый человек производит более или менее сильные телодвижения в зависимости от того, испытывает он более или менее сильное удовольствие. Чем более человек умерен и более закален в мужестве, тем

меньше движений он производит; если же он труслив и не упражнен в рассудительности, то в его движениях больше изменений и они сильнее. Вообще не всякий может сохранять свое тело в покое, когда он издает звуки — при пении ли или при разговоре. Поэтому-то подражание жестам говорящих и породило все в совокупности искусство пляски. Однако движения у одних из нас бывают складными, у других же совершаются невпопад. Если вдуматься, то нельзя не одобрить как многих других древних названий, прекрасно данных согласно природе, так и того названия, что было дано пляскам людей благополучных, но умеренных в своих удовольствиях. Как верно и изящно назвал их тот — кто бы он ни был, — который с полным основанием дал всякой такой пляске название «эммелия»! Он установил два вида прекрасных плясок: первый, военный, — «пирриха» и второй, мирный, — «эммелия»; каждому виду он дал подходящее и подобающее ему название.

Законодатель должен на примерах растолковать характер этих плясок. И страж законов должен их придумывать, а придумав, соединять с остальными видами мусического искусства и распределять между всеми праздничными жертвоприношениями, на пользу каждому празднеству. Так он должен их все по порядку освятить, чтобы впредь уже ничего не менять ни в пляске, ни в пении и чтобы одно и то же государство и те же самые граждане проводили время в одних и тех же удовольствиях, оставаясь, сколь возможно, себе подобными и живя хорошо и счастливо.

Итак, мы покончили с разбором того, какими должны быть хороводные пляски людей, прекрасных телом и благородных душой. Что же касается возбуждения смеха и шуточного подражания в слове, пении и пляске действиям людей, безобразных телом и со скверным образом мыслей, то это еще нужно рассмотреть и объяснить.

В самом деле, без смешного нельзя познать серьезного; и вообще противоположное познается с помощью противоположного, если только человек хочет быть разумным. Зато одновременно осуществлять то и другое невозможно, если опять-таки человек хочет быть хоть немного причастным добродетели. Но именно потому-то и надо ознакомиться со всем этим, чтобы по неведению не сделать и не сказать когда-то совершенно некстати чего-то смешного. Подобные подражания надо предоставить рабам и чужеземным наемникам. Никогда и ни в коем случае не следует заниматься этим серьезно; свободные люди — мужчины ли или женщины — не должны обнаруживать подобных познаний. То, что здесь воспроизводится, постоянно должно казаться новым. Следовательно, вот этот закон и в таком выражении мы и установим относительно смешных забав, называемых всеми нами комедией.

Что же касается творцов трагедий, считающихся серьезными, то, если кто из них, придя, задаст такой вопрос: «Чужеземцы, приходить ли нам в ваше государство и в вашу страну или нет? Вводить ли нам у вас свои произведения? Или вы приняли иное решение?» — какой ответ мы были бы вправе дать божественным этим людям? Мне кажется, такой. «Достойнейшие из чужеземцев, — сказали бы мы им, — мы и сами — творцы трагедии, наипрекраснейшей, сколь возможно, и наилучшей. Ведь весь наш государственный строй представляет собой подражание самой прекрасной и наилучшей жизни. Мы утверждаем, что это и есть наиболее истинная трагедия. Итак, вы — творцы, мы — тоже творцы. Предмет творчества у нас один и тот же. Поэтому мы с вами соперники и по искусству, и по состязанию в прекраснейшем действе. Один лишь истинный закон может по своей природе завершить наше дело; на него у нас и надежда. Так не ожидайте же, что когда-нибудь мы так легко позволим вам раскинуть у нас на площади шатер и привести сладкоголосых артистов, оглушающих нас звуками своего голоса; будто мы дадим вам витийствовать перед детьми, женщинами и

всей чернью и об одних и тех же занятиях говорить не то же. самое, что говорим мы, но большей частью даже прямо противоположное. В самом деле, мы — да и все государство в целом, — пожалуй, совершенно сошли бы с ума, если бы предоставили вам возможность делать то, о чем сейчас идет речь, если бы должностные лица не обсудили предварительно, допустимы ли и пригодны ли ваши творения для публичного исполнения или нет. Поэтому теперь вы, потомки изнеженных Муз, покажите сначала правителям ваши песнопения для сравнения с нашими. Если они окажутся такими же или если ваши окажутся даже лучшими, мы дадим вам хор. В противном случае, друзья мои, мы этого никогда не сможем сделать».

Итак, относительно хоровых плясок и обучения им пусть будут, если вы согласны, установлены законами именно эти обычаи — отдельно для рабов, отдельно для господ.

Клиний. Как же нам с этим не согласиться?!

Обучение арифметике и астрономии

Афинянин. Итак, для свободных людей остаются еще три предмета обучения: счет и арифметика составляют один предмет; измерение длины, плоскости и глубины — второй; третий касается взаимного движения небесных светил и свойственных их природе круговращений. Трудиться над доскональным изучением всего этого большинству людей не надо, но только лишь некоторым. Кому же именно — об этом у нас пойдет речь потом, под самый конец: там это будет уместнее. Однако правильно говорится, что позорно, если большинство людей не имеют необходимых сведений в этой области и пребывают в невежестве; вдаваться же здесь в подробные изыскания нелегко, да и вообще невозможно. Но необходимое отбрасывать здесь нельзя. Тот, кто первым пустил в ход поговорку о боге, а именно что бог никогда не борется с необходимостью, имел, надо думать, в виду божественную необходимость. Если же дело идет о человеческих необходимостях — а ведь именно это имеет в виду большинство людей, высказывая такое суждение, — то подобное утверждение будет самым нелепым из всех.

Клиний. Какие же из необходимостей при обучении, чужеземец, будут не человеческими, а божественными?

Афинянин. По-моему, это те, без осуществления, а также усвоения которых решительно никто не стал бы для людей богом, даймоном или героем и не смог бы ревностно печься о людях. Многого недостает человеку, чтобы стать божественным, если он не может распознать, что такое единица, два, три и вообще, что такое четное и нечетное; если он вовсе не смыслит в счете; если он не в состоянии рассчитать ночь и день; если он ничего не знает об обращении Луны, Солнца и остальных звезд. Поэтому большая глупость думать, будто все это не суть необходимые познания для человека, собирающегося обучиться хоть чему-нибудь из самых прекрасных наук. Прежде всего надо надлежащим образом определить, чему именно из этого, в каком объеме и когда надо обучаться, в какой последовательности — вместе или отдельно от прочего, — словом, каково должно быть сочетание изучаемых предметов. Только после этого можно перейти к остальному, руководствуясь при обучении перечисленными науками. Так утверждает свои природные права необходимость, с которой, как мы говорим, ныне не борется — и никогда не будет бороться — ни один из богов.

Клиний. Кажется, чужеземец, эти твои слова правильны и согласны с природой.

Афинянин. Так обстоит дело, Клиний. Однако трудно устанавливать за-

коны после того, как мы заранее выдвинули все это. Если угодно, мы в другое время подробнее этим займемся.

Клиний. Кажется, чужеземец, ты опасаешься, что мы невежественны в подобных вопросах. Но твои опасения неосновательны. Попытайся же высказаться, ничего не утаивая по этим причинам.

Афинянин. Да, я опасаюсь и того, о чем ты сейчас говоришь, но еще более боюсь я людей, прикоснувшихся к этим наукам, но прикоснувшихся плохо. Полное невежество вовсе не так страшно и не является самым великим из зол, а вот многоопытность и многознание, дурно направленные, — это гораздо более тяжелое наказание.

Клиний. Ты прав.

Афинянин. Итак, надо сказать, что свободные люди должны обучаться каждой из этих наук в таком объеме, в каком им обучается наряду с грамотой великое множество детей в Египте. Прежде всего там нашли простой способ обучения детей счету; во время обучения пускаются в ход приятные забавы: яблоки или венки делят между бóльшим или меньшим количеством детей, сохраняя при этом одно и то же общее число; устанавливают последовательность выступлений и группировку кулачных бойцов и борцов; определяют по жребию, как это обычно бывает, кому с кем стать в пару. Есть еще и такая игра: складывают в одну кучу сосуды — золотые, бронзовые, серебряные и из других сходных материалов — столько, чтобы при разделе было целое число, и, как я сказал, в процессе игры происходит необходимое ознакомление с числами. Для учеников это полезно, так как пригодится в строю при передвижениях, перестройках и даже в хозяйстве. Вообще это заставляет человека приносить больше пользы самому себе и делает людей более бдительными. Кроме того, путем измерения длины, ширины и глубины люди освобождаются от некоего присущего всем им от природы смешного и позорного невежества в этой области.

Клиний. О каком невежестве ты говоришь?

Афинянин. Друг мой Клиний, я и сам был удивлен, что так поздно узнал о том состоянии, в котором все мы находимся. Мне показалось, что это свойственно не человеку, но скорее каким-то свиньям. И я устыдился не только за самого себя, но и за всех эллинов.

Клиний. Объясни, чужеземец, что ты этим хочешь сказать.

Афинянин. Хорошо, объясню. Впрочем, это выяснится, если я буду тебе задавать вопросы, а ты будешь отвечать, но только кратко. Ты знаешь, что такое длина?

Клиний. Да.

Афинянин. А ширина?

Клиний. Конечно, знаю.

Афинянин. А также и то, что это составляет два [измерения], третьим же [измерением] будет глубина?

Клиний. Разумеется, так.

Афинянин. Не кажется ли тебе, что все это соизмеримо между собой?

Клиний. Да.

Афинянин. А именно что по самой природе возможно измерять длину длиной, ширину — шириной и точно так же и глубину?

Клиний. Вполне.

Афинянин. А если бы оказалось, что это возможно лишь отчасти, поскольку кое-что несоизмеримо ни полностью, ни чуть-чуть, ты же считаешь все соизмеримым, — в какое положение, по-твоему, ты бы попал?

Клиний. Ясно, что в незавидное.

Афинянин. Так что же? Разве все мы, эллины, не полагаем, что длина и ширина так или иначе соизмеримы с глубиной или что ширина и длина соизмеримы друг с другом?

Клиний. Да, именно так мы полагаем.

Афинянин. И вот если снова окажется, что это никоим образом невозможно, между тем как, повторяю, все мы, эллины, полагаем, что это возможно, то разве это не достаточная причина, чтобы устыдиться за всех них? Разве не стоит сказать им: «Лучшие из эллинов, это и есть одна из тех вещей, не знать которые, как мы сказали, позорно; впрочем, такое знание, коль скоро оно необходимо, еще не есть что-то особенно прекрасное».

Клиний. Да, это так.

Афинянин. Кроме этого есть и другие родственные этим вещи, в отношении которых у нас возникает опять-таки много заблуждений, сродных первым.

Клиний. Какие же это вещи?

Афинянин. Это причины, по которым, согласно природе, возникает соизмеримость и несоизмеримость. Необходимо иметь их в виду и различать, иначе человек будет совсем никчемным. Надо постоянно указывать на это друг другу. Таким образом люди проводили бы время гораздо приятнее, чем старики при игре в шашки: ведь старикам прилично, состязаясь в этой игре, коротать свое время.

Клиний. Возможно. Итак, по-видимому, игра в шашки не столь далеко отстоит от этих наук?

Афинянин. Поэтому-то, Клиний, я и утверждаю, что молодые люди должны этому обучаться. В самом деле, это не приносит вреда и нетрудно, обучение, сопряженное с игрой, будет полезно и ничуть не повредит нашему государству. Впрочем, надо выслушать, нет ли каких возражений?

Клиний. Да, надо.

Афинянин. Если обнаружится, что дело обстоит именно так, то ясно, что мы примем это; если же окажется, что это не так, это будет отвергнуто.

Клиний. Ясно. Как же иначе?

Афинянин. Итак, чужеземец, постановим это, так как предмет этот относится к числу тех наук, которые обязательно должны изучаться, чтобы не было пробелов в наших законах. Но только пусть это будет принято в государственное устройство как некий вклад, который может быть вновь изъят из всего государства, если это вовсе не понравится ни нам, учредителям, ни вам, для кого это учреждено.

Клиний. Твой закон справедлив.

Афинянин. После этого рассмотрим, будет ли соответствовать нашим желаниям или не будет, чтобы молодежь изучала упомянутую науку о звездах?

Клиний. Продолжай.

Афинянин. Тут положение очень странное и совершенно недопустимое.

Клиний. В чем же дело?

Афинянин. Мы говорим, будто не следует заниматься суетными изысканиями и исследованиями относительно верховного божества и всего космоса в целом, а также не надо доискиваться причин, ибо это будто бы нечестиво. Но по-видимому, в действительности дело обстоит как раз наоборот.

Клиний. Что ты разумеешь?

Афинянин. То, что я скажу, покажется, пожалуй, неожиданным и неподходящим для старика. Однако если находишь какую-нибудь науку прекрасной, истинной, полезной для государства и вполне любезной богу, то никак невозможно это не высказать.

Клиний. Естественно. Но найдем ли мы что-либо подобное в науке о звездах?

Афинянин. Друзья мои, ныне, сказал бы я, все мы, эллины, заблуждаемся относительно великих богов — Солнца и Луны.

Клиний. В чем же состоит это заблуждение?

Афинянин. Мы говорим, что они никогда не движутся одним и тем же

путем, так же как и некоторые другие звезды, и потому мы их называем блуждающими.

Клиний. Клянусь Зевсом, чужеземец, ты говоришь правильно. Однако я в своей жизни нередко наблюдал, как Утренняя звезда, Вечерняя и некоторые иные никогда не совершают бега по тому же пути, но блуждают повсюду; Солнце же и Луна проделывают то, что нам всем постоянно известно.

Афинянин. Поэтому-то, Мегилл и Клиний, я утверждаю сейчас, что наши граждане и молодые люди должны узнать все это о небесных богах хотя бы в таком объеме, чтобы не поносить их, но всегда славословить при жертвоприношениях и сохранять благочестие в молитвах.

Клиний. Это верно, если только прежде всего возможно узнать то, о чем ты говоришь. Затем, раз мы кое в чем ошибаемся относительно этих богов, обучившись же, перестанем делать ошибки, то и я уступаю тебе в том, что подобную науку надо усвоить по крайней мере в таком объеме. А ты попытайся всячески растолковать нам, что дело действительно обстоит таким образом. Усвоив это, мы за тобой последуем.

Афинянин. Хотя и нелегко понять, о чем я говорю, однако и не так уж трудно. Да и времени это не требует особенно долгого. Вот вам доказательство: немолодым и не так давно узнал я об этом, однако я мог бы теперь объяснить это вам, и притом за короткое время. А ведь будь это трудно, я никогда не сумел бы объяснить это вам, учитывая мои и ваши преклонные годы.

Клиний. Это верно. Но о какой науке говоришь ты такие странные вещи? Ей должна обучаться молодежь, между тем как нам она неизвестна? Попробуй хоть немного разъяснить это.

Афинянин. Надо попробовать. Друзья мои, это мнение о блуждании Луны, Солнца и остальных звезд неправильно. Дело обстоит как раз наоборот. Каждое из этих светил сохраняет один и тот же путь; оно совершает не много круговых движений, но лишь одно. Это только кажется, что оно движется во многих направлениях. Опять-таки неверно считать самое быстрое из этих светил самым медленным, а самое медленное — самым быстрым. Природа устроила это по-своему, а мы держимся иного мнения... Если бы в Олимпии при конных ристаниях или при состязании людей в длинном пробеге мы держались подобного образа мыслей и считали бы самого быстрого бегуна самым медленным, а самого медленного — самым быстрым, то мы стали бы воздавать побежденному хвалу за победу. Я думаю, было бы неправильно и неприятно для бегунов, если бы мы стали так раздаривать наши хвалы, а ведь бегуны — только люди. Если же мы и по отношению к богам впадем в такую ошибку, то разве мы не сообразим, что то, что было смешно и неправильно в первом случае, окажется вовсе не смешным теперь, когда речь идет о богах. Богам неприятно, если мы поем им ложную славу.

Клиний. Несомненно, если дело обстоит так.

Афинянин. Следовательно, если мы докажем, что дело обстоит именно так, то все подобные науки надо будет изучать хотя бы в таком объеме. Если же мы этого не докажем, то придется эти науки оставить. Пусть так и будет у нас постановлено.

Клиний. Безусловно.

Законы об охоте

Афинянин. Итак, надо сказать, что мы покончили с законами по поводу преподавания наук. Об охоте и всех подобных вещах надо судить таким же образом. Обязанность законодателя может оказаться шире, и он не должен, дав законы, считать свою задачу выполненной. Кроме законов есть и нечто иное, занимающее по своей природе среднее место между наставлением и

законом. Это иное уже часто вторгалось в нашу беседу: таким, например, был вопрос о воспитании малолетних детей. Мы утверждаем, что нельзя оставить это невысказанным, но, с другой стороны, считать все, что мы выскажем, установленными законами значило бы преисполниться великого безумия. После того как определенным образом будут намечены законы и весь государственный строй, все же нельзя будет считать совершенной похвалой выдающемуся своей добродетелью гражданину, если о нем скажут, что он лучше всех служит законам и больше всех им повинуется и, следовательно, он — хороший человек. Более совершенным будет такой отзыв: «Вот человек, проводящий всю свою жизнь в повиновении законодателю, все равно, даны ли его предписания в виде законов или же только в виде одобрения и порицания». Это будет самым точным выражением похвалы гражданину. Действительно, законодатель должен не только начертать законы, но и, кроме того, включить в свой набросок мнение о том, чтó прекрасно и чтó нет. А образцового гражданина это должно обязывать ничуть не меньше, чем предписания, за неисполнение которых законы грозят наказанием.

Мы можем сослаться на то, чем мы теперь заняты. Это скорее всего выяснит наше намерение. Охота — это нечто очень разнообразное, но в наше время все это охватывает одно название. Есть много видов охоты на водяных животных, много видов охоты на птиц, а также очень много видов охоты на сухопутных зверей. Впрочем, охота может быть не только на зверей, но и на людей, как это бывает на войне. Ведь и это заслуживает, если вдуматься, названия охоты. Много есть видов охоты, вызванных любовью: одни из них похвальны, другие — нет. Далее, грабежи, как разбойников, так и одного войска другим, — это тоже виды охоты. Законодателю, издающему законы об охоте, нельзя не выяснить это, но, с другой стороны, невозможно для всего этого установить грозные законы и добавить к ним различные распоряжения и наказания.

Как же поступить в этих случаях? Одному, то есть законодателю, следует выразить свое одобрение или порицание трудам и занятиям молодежи, касающимся охоты; с другой стороны, молодому человеку следует выслушать его указания и повиноваться им, чему не должны препятствовать ни удовольствия, ни трудности; в особенности следует уважать и выполнять то, что одобрено и предписано законодателем, — больше, чем постановления, сопровождаемые угрозами наказания.

После такого предисловия уместно было бы прямо перейти к одобрению или порицанию тех или иных видов охоты. Заслуживает одобрения тот вид охоты, который совершенствует души юношей; порицания же заслуживает противоположный вид. Затем обратимся к молодым людям с таким пожеланием: «О, если бы, друзья, вас никогда не охватывала страстная жажда морской охоты, уженья рыбы, вообще охоты на водных животных, совершается ли это безделье днем или ночью, с помощью верши! И пусть не охватывает вас стремление к ловле людей и морскому разбою, которое сделало бы из вас жестоких и беззаконных охотников! Пусть вам в голову не приходит даже отдаленная мысль заняться воровством в своей стране и в своем государстве. Пусть никого из молодых людей не охватит лукавая страсть к охоте на птиц, совсем не подходящая свободнорожденному человеку. Нашим любителям состязаний остается только охота и ловля наземных животных; однако и здесь недостойна похвалы так называемая ночная охота, во время которой лентяи поочередно спят, а также и та охота, где допускаются передышки и где побеждает не сила трудолюбивого духа, а тенета и силки, с помощью которых побеждают силу диких животных. Стало быть, остается лишь один наилучший для всех вид охоты — конная и псовая охота на четвероногих животных; в ней люди применяют силу своего тела; те, кто печется о божест-

венном мужестве, одерживают там верх; они несутся вскачь, наносят удары, стреляют из лука и собственными руками ловят добычу».

Слово наше может служить похвалой и порицанием всем этим видам охоты, закон же будет такой: этим в самом деле священным охотникам пусть никто не препятствует заниматься где и как угодно псовой охотой. Ночному же охотнику, полагающемуся на свои тенета и западни, пусть никто никогда и нигде не позволяет охоту. Птицелову пусть не мешают охотиться в бесплодных местах и в горах, но первый встречный пусть прогонит его с обрабатываемых священных земель. Рыбаку дозволяется ловить рыбу везде, за исключением гаваней, священных рек, озер и прудов, лишь бы он не употреблял смеси соков, мутящих воду.

Теперь можно утверждать, что законы об обучении пришли к концу.

Клиний. Прекрасно.

КНИГА ВОСЬМАЯ

Прочие узаконения (празднества, военные, мусические и гимнастические состязания)

Афинянин. После этого надо перейти к учреждению и узаконению празднеств с помощью Дельфийских прорицаний; надо определить, какие жертвоприношения и каким богам будут полезнее и лучше для государства, в какое время надо их совершать и в каком количестве. Наше дело также, пожалуй, установить здесь некоторые законы.

Клиний. По крайней мере мы должны установить количество праздников.

Афинянин. Итак, прежде всего определим их количество. Пусть празднеств будет не менее трехсот шестидесяти пяти, чтобы всегда какое-нибудь одно должностное лицо совершало жертвоприношение какому-нибудь богу или даймону за государство, за граждан и за их достояние. Пусть толкователи, жрецы, жрицы и прорицатели соберутся вместе со стражами законов и определят то, что неизбежно пропустит законодатель. Потому-то им и надо знать толк во всем том, что законодателем было пропущено. Закон же гласит так: пусть будет двенадцать празднеств в честь двенадцати богов, имена которых носят двенадцать фил. Каждому из этих богов пусть совершаются ежемесячные жертвоприношения; пусть устраиваются хороводы и мусические состязания; что же касается гимнастических состязаний, то их надо добавить положенным образом, соответственно всем этим богам и временам года. Надо определить, на какие женские празднества не допускаются мужчины, а на какие допускаются. Кроме того, почитание подземных богов не следует смешивать с почитанием богов, которых следует назвать небесными, и их спутников. Напротив, это надо разграничить, и почитание подземных божеств приурочить к двенадцатому, месяцу — месяцу Плутона.

Воины не должны питать отвращения к этому богу; нет, им надо его почитать, ведь это во всех отношениях самый благой бог для человеческого рода. В самом деле, общность души и тела ничуть не лучше их разобщения, я это серьезно готов утверждать. К тому же тем, кто потом внесет здесь должное разграничение, надо поразмыслить о том, что в смысле досуга и необходимых для жизни средств едва ли кто отыщет среди существующих теперь государств другое такое, как наше. Поэтому государство наше, как и любой отдельный в нем человек, должно жить счастливо, а те, кто счастливо живет, по необходимости должны прежде всего не обижать друг друга и не подвергаться обидам со стороны других. Первое из двух этих условий не столь уж трудное, но очень трудно обладать такой силой, чтобы не подвер-

гаться обидам. Достичь этого полностью возможно не иначе как став совершенно добродетельным. Точно так же бывает и с государством: у государства, ставшего добродетельным, жизнь бывает мирной, а у государства порочного — мятежной вовне и внутри. И раз дело обстоит таким образом, каждый должен упражняться в войне не на войне, а в мирной жизни. Поэтому разумное государство должно уделять воинским упражнениям в лагерях каждый месяц не меньше одного дня, лучше же — больше, если так решат правители; при этом не надо бояться ни холода, ни жары. Если правители решат устраивать эти упражнения всенародно, то граждане должны выходить на них со своими женами и детьми; в других случаях в упражнениях будет участвовать только часть граждан. С жертвоприношениями надо объединять приятные забавы; надо, чтобы при этом происходили торжественные бои, по возможности наглядно воспроизводящие настоящие. Для каждого отдельного состязания надо установить победные награды и отличия. Граждане будут восхвалять друг друга или порицать, смотря по тому, каким кто себя выкажет на состязаниях да и вообще в своей жизни. Того, кто будет признан самым лучшим, будут увенчивать, а самого худшего подвергать порицанию. Не всякий поэт будет иметь право воспевать эти подвиги; прежде всего он должен иметь не менее пятидесяти лет от роду и не должен принадлежать к числу тех, кто хотя и обрел в себе поэтический дар, однако никогда не совершил ни одного прекрасного поступка. Пусть поются, хоть и не очень складные, сочинения тех поэтов, что и сами по себе хорошие люди, и пользуются почетом в государстве за мастерство в прекрасных делах. Суждение об этих поэтах должен иметь воспитатель и остальные стражи законов; лишь таким поэтам предоставят они как почетный дар полную свободу для сочинительства, остальных же поэтов лишат этой возможности полностью. Никто не осмелится воспевать презренную Музу, не получившую одобрения стражей законов, даже если он будет петь слаще Орфея или Фамиры. Допускаются лишь сочинения в честь богов, признанные священными, и хвалы либо порицания, составленные добродетельными людьми, поскольку будет признана их сообразность.

То, что я говорил о воинской службе и о свободе сочинительства, должно одинаково касаться как мужчин, так и женщин. Законодателю надо все это взвесить и рассуждать про себя так: «Прекрасно, государство-то я устроил, но какими должен я воспитать его граждан? Разве не борцами в величайшем сражении, где у них будет много тысяч противников?» «Конечно, так», — правильно было бы на это ответить. «Так что же? Если бы мы воспитывали кулачных бойцов, панкратистов и тому подобных борцов, неужели мы вышли бы на состязание, ни разу перед тем ни с кем не сразившись? Или раз уж мы кулачные бойцы, то мы задолго до состязания в течение многих дней будем учиться сражаться и приложим много трудов, чтобы усвоить все те приемы, что пригодятся нам потом для победы? Научимся подражать им как можно лучше: вместо ремней мы наденем на руки шары, чтобы как можно лучше изучить удары и способы их отражения. Если у нас будет недостаток в товарищах по гимнастике, то мы станем упражняться, заменив противника подвешенным неодушевленным чучелом. Неужели же мы не осмелимся сделать это, убоясь смеха неразумных людей? Наконец, если у нас не будет живых противников и никаких неодушевленных предметов, если нам придется упражняться в пустыне, разве не посмеем мы это делать наедине, в самом деле борясь уже со своей тенью? Разве нельзя сказать, что так и бывает, когда мы привыкаем к различным движениям рук?»

Клиний. Пожалуй, чужеземец, дело обстоит именно так, как ты сейчас сказал.

Афинянин. Что же? Хуже ли этих борцов будет подготовлено воинство на-

шего государства? Во всяком случае оно в любое время отважно двинется в самый тяжелый бой, сражаясь за жизнь, за детей, за имущество и за все государство. Поэтому законодатель не убоится того, что подобные упражнения по двое могут показаться кому-то смешными; напротив, он предпишет еще и каждодневные небольшие походы, пусть без оружия, и приспособит к этому хороводы и всю вообще гимнастику. Он предпишет также гимнастические упражнения, более или менее тяжелые, не реже чем раз в месяц. По всей стране граждане должны будут вступать друг с другом в борьбу, борясь за захват каких-нибудь мест, устраивая засады и вообще подражая военным действиям. Они будут метать ядра и пускать стрелы, по возможности подобные настоящим, пользуясь не совсем безопасными снарядами, чтобы это была не просто безопасная взаимная забава, но присутствовал бы и страх, тогда обнаружится, у кого есть присутствие духа, а у кого нет. Первым оказывается почет, вторые же предаются бесчестью. Таким образом, все государство, пока оно существует, все время должным образом подготовляется к настоящему бою. Если при этом кто-нибудь даже лишится жизни, то, поскольку убийство произошло невольно, руки убийцы считаются чистыми, после того как он по закону совершит очищение. Законодатель держится того мнения, что смерть немногих людей будет восполнена рождением других, притом не худших, чем были погибшие. Если же исключить здесь страх, то нельзя будет найти средство отличать лучших людей от худших, а это будет для государства значительно большей бедой.

Клиний. По крайней мере, чужеземец, мы готовы согласиться, что всякое государство должно установить законом все эти упражнения и превратить занятия ими в обычай.

Афинянин. Неужели же все мы так и не поняли, почему хоровые пляски и все подобные состязания почти совсем не в ходу в теперешних государствах — разве лишь в крайне ничтожных размерах? Не из-за невежества ли большинства людей и тех, кто устанавливает для них законы?

Клиний. Весьма возможно.

Афинянин. Нет, вовсе нет, дорогой Клиний. Надо сказать, что тут есть две вполне достаточные причины.

Клиний. Какие?

Афинянин. Первая заключается вот в чем: из-за страсти к богатству, поглощающей весь досуг, люди не заботятся ни о чем, кроме своего собственного достатка. Душа всякого гражданина привязана к этому и больше уже ни о чем не заботится, кроме как о каждодневной выгоде. Всякий про себя полон готовности изучить те науки и те занятия, что ведут к этой цели, все же прочее у них подвергается осмеянию. Это и следует признать одной из причин, почему государства не желают серьезно вводить как упомянутые обычаи, так и вообще любой другой достойный обычай. Из ненасытной страсти к золоту и серебру всякий готов прибегнуть к любым уловкам и средствам, достойные ли они или нет, лишь бы разбогатеть. Благочестив ли поступок или нечестен и безусловно позорен, это его не трогает, лишь бы только обрести обильную пищу, питье и, словно зверь, предаваться всевозможному сладострастию.

Клиний. Верно.

Афинянин. Следовательно, то, о чем я говорю, и есть одна из причин, не дающих государствам развивать хорошие навыки в чем бы то ни было, в том числе и в военном искусстве. Из людей, по природе своей вообще-то порядочных, она создает купцов, корабельщиков, всевозможных прислужников; из храбрецов — разбойников, подкапывателей стен, святотатцев, драчунов и тиранов; иной раз они даже вовсе не плохи, но так уж им не посчастливилось.

Клиний. Как ты говоришь?!

Афинянин. Да как же не назвать их совсем несчастными, если всю свою жизнь они обречены на душевную нищету и ненасытность?

Клиний. Итак, это одна из причин. Что же ты считаешь второй, чужеземец?

Афинянин. Хорошо, что ты мне напомнил.

Клиний. Первая причина, по твоим словам, состоит в постоянной и ненасытной алчности; при этом всякому недосуг да и трудно упражняться как должно в военном деле. Пусть так. Укажи, какая же вторая причина.

Афинянин. Уж не думаешь ли ты, что я в затруднении и потому медлю ее назвать?

Клиний. Нет. Но мне кажется, что, когда речь зашла о ненавистных тебе нравственных свойствах, ты более, чем дóлжно, подверг их бичеванию.

Афинянин. Ваш упрек, чужеземцы, вполне справедлив. Все-таки выслушайте и следующее.

Клиний. Говори, говори.

Афинянин. Я утверждаю — и говорил об этом не раз в предшествующей беседе, — что причиной служит также и государственный строй: демократический, олигархический, тиранический. Впрочем, ни то, ни другое, ни третье не есть даже государственный строй (πολιτεία), все это скорее может быть названо длительной междоусобицей (στασιωτεία), ибо ни одно из этих устройств не принимается добровольно, но держится постоянным насилием и произволом, подавляющим волю подданных. Властитель же, опасаясь своих подданных, добровольно никогда не допустит, чтобы они стали достойными, богатыми, сильными, мужественными и вообще сведущими в ратном деле. Таковы две главные причины почти всех бед, в особенности же того, о чем мы упоминали. Однако ни той, ни другой причине нет места в том государстве, о котором у нас идет речь и для которого мы устанавливаем законы. У граждан там будет величайший досуг; они не будут зависеть друг от друга; думаю, что при наших законах они совсем не будут сребролюбивыми. Поэтому только такое государственное устройство из всех существующих ныне, естественное и одновременно разумное, сможет осуществить то воспитание, о котором мы говорили, и те военные забавы, обсуждение которых мы правильно завершили в нашей беседе.

Клиний. Прекрасно.

Афинянин. Вслед за этим разве не надо упомянуть о гимнастических состязаниях? Поскольку некоторые из них пригодны для ратного дела, в них должны быть установлены победные награды; остальные же состязания придется оставить. О каких именно состязаниях идет речь, лучше сказать заранее и подтвердить законом. Прежде всего, что касается состязаний в беге на скорость, разве их не следует допустить?

Клиний. Конечно, следует.

Афинянин. В самом деле, подвижность тела, в частности ног и рук, имеет первостепенное значение в воинском деле. Скорость ног пригодится при бегстве, а также преследовании; при рукопашных схватках требуется крепость и сила рук.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Однако без оружия от всего этого немного пользы.

Клиний. Еще бы.

Афинянин. Прежде всего у нас глашатай на состязаниях, как это делают и теперь, станет вызывать бегуна на ристалище. Тот выйдет с оружием: для состязающихся без оружия мы не установим наград. Первым выйдет тот, кто примет участие в одинарном пробеге с оружием; вторым — состязающийся в двойном пробеге; третьим — состязающийся в беге на конной дистанции; четвертым — состязающийся в длинном пробеге; пятого же мы сначала выпустим вооруженным на дистанцию в шестьдесят стадий по на-

правлению к святилищу Ареса; следующему же, дав ему имя гоплита и вооружив тяжелее, предложим более ровный путь; еще один стрелок в полном своем уборе пусть состязается в беге на сто стадий по гористой местности в направлении к святилищу Аполлона и Артемиды. Начав это состязание, мы будем ожидать их возвращения и каждому из победивших дадим награду.

Клиний. Прекрасно.

Афинянин. Мы разделим эти состязания на три разряда: первый разряд будет для мальчиков, второй — для юношей, третий — для взрослых мужчин. Юношам мы назначим две трети пробега; мальчикам — половину двух третей, и они выступят в состязании как стрелки и гоплиты. Что касается женщин, то для не достигших зрелости девушек мы установим одинарный пробег, двойной пробег на конной дистанции, длинный пробег — все это без оружия. Девушки с тринадцати лет вплоть до замужества, то есть не более как до двадцати лет, но и не менее чем до восемнадцати, будут выходить на эти состязания одетые надлежащим образом.

Пусть таким образом будут устроены состязания в беге мужчин и женщин. Что касается состязаний в силе, то вместо борьбы и других принятых теперь тяжелых упражнений будет введен бой с оружием: один на один, два против двух и так далее — до десяти против десятерых. Что касается приемов и нападения и защиты, ведущих к победе, то точно так же, как для борьбы теми, кто ею ведает, устанавливается, что считать правильным, а что нет, так и для боя с оружием установление правил надо поручить тем, кто в нем отличился. Они установят условия победы и поражения, допустят те или иные приемы нападения и защиты. То же самое относится и к состязаниям женщин до их замужества. Кулачные бои для них следует заменить полными состязаниями пелтастов с применением стрел, легких щитов, дротиков, пращей или ручного метания камней. Относительно всего этого надо также установить правила. Кто лучше всех будет их соблюдать, тот получит почетные дары и награды.

Вслед за этим надо установить правила конных состязаний. Впрочем, у нас — ведь дело идет о Крите — не будет особой нужды в конях. Поэтому будет неизбежно меньше забот об их разведении и о состязаниях в конном пробеге. У нас совсем не будет людей, разводящих коней для упряжек; следовательно, ни у кого не будет оснований для подобного рода честолюбия. Устраивать такие несообразные с местными условиями состязания было бы совершенно лишено смысла. Все же мы установим, сообразуясь с природой страны, состязания для скаковых коней, молочных жеребят и для тех лошадей, что занимают середину между молочными жеребятами и взрослыми конями. Пусть, согласно закону, между ними устраиваются соревнования и состязания; общее же суждение обо всех пробегах и соревнованиях с оружием будет принадлежать филархам и гиппархам. А невооруженным было бы правильно запретить участие как в гимнастических, так и в этих соревнованиях. Критский же конный стрелок может пригодиться, то же самое и метатель дротика. Поэтому, для забавы, пусть между ними также будет соперничество и состязание. Женщин не стоит принуждать законами и предписаниями к участию в таких состязаниях. Впрочем, если кто из девочек или девушек благодаря воспитанию к этому привык и природа их это приемлет и не негодует, можно допустить их участие и не следует за это их порицать.

Все связанное с состязаниями и с гимнастическим воспитанием как во время общественных игр, так и при повседневных занятиях с учителями теперь уже выяснено. Точно так же разобрана до конца и большая часть того, что относится к мусическому искусству. Правила для рапсодов и всего с ними связанного, а также для соревнований праздничных хоров надо установить впоследствии, когда будут приурочены месяцы, дни и годы к различным богам и их спутникам. Именно тогда и выяснится, дóлжно

ли эти состязания устраивать каждые три года или один раз в пять лет, мы будем следовать в этом указаниям, данным нам богами. Надо думать, что тогда будут установлены устроителями состязаний, воспитателем молодежи и стражами законов также разные мусические состязания. Для этого указанные лица соберутся все вместе и сами станут законодателями; они установят, в какое время, какие и в каком составе надо устраивать состязания всевозможных хоров — песенных и плясовых. А какими должны быть в каждом отдельном состязании слова, песни и гармонии, смешанные с ритмами и плясками, это не раз уже было сказано первым законодателем. Того же самого должны придерживаться и все последующие законодатели, чтобы уделять каждому жертвоприношению в надлежащее время подобающие состязания и таким образом установить для государства надлежащие празднества. Нетрудно понять, каким образом все подобные вещи могут быть упорядочены законом; кроме того, различные перестановки не принесут здесь ни особой выгоды, ни вреда государству.

Совместное воспитание мужчин и женщин

Однако в важных вещах убедить чрезвычайно трудно. Всего более это подходит богу, если бы только было возможно от него самого получить предписания. В наше время для этого, видно, нужен очень отважный человек, который особо бы чтил откровенность и не скрыл бы своего мнения относительно высшего блага для государства и граждан, который установил бы среди людей с порочной душой должные правила поведения, соответствующие всему государственному порядку. Ему пришлось бы восстать против самых сильных страстей; ни один человек не пришел бы ему на помощь; в полном одиночестве он следовал бы одним лишь доводам разума.

Клиний. О чем это опять зашла у нас речь, чужеземец? Мы что-то не понимаем.

Афинянин. Это естественно. Впрочем, попытаюсь понятнее вам это разъяснить. Когда я в своем рассуждении подошел к вопросу о воспитании, я увидел юношей и девушек в дружественном общении. И вот, как это и понятно, у меня возник страх при мысли о том, как может использовать каждый из них такое государственное устройство. Ведь в нашем государстве юноши и девушки будут отлично вскормлены, свободны от нудного и унизительного труда, который лучше всего усмиряет дерзость; единственной их заботой в жизни будут жертвоприношения, празднества и хороводы. Каким же образом в таком государстве уберечься им от страстей, ввергающих в крайности многих людей? Между тем доводы разума велят воздерживаться от этих страстей, причем доводы эти силятся стать законом. И ничего удивительного, если прежде установленные обычаи одержат верх над большей частью страстей. В самом деле, невозможность сильного обогащения послужит немалым подспорьем для рассудительности. С этой же целью были даны соответствующие законы для всего воспитания в целом; тому же служит надзор правителей, обязанных не спускать с молодежи глаз и постоянно оберегать ее. Итак, все это умеряет естественные страсти людей. Но вот из-за влечения мальчиков к девочкам, женщин к мужчинам и мужчин к женщинам проистекают несметные беды как для отдельных людей, так и для государств. Как же от этого уберечься? Какое придумать снадобье в каждом из этих случаев, чтобы избегнуть подобной опасности? Да, Клиний, это во всех отношениях трудно. В самом деле: во многих других вещах весь целиком Крит и Лакедемон оказали нам довольно большую помощь, дав нам законы, отличные от большинства обычаев. А вот что касается любовных влечений — ведь мы тут одни и

это можно сказать, — Крит и Лакедемон полностью с нами расходятся. Поэтому верным, пожалуй, было бы слово того человека, который одобрил бы, следуя в этом природе, закон, бывший до Лая. Человек этот рек бы: мужчины не должны сходиться с юношами, как с женщинами, для любовных утех, это правильно; и он подтвердил бы свои слова указанием на животных, у которых самцы не касаются самцов, так как это противоречит природе. Но это совсем не подходит вашим двум государствам. В то же время ваши обычаи не согласуются с тем, что, по нашим словам, обязательно должен соблюдать законодатель. В самом деле, мы постоянно смотрим, какие из установленных нами законов ведут к добродетели, а какие — нет. Допустим, мы установили бы сейчас все эти вещи законом как прекрасные и совсем не позорные; чем бы способствовало, однако, все это добродетели? Уж не тем ли, что осуществление всего этого вселит в душу человека, покорно давшего склонить себя на подобное дело, дух мужества, а в душу того, кто склонит на это другого, некий род рассудительности? Нет, этому никто никогда не поверит. Скорее совсем наоборот: всякий станет осуждать мягкотелость человека, который уступает удовольствиям и не в состоянии им сопротивляться. И разве любой не подвергнет порицанию того человека, который решается на подражание образу женщины? Кто же из людей решится все это возвести в закон? Решительно никто, по крайней мере из тех, кто помышляет об истинном законе. Но как нам убедиться в истинности нашего взгляда? Кто хочет здесь правильно мыслить, тому необходимо рассмотреть природу дружбы, вожделения и вместе с тем того, что называют любовным влечением. В самом деле, трудность и неясность здесь создает то, что одним общим названием охвачены все эти [виды], хотя на самом деле их два, и уж из этих двух возникает особый вид, третий.

Клиний. Как это?

Афинянин. Иногда мы говорим так: подобное дружественно подобному по своим качествам, равное дружественно равному. С другой стороны, и недостаточное мы называем дружественным избыточному, хотя по своей природе оно ему противоположно; когда же то и другое становится очень сильным, мы называем это любовью.

Клиний. Верно.

Афинянин. Итак, дружба, основанная на противоположностях, страшна, дика и редко приводит к общности нас, людей. Дружба же, основанная на сходстве, кротка и едина всю жизнь. В дружбе, возникшей из смешения этих двух видов, прежде всего нелегко распознать, к чему стремится человек, испытывающий этот третий вид влечения. Далее, положение такого человека затруднительно, так как два вида [чувства] влекут его в противоположные стороны: одно побуждает его коснуться цветущей юности, другое ему это запрещает. Ведь кто вожделеет тела и алчет цветущей юности, словно созревшего плода, тот стремится ею насытиться; он вовсе не ценит душевных свойств своего возлюбленного. А у кого вожделение к телу является чем-то побочным, тот скорее созерцает, чем вожделеет, так как душой страстно стремится к душе другого и считает бесспорной дерзостью удовлетворять свое тело телом любимого. Он стыдливо чтит рассудительность, мужество, великодушие и разумность, и единственное его желание — это всегда хранить чистоту вместе с таким же чистым своим возлюбленным. Таков этот третий вид влечения, смешанный из тех двух; в качестве третьего вида мы его и разобрали. Но раз есть столько видов влечения, неужто надо их все запретить законом и от них отказаться? Нет, ясно, что мы желали бы, чтобы в государстве нашем бытовал тот вид влечения, который сопряжен с добродетелью и заставляет юношу стремиться к достижению высшего совершенства. А остальные два вида влечения мы запретили бы, если только это возможно. Каково твое мнение, дорогой Мегилл?

Мегилл. Ты, чужеземец, прекрасно все это выразил.

Афинянин. Очевидно, мой друг, я достиг своей цели — добиться с тобой согласия. Мне не стоит доискиваться, в каком смысле установлен у вас закон относительно всего этого; мне только нужно было добиться твоего согласия с моим рассуждением. А потом я попытаюсь убедить в этом и Клиния, зачаровывая его словами. Пусть же так и будет с вашей легкой руки. Обратимся снова к общему разбору законов.

Мегилл. Ты совершенно прав.

Афинянин. Что касается установления этого закона при нынешних обстоятельствах, то у меня есть один прием, отчасти легкий, хотя, с другой стороны, он и очень труден.

Мегилл. Что ты имеешь в виду?

Афинянин. Мы знаем, что и в наше время большинство людей, пусть даже незаконопослушных, с большой тщательностью воздерживаются от общения с красивыми, причем вовсе не против воли, но добровольно.

Мегилл. Что ты говоришь?!

Афинянин. Да вот если у кого окажутся красивые брат или сестра, а также сын или дочь. Здесь, собственно, неписаный закон отлично удерживает от тайных и явных связей, а также от всяких иных поползновений. У большинства людей в этих случаях нет даже вожделения к подобного рода связям.

Мегилл. Это правда.

Афинянин. Значит, простое слово гасит подобные удовольствия?

Мегилл. Какое такое слово?

Афинянин. Слово, гласящее, что подобные отношения нечестивы, богопротивны и что они позорнее всего позорного. А причина здесь та, что никто не высказывает иного мнения; каждый из нас с самого дня рождения всегда и повсюду слышит подобное мнение как в комедиях, так и в трагедиях, где это повторяется со всей серьезностью, когда перед нами выводят Фиестов, Эдипов или же Макареев: Макарей тайно вступил в связь со своей сестрой, а потом, когда это обнаружили, наложил на себя руки, чтобы искупить свое преступление.

Мегилл. Ты прав, указывая на какую-то странную силу молвы, раз никто никогда не пробует даже вздохнуть вопреки обычаю.

Афинянин. Значит, мы правильно сказали сейчас, что законодателю легко распознать тот способ, с помощью которого можно подавить какую-то страсть из числа тех, что особенно порабощают людей, надо только сделать всеобщую молву священной для всех — для рабов, для свободных, для женщин, детей и вообще для всего государства; так законодатель сделает свой закон неколебимым.

Мегилл. Совершенно верно. Надо бы, однако, иметь возможность всем людям вселить желание выражать подобные мнения...

Афинянин. Твое возражение очень метко. Вот именно об этом-то я и говорил, когда заметил, что у меня есть искусный способ для установления закона о том, чтобы соитие, предназначенное для деторождения, происходило лишь сообразно природе. От мужского пола надо воздерживаться и не губить умышленно человеческий род; не надо также ронять семя на скалы и камни, где оно никогда не пустит корней и не получит естественного развития. Надо воздерживаться и от всех тех женщин, на чьей пашне ты не хотел бы, чтобы произрастал твой посев. Этот закон, если он всегда будет действовать и возобладает в той степени, как теперь возобладал закон против сношений с родителями, а также если он справедливо возобладает в отношении всех остальных видов подобных сношений, принесет с собой тысячи благ. Прежде всего он согласен с природой; затем он заставит воздержаться от любовных борений, неистовств, от всякого рода прелюбодеяний, от чрезмерного пристрастия к питью и еде; мужей он сде-

лает близкими друзьями их жен. И какое было бы еще множество благ, если бы человек овладел этим законом! Впрочем, возможно, какой-нибудь молодой и крепкий мужчина, отягченный обилием семени, услышав об установлении такого закона, встанет перед нами и, оглашая все своим криком, начнет поносить нас за то, что мы, мол, установили нелепые и невыполнимые узаконения. Так вот, имея в виду именно это, я и сказал, что прием, которым я располагаю, с одной стороны, самый легкий из всех, с другой же стороны, чрезвычайно трудный в том смысле, чтобы закон этот, будучи установлен, оставался в силе. В самом деле, очень легко сообразить, что этот закон осуществим, а также каким образом это сделать. Мы утверждаем, что достаточно объявить его священным, чтобы он поработил любую душу и вообще заставил человека с ужасом повиноваться установлениям. Но в настоящее время дело дошло до того, что осуществить это считается невозможным; правда, точно так же не поверили бы в осуществимость обычая, касающегося сисситий, и в то, что все государство в целом все время своего существования станет придерживаться такого обычая. Но опровержением здесь служит то, что у вас есть такие сисситий; впрочем, даже в ваших государствах пока считают, что природа женщин не позволяет распространить этот обычай также на них. Именно из-за такого сильного недоверия я и сказал, что невероятно трудно, чтобы обычай этот получил законную силу.

Мегилл. И в этом ты прав.

Афинянин. Хотите, я приведу вам одно сказание, не лишенное правдоподобия, с целью пояснить, что все это не превышает человеческих сил и вполне может быть осуществлено?

Клиний. Конечно, хотим.

Афинянин. Какой человек скорее воздержится от любовных утех и согласится умеренно пользоваться ими в установленных законом пределах — тот ли, чье тело в хорошем состоянии и всесторонне развито, или тот, чье тело в плохом состоянии?

Клиний. Гораздо скорее тот, чье тело хорошо развито.

Афинянин. Не правда ли, мы знаем понаслышке, что тарентинец Икк ради Олимпийских игр и других состязаний ни разу не касался ни женщин, ни мальчиков в то время, когда усердно готовился к состязаниям? Причиной здесь было его честолюбие, преданность своему искусству, а также и то, что наряду с рассудительностью он обладал и душевным мужеством. То же самое рассказывают о Крисоне, Астиле, Диопомпе и об очень многих других, хотя души их были воспитаны куда хуже, чем у наших с тобой, Клиний, граждан, а тело их гораздо больше было преисполнено жизненных сил.

Клиний. Да, это правда: то, что древние рассказывают об этих атлетах, действительно было ими совершено.

Афинянин. Что же? Они отважились воздерживаться от того, что большинство называет блаженством, ради победы в борьбе, в беге и других таких состязаниях; так неужели же наши дети не совладают с собой ради гораздо лучшей победы? Чарующую красоту этой победы мы, естественно, станем изображать им с самого детства в мифах, изречениях и песнях.

Клиний. Какая же это победа?

Афинянин. Победа над удовольствиями, которая сделает блаженной их жизнь; уступка же удовольствиям повлечет за собой жизнь совершенно иную. Да, кроме того, неужели же для того, чтобы совладать с собой, как совладали те, кто был хуже, чем наши граждане, не будет иметь значения страх перед тем, что отсутствие такого самообладания вовсе не благочестиво?

Клиний. Конечно, и это будет иметь значение.

Афинянин. Я утверждаю, что хоть мы остановились на том месте законов, которое затруднило нас из-за испорченности большинства людей, все же наш этот закон должен действовать, выражая ту мысль, что гражда-

нам нашим не подобает быть хуже птиц и многих других животных, рожденных в больших стадах, которые вплоть до поры деторождения ведут безбрачную, целомудренную и чистую жизнь. Когда же они достигают должного возраста, самцы и самки по склонности соединяются между собою попарно и все остальное время ведут благочестивую и справедливую жизнь, оставаясь верными своему первоначальному выбору. Наши граждане должны быть лучше животных. Однако, если их развратят остальные эллины и большинство варваров, у которых они увидят так называемую беспутную Афродиту и услышат о ее великой силе, тогда стражам законов придется стать законодателями и придумать для них другой закон.

Клиний. Какой же закон ты им посоветуешь установить, если будет нарушен тот, который мы сейчас учредили?

Афинянин. Ясно, Клиний, что этот второй закон будет непосредственно примыкать к первому.

Клиний. Но в чем он будет состоять?

Афинянин. Он с помощью труда будет по возможности умерять развитие удовольствий, сдерживая их наплыв и рост и давая потребностям тела противоположное направление. Это может удаться, если не будут любовные утехи бесстыдными. Если люди из стыдливости будут редко им предаваться, это ослабит власть бесстыдства благодаря редкому обращению к любовным утехам. Тайное занятие ими пусть будет узаконено для наших граждан как нечто прекрасное; пусть будет признано именно это обычаем и неписаным законом. Напротив, пусть считается позорной явность таких отношений, однако не сами эти отношения как таковые. Позорное или прекрасное в этих делах намечается, таким образом, в нашем законе лишь как нечто вторичное, так как и сами эти отношения с точки зрения их правильности считаются нами вторичными. Все развращенные по своей природе люди — мы их называем побежденными собственной слабостью — составляют один род; остальные три рода граждан окружают их со всех сторон и принуждают не преступать законов.

Клиний. Какие это три рода граждан?

Афинянин. Те, кто благочестив, далее — те, кто честолюбив, и, наконец, те, кто страстно вожделеет не к телу, но к прекрасным свойствам души. Правда, все эти наши слова остаются пока лишь благим пожеланием вроде тех, что выражаются в сказках; однако насколько лучше было бы, если бы это осуществилось во всех государствах. Если будет на то воля бога, мы, весьма возможно, принудим соблюдать в любви одно из двух: либо пусть гражданин не смеет касаться никого из благородных и свободнорожденных людей, кроме своей законной жены; пусть он не расточает своего семени в незаконных, не освященных религией связях с наложницами, а также в противоестественных и бесплодных связях с мужчинами. Или же мы совершенно исключим связи с мужчинами, а что касается связей с женщинами, то если кто помимо жены, вступившей в его дом с ведома богов, путем священного брака, станет жить с другими женщинами, купленными или приобретенными иным каким-либо способом, причем это явно обнаружится перед всеми мужами и женами, то мы как законодатели, думается мне, правильно сделаем, лишив его всех почетных гражданских отличий как человека, действительно чуждого нашему государству. Итак, пусть будет установлен этот закон относительно любовных утех и всего относящегося к разным видам любви — все равно, будет ли это считаться одним законом или двумя. Закон этот определяет, какие поступки при взаимоотношениях, возникающих под влиянием таких вожделений, правильны, а какие неправильны.

Мегилл. Я весьма охотно принял бы этот твой закон, чужеземец. Что касается Клиния, то пусть он сам выскажет свое мнение.

Клиний. Я это сделаю, Мегилл, когда улучу подходящее время. А сейчас предоставим нашему гостю излагать дальше свои законы.

Мегилл. Хорошо.

Совместные трапезы (сисситии) и добывание пищи

Афинянин. Так вот, теперь нам надо перейти к устройству совместных трапез. Если, как мы считаем, в иных краях их и трудно установить, то на Крите всякий считает, что должны быть именно общие трапезы. Но как их устроить? Так ли, как они существуют здесь, или так, как в Лакедемоне? Или же наряду с двумя этими видами сисситии есть еще и третий вид, лучший, чем эти? Мне кажется, нетрудно придумать и третий вид, однако это не принесет никаких преимуществ. Ведь удачны и те устройства, которые существуют теперь.

С сисситиями связан вопрос о добывании съестных припасов. Каким образом это будет устроено? Во всех остальных государствах съестные припасы бывают различны и добываются отовсюду, так что источников там вдвое больше, чем у наших граждан. Ведь большинству эллинов пищу доставляют и суша, и море, у нас же — только суша. Для законодателя это легче: законы станут больше чем наполовину короче; вдобавок они больше будут подходить свободнорожденным людям. В самом деле, законодатель нашего государства может распроститься с большей частью законов о морской крупной и мелкой торговле, о гостиницах, таможнях, о рудниках, о кредите и о сложных процентах, а также с бесчисленным множеством других тому подобных установлений. Он будет устанавливать законы лишь для земледельцев, пастухов, пчеловодов, для их хранилищ и для надзирателей за [сельскохозяйственными] орудиями. Ведь мы уже установили самые важные законы — о браках, рождении детей и их взращивании, а кроме того, законы о воспитании и об учреждении государственных должностей. Теперь законодателю необходимо обратиться к вопросам о пище и о тех, кто ее добывает.

Земледелие, ремесла, торговля

Начнем с законов, носящих название земледельческих. Первый закон, закон Зевса — охранителя рубежей, будет гласить так: пусть никто не нарушает земельных границ своего ближайшего соседа, будь то гражданин или чужеземец, если чей-то участок лежит на окраине, так что граничит с его землей. Пусть каждый считает, что это поистине будет нарушением того, что нельзя нарушать. Пусть каждый скорее попробует сдвинуть огромную скалу, чем межевой столб или даже маленький камень, заклятый перед лицом богов и размежевывающий вражду и дружбу. Для гражданина свидетелем здесь будет Зевс Единоплеменный, для чужеземца — Зевс Гостеприимный, которые могут наслать яростнейшую вражду. И тот, кто будет повиноваться этому закону, не изведает от него зла, тот же, кто им пренебрежет, понесет двойную ответственность: первую и главную — перед богами, вторую — перед законом. Вот почему пусть никто не нарушит добровольно границ соседей; если же кто это сделает, всякий желающий может донести об этом землевладельцам, а те привлекают его к суду.

Если кто окажется виновным в том, что тайно и насильственным путем стал делить заново землю, то суд определяет, какое наказание должен понести или какую пеню должен выплатить проигравший дело. Бывает, что соседи причиняют друг другу много мелочного вреда, и это, часто повторяясь, порождает тягостное чувство вражды, так что соседство становится невыносимым и горьким. Поэтому каждый сосед должен всячески остерегаться, чтобы не подать соседу повода к вражде как вообще, так в особенности при запашке чужой земли. Причинить вред вовсе не трудно — это может всякий, а вот оказать помощь доступно не каждому. Кто запашет землю своего соседа, то есть преступит межу, тот должен возместить причиненный вред и, кроме того, заплатить пострадавшему в двойном разме-

ре, дабы и самому исцелиться от бесстыдства и неблагородных наклонностей. В этих и во всех им подобных случаях разбирать, судить и назначать пеню будут агрономы; в случае больших нарушений, как было ранее сказано, — все должностные лица данного округа, составляющего двенадцатую часть всей страны; в случае меньших нарушений — местные начальники стражи. Если же кто захватит чужие пастбища, то судить и назначать возмещение за убытки будут те же лица, после того как убедятся воочию в нанесенном ущербе. Если кто присвоит чужие рои пчел, зная, чем их приманить, и, когда рой сядет поблизости, его огребет, он возместит убыток. Если кто станет выжигать свой лес, не думая о соседском, пусть он будет наказан по усмотрению должностных лиц. Если же кто станет делать посадки, не сохранив определенного промежутка между своей и соседней землей, то он подвергнется наказанию, как это уже было указано многими законодателями: надо здесь использовать и их законы.

Нельзя требовать, чтобы верховный устроитель государства установил законы для всех мелочей — такие законы по плечу и любому законодателю. Прекрасен древний закон о воде, установленный для земледельцев, и не стоит давать иного направления нашей беседе: нет, пусть тот, кто хочет провести воду на свою землю, отводит ее из общественных водохранилищ, но пусть ни в коем случае не берет воды из источников, несомненно принадлежащих частному лицу; отводить воду он может в любом направлении, за исключением мест, занятых домами, святилищами и гробницами; при этом не нужно портить окрестной земли, а надо ограничиться местом для водопровода. Если в иных местностях природные свойства земли таковы, что она лишена воды, а потому сильно впитывает дождевую влагу и там не остается источников питьевой воды, то надо рыть водоемы на своем собственном участке вплоть до глинистого слоя земли; если же и на такой глубине нигде не будет воды, надо брать воду у соседей — столько, сколько необходимо для каждого члена семьи. Если же у соседей самих едва хватает воды, то порядок ее доставки устанавливается агрономами: кто должен ежедневно ходить за водой и таким образом пользоваться ею вместе с соседями. Если кто из живущих под горой загородит сток дождевых вод и причинит этим вред обработанной земле расположенного выше или рядом участка соседа либо, наоборот, живущий на горе станет как попало отводить воду, так что нанесет вред нижнему своему соседу, то, если они не захотят договориться друг с другом, пусть всякий желающий призовет астинома (если дело происходит в городе) или агронома (если в деревне), чтобы установить, как здесь должен поступить каждый. Кто не станет соблюдать установленного порядка, тот будет обвинен в завистливости и несговорчивости; если он окажется виноватым, то должен будет возместить пострадавшему ущерб в двойном размере за то, что не захотел послушаться должностных лиц.

Что касается участия всех граждан в осеннем сборе плодов, то здесь надо соблюдать следующее. Богиня милостиво дарует нам два вида даяний: во-первых, виноград — недолговечную дионисическую забаву, а во-вторых, виноград, по своим природным свойствам заготовляемый впрок. Пусть будет установлен такой закон об урожае: кто вкусит сельских плодов, винограда ли или смокв, до наступления времени сбора (а это совпадает с восходом Арктура), все равно, на своей ли земле или чужой, тот должен заплатить штраф в пользу Диониса: пятьдесят драхм в случае, если он сорвал плоды на своей земле, и одну мину, если он сделал это на земле у соседей; если же он сорвет плоды у кого-то другого, он должен заплатить две трети мины. Кто захочет собрать плоды виноградной лозы, называемой теперь благородной, или благородной смоковницы, тот может пользоваться ими сколько и когда угодно, если это его собственность; если же это чужое и владелец не дал позволения, то человек этот немедленно будет подвергаться наказанию по закону, запрещающему трогать то, что положено не тобой.

Если раб без разрешения владельца земли прикоснется к таким вещам, он будет наказан палочными ударами соответственно числу виноградин в грозди и числу смокв. Метек может пользоваться, если ему угодно, плодами благородной лозы, но за плату. Если же прибывший чужеземец пожелает, проезжая дорогами, отведать плодов, пусть пользуется, если ему угодно, благородной лозой бесплатно — он сам и один из его спутников, это будет законом гостеприимства. Что касается так называемой полевой лозы и других подобных плодов, то наш закон запрещает их рвать даже и чужеземцу. Если же чужеземец или его раб, не зная закона, коснутся запретного, то раба наказывают ударами, а свободнорожденного чужеземца отпускают, но делают ему выговор и поучают тому, что можно касаться лишь всех других видов лозы, непригодных для заготовки изюмного вина, и лишь тех смокв, что не годятся для сушки. Пусть не считается позорным тайком срывать груши, яблоки, гранаты и другие такие плоды, однако пойманный на этом подвергнется побоям, если он моложе тридцати лет. Впрочем, не надо наносить ему ран. Кроме этих побоев свободнорожденный человек не подвергнется никакому суду. Чужеземцу дозволяется пользоваться этими плодами таким же образом, как виноградом. Если же гражданин старше тридцати лет сорвет эти плоды, чтобы тут же их съесть, но ничего не унесет с собой, то он может это сделать на равных правах с чужеземцем. Ослушник же этого закона рискует быть исключенным из соревнования в добродетели, если об этом напомнят судьям, когда будут присуждаться награды.

Вода имеет наибольшее значение для садоводства, но она легко портится. Дело в том, что землю, солнце и ветры, которые вместе с водой влияют на то, что произрастает из почвы, нелегко испортить; их нельзя отравить, отвести в сторону, украсть, а с водой все это можно сделать, такова ее природа. Поэтому здесь должен прийти на помощь закон. Так вот, пусть будет действовать следующий закон о воде: если кто умышленно испортит чужую воду, ключевую ли или дождевую, которая была собрана, отравит ее, отведет в сторону с помощью подкопа или украдет, то пострадавший должен обратиться за правосудием к астиномам, оценив нанесенный ему убыток. Кто будет уличен в том, что портит воду какой-то отравой, тот кроме возмещения убытка должен будет очистить водоем или источник воды. В каждом отдельном случае истолкователи законов будут указывать, как именно надо произвести эту очистку.

Что касается сбора плодов, то всякому желающему дозволяется собирать их по всей местности, лишь бы только он не причинял этим никому никакого ущерба и не извлекал тройной выгоды из ущерба, который потерпит сосед. Должностные лица должны разбираться в этом, а также во всем том, чем гражданин сознательно — тайно или явно — наносит вред другому против его воли — ему самому или его имуществу. Обо всем этом надо доводить до сведения должностных лиц, которые и назначают кару, если убыток не превышает трех мин. В случае серьезных обвинений дело поступает в общий суд, который и определяет наказание для обидчика.

Если окажется, что кто-либо из должностных лиц назначил несправедливую пеню, пострадавший взыскивает с него судом вдвое большую сумму. Каждый желающий может подать в общий суд жалобу на неправильные действия должностных лиц.

Есть еще тысячи мелких узаконений, на основании которых надо назначать наказания, учинять тяжбы, вызывать в суд, приводить свидетелей для истца — двух ли или столько, сколько их нужно, — и так далее в том же роде. Нельзя оставить все это без законов. Но престарелому законодателю не стоит этого делать. Пусть установят здесь законы более молодые люди, подражая до мелочей установленным ранее важным законам. Необходимость таких мелких законов они узнают на опыте, пока не будет ре-

шено, что все устроено так, как надо. Тогда они незыблемо установят эти законы и будут жить, умеренно ими пользуясь.

С ремесленниками надо поступить так: прежде всего пусть никто из местных жителей, а также их рабов не занимается ремеслами. Дело в том, что гражданину достаточно владеть тем искусством, которое одновременно нуждается в упражнении и во многих познаниях, это — умение поддерживать и соблюдать общегосударственное благоустройство. Гражданин не может этим заниматься так, между прочим. Усердно же предаваться двум занятиям или двум искусствам не способен, пожалуй, по своей природе ни один человек, так же как никто не может и сам упражняться в чем-то как надо, и одновременно руководить упражнениями других. Вот это-то и должно осуществиться в государстве. Ни один кузнец не должен одновременно заниматься и плотничьим делом; в свою очередь и плотник не должен заботиться о чужом для него кузнечном деле больше, чем о своем собственном ремесле, под тем предлогом, что, управляя многочисленными работающими на него рабами, он, естественно, должен иметь большее попечение об их занятиях, поскольку доход от их кузнечного дела превышает доход от его собственного ремесла. Нет, в государстве каждый должен владеть только одним ремеслом, которое и доставляет ему средства к жизни. Астиномы должны усердно следить за соблюдением этого закона. И если кто из местных жителей больше склоняется к какому-то ремеслу, чем к заботам о добродетели, астиномы должны его удержать, угрожая бесчестьем, пока он не исправится и не последует своей дорогой. Если кто из чужеземцев станет заниматься двумя ремеслами, то его под страхом тюрьмы, денежной пени и высылки из государства принуждают быть одним человеком, а не многими сразу. Что касается оплаты заказов и их выкупа, когда кто-нибудь несправедливо обойдется с мастером или сам будет им обижен, то астиномы разбирают эти дела, если они не превышают пятидесяти драхм. Сверх этой суммы решение выносит, согласно закону, общий суд.

Никто в государстве не должен платить никакой пошлины ни за ввозимые товары, ни за те, что вывозятся. Не допускается ввоз ладана и других чужеземных курений, употребляемых при богослужении, и ввоз пурпура и окрашенных тканей, которых не производит страна, а также всего того, что нужно для ремесел, работающих на чужеземных товарах, раз в этом нет ровно никакой необходимости. Точно так же не разрешается вывоз таких предметов, наличие которых необходимо в стране. Во всем этом должны разбираться стражи законов; они же будут всем этим ведать — первые двенадцать по возрасту, за исключением пяти старших. Что касается оружия и всех других военных орудий, то, если для этого понадобится ввоз чужеземных изделий, дерева, металла, предметов, годных для скрепления, или животных, гиппархи и стратеги распоряжаются ввозом или вывозом всего того, что производит или в чем нуждается государство. Стражи законов и в этом случае установят подходящие и удовлетворительные законы. Но здесь, как и во всем остальном, по всей нашей земле, во всем государстве не будет места мелкой торговле с целью наживы.

Распределение продуктов питания и устройство жилищ

Что касается пищи и распределения доставляемых страной припасов, то правильным здесь было бы, конечно, осуществить порядок, близко напоминающий критский закон. Все эти припасы должны быть всеми разделены на двенадцать частей и соответственно должны потребляться. А каждая двенадцатая часть — например, пшеницы, ячменя и всего того, что созреет, а также всех тех животных, которые у каждого идут на продажу, — будет, согласно расчету, разделена еще на три части: первая часть назначается для свободнорожденных людей, вторая — для их рабов, тре-

тья — для ремесленников и вообще чужеземцев, как для тех переселенцев, что поселились у нас из нужды в пропитании, так и для тех, что всякий раз приезжают к нам по государственным или частным делам. Только эту третью часть, выделенную из необходимых припасов, придется пустить в продажу; из остальных же двух частей нет никакой необходимости что бы то ни было продавать. Но как всего правильнее произвести подобное разделение? Прежде всего ясно, что части эти в одном отношении будут между собой равны, а в другом неравны.

Клиний. Что ты имеешь в виду?

Афинянин. Неизбежно, что одни из припасов уродятся лучше, другие хуже.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Раз это так и раз всех частей три, то часть, предназначенная для господ, ничем не должна быть обильнее остальных двух частей, предназначенных для рабов, а равным образом и для чужеземцев. Надо произвести разделение так, чтобы все части были вполне равны и в отношении качества. Каждый из граждан получает две части и производит распределение припасов между рабами и свободнорожденными людьми, количество и качество распределяемого он определяет по своему желанию. Излишек надо распределить соответственно по числу живых существ, пищу которым доставляет земля.

Гражданам надо отвести отдельные жилища. Тут был бы пригоден такой порядок: должно быть двенадцать поселков, по одному в середине каждой филы, составляющей двенадцатую часть страны. В каждом селении надо прежде всего выделить площадь для святилища богов и для их спутников-даймонов. Это будут либо местные боги магнетов, либо иные древние боги, память о которых хранят сохранившиеся строения; их-то и будут почитать граждане так же, как чтили их в старину. Повсюду надо воздвигнуть святилища Гестии, Зевса, Афины и того бога, что для каждой двенадцатой части страны является главным. Вокруг этих святилищ надо прежде всего на самом возвышенном месте воздвигнуть здание, которое будет самым надежным приютом для стражей порядка. Ремесленников надо разделить на тринадцать частей и распределить их по всей стране; одну же, тринадцатую, их часть надо поселить в городе, разделив и ее соответственно двенадцати частям всего государства. Все остальные ремесленники поселятся в окрестностях, за пределами города, так что в каждом поселке вместе с земледельцами будет жить полезное для них сословие мастеров. За всеми ними будут надзирать начальники агрономов. Они будут смотреть, сколько и какого рода мастеров требует каждая местность и какое место их жительства причинит земледельцам меньше всего неприятностей и больше всего доставит им пользы. За мастерами, живущими в городе, будут смотреть во всех этих случаях правители-астиномы.

Рыночные площади и торговля с чужеземцами

За рыночной площадью должны иметь надзор агораномы. Помимо заботы о том, чтобы никто не осквернял святилищ, расположенных на площади, этот надзор будет состоять в охране необходимого достояния людей; кроме того, они должны быть на страже рассудительности и противодействовать наглости, а также наказывать тех, кто нуждается в наказании. Что касается товаров, то агораномы должны смотреть, чтобы вся продажа городскими жителями своих товаров чужеземцам происходила согласно закону. А закон таков: первого числа каждого месяца те из чужеземцев или рабов, кто получил поручение от горожан, доставляют на рынок часть товаров, предназначенную для продажи чужеземцам, то есть прежде всего

двенадцатую часть всего количества хлеба. В этот первый рыночный день чужеземец должен закупить для себя на весь месяц хлеб и всю остальную пищу. Десятого числа каждого месяца производится в достаточных размерах продажа и покупка жидких товаров на целый месяц, двадцать третьего числа — продажа животных. Каждый продает или покупает, что ему нужно; земледельцы продают утварь и различные вещи — шкуры, любую одежду, ткани, войлок и все подобное, чужеземцам же приходится приобретать все это путем покупки. Пусть никто не торгует этим в розницу, так же как и ячменной или пшеничной крупой. Пусть никто не продает ничего из других припасов ни горожанам, ни их рабам; если же кто продает, пусть никто у него не покупает. Чужеземец может продавать на рынке вино и хлеб чужеземцам, ремесленникам и их рабам; это то, что большинство называет торговлей в розницу. Мясники пусть торгуют в розницу разделанными на части тушами; пусть они продают их чужеземцам, ремесленникам и их слугам. Так же точно чужеземец может каждодневно себе покупать, если ему угодно, разного топлива у тех лиц, которым в данной местности поручена эта продажа; затем он сам может продать топливо другим чужеземцам в любое время и сколько угодно. Продажу разных других вещей и утвари в размерах, необходимых каждому, можно производить на общем рынке в любом месте, которое стражи законов и агораномы вместе с астиномами обозначат как подходящее, установив предельную цену товарам. В этих пределах и будут обмениваться монеты на вещи и вещи на монеты; продавец и покупатель не будут откладывать обмена на будущее. А кто откладывает обмен, тот, очевидно, доверяет другому и надеется получить свое; если же он не получит того, что должно, пусть не ропщет: правосудие не распространяется на подобного рода взаимный обмен.

Если товар будет куплен или продан в большем количестве или по более высокой цене, чем установлено законом, который определил и уступку, и прибыль и запретил выходить за эти пределы, то излишек записывается у стражей законов, а недостача зачеркивается. То же самое касается и записи имущества переселенцев.

Метеки (чужеземные поселенцы)

Желающий переселиться может это сделать лишь на определенных условиях. Чужеземец который хочет и может поселиться, получит жилище, если он владеет ремеслом, и останется в стране не более как на двадцать лет, считая со времени записи. Никакой пошлины за право переселения с него не возьмут; от него требуется лишь рассудительность. За право торговли с него также не взыщут пошлин. Но зато по истечении срока он должен взять свое имущество и удалиться. Если же в течение этих лет ему удастся обратить на себя внимание своими добрыми делами для государства; если он верит, что может убедить совет и народное собрание и что просьба его об отсрочке выселения будет уважена, даже если он испросит позволения пожизненно остаться в стране, — то пусть он выступит перед советом и народным собранием и, коль скоро он убедит государство, пусть исполнится то, в чем он его убедил. А у детей метеков, если они знают ремесла и достигли пятнадцати лет, срок переселения исчисляется с пятнадцатилетнего возраста. Затем, по прошествии двадцати лет, они должны удалиться, куда им угодно. Если же они захотят остаться, то должны точно так же убедить государство. До удаления из государства надо вычеркнуть ту запись их имущества, которую ранее произвели должностные лица.

КНИГА ДЕВЯТАЯ

Учение о преступлениях и наказаниях

Афинянин. Естественный распорядок законов приводит нас, далее, к вопросу о судебной ответственности, сопутствующей всем вышеуказанным деяниям. За какие именно деяния дóлжно нести ответственность перед судом, отчасти уже было сказано, поскольку это касается земледелия и смежных с ним областей, но еще ничего не было сказано относительно величайших проступков. Поэтому в дальнейшем следует последовательно разобраться именно в этих проступках, отдельно обсудить каждый из них, чтобы прийти к выводу, какое наказание здесь следует назначать и каким судьям это будет подсудно.

Клиний. Верно.

Афинянин. Впрочем, даже как-то позорно то, что мы собираемся теперь делать, то есть устанавливать подобные законы в таком государстве, которое, по нашему признанию, будет устроено хорошо и вообще получит правильное направление в смысле добродетельных навыков его граждан. И вдруг мы предполагаем, что в подобном государстве появится человек, причастный таким величайшим проступкам, которые во всех остальных государствах являются следствием испорченности. Приходится, таким образом, законодательствовать, предвосхищая события: угрожать — на тот случай, если подобный человек встретится. Устанавливать законы для предотвращения подобных проступков и наказания за них, коль скоро они совершены, в предположении, что такие люди непременно встретятся, — вот в этом-то, повторяю, и есть что-то позорное. Мы ведь не то что древние законодатели. Те были, как теперь рассказывают, и сами божественного происхождения, да и законы свои они давали детям богов, героям, то есть существам также божественным. Нет, мы — люди и даем теперь законы семени людей; поэтому мы вправе бояться, что у нас встретятся граждане с природой неподатливой, точно рог, так что их ничем не проймешь. Как те семена, что не поддаются огню, так и они неподатливы законам, даже столь сильным. Эти люди побуждают меня сказать о непривлекательном законе относительно святотатства — на случай, если кто отважится на такое дело. Впрочем, не хотелось бы даже думать, что получивший правильное воспитание гражданин может когда-либо остро заболеть этой болезнью, зато много попыток подобного рода можно ожидать со стороны принадлежащих гражданам слуг, чужеземцев и их рабов. Из-за них в особенности — впрочем, и вообще-то остерегаясь человеческой слабости, — я назову закон о святотатстве и о всех подобных преступлениях, поскольку они трудноисцелимы или даже вовсе не исцелимы.

Согласно вышеустановленному правилу, и здесь надо предпослать вступление, однако по возможности краткое. Вот что можно сказать в увещание, когда беседуешь с человеком, которого злая страсть к святотатству одолевает днем и не дает покоя ночью: «Странный ты человек, это не человеческое и не божественное зло побуждает тебя идти теперь на святотатство; нет, это какое-то жало, внедрившееся в людей из-за старых, не искупленных очищением проступков; оно-то губит и терзает тебя; его надо всеми силами остерегаться. Узнай, в чем состоит такая осторожность. Когда тебе придет в голову подобного рода мысль, прибегни для ее отвращения к жертве Зевсу. Прибегни как умоляющий к святыням богов, отвращающих несчастья. Прибегни к общению с людьми, признаваемыми у вас хорошими. То слушай их речи, то пробуй сам говорить о том, что всякий человек должен почитать прекрасное и справедливое. Без оглядки беги общества дурных людей. Если от исполнения всего этого уймется твоя болезнь, тем лучше; если же нет, считай, что для тебя лучше смерть, и простись с жизнью!»

Уголовные законы

Вот как гласит наше вступление, данное для людей, замышляющих всякие нечестивые и пагубные для государства деяния. Тому, кто повинуется, закон ничего не скажет; ослушнику же вслед за вступлением он громко глаголет: «Кто будет уличен в святотатстве, тому, если это раб или чужеземец, отметят лицо и руки клеймом его злополучия, подвергнут его стольким ударам, сколько решат судьи, и в нагом виде выгонят за пределы страны». Возможно, что такое наказание исправит и образумит его. Дело в том, что по закону ни одно наказание не имеет в виду причинить зло. Нет, наказание производит одно из двух действий: оно делает наказываемого либо лучшим, либо менее испорченным. Но если будет обнаружено, что подобный поступок совершен каким-нибудь гражданином, который нанес великое, несказанное оскорбление богам, своим родителям или государству, то судье придется считать его неисцелимым: он знает, какое воспитание получил этот гражданин, как он был взращен с детства, а между тем он не удержался от величайшего зла. Наказание такому человеку — смерть, и это еще наименьшее из зол. Для остальных граждан полезным примером станет бесславие преступника и то, что его труп будет выброшен за пределы страны. Его детям и его роду, если они не будут походить нравом на своего отца, — честь и слава; все будут говорить, что они хорошо и мужественно перешли от зла к добру. Имущество кого-либо из таких преступников государству не подобает конфисковывать, раз наделы в нем всегда должны оставаться одними и теми же и одинаковыми. Зато его надо наказывать денежной пеней, когда окажется, что проступок можно искупить деньгами; эту пеню взимают из того имущества, которое окажется излишним сравнительно с наделом, однако размер денежной пени не должен превышать этого излишка. Для этой цели стражи законов должны тщательно просматривать записи и всякий раз сообщать точные данные судьям, чтобы никто никогда не оказался лишенным надела из-за недостатка денег. Если кто-нибудь будет признан заслуживающим большей пени, причем его друзья не захотят за него поручиться и в складчину внести за него деньги, чтобы его освободить, то его наказывают долговременным тюремным заключением и вдобавок какими-нибудь явными поношениями.

Вообще никто никогда не должен оставаться безнаказанным за какой бы то ни было проступок, даже если совершивший его бежал за пределы государства. Наказанием должны быть смерть, тюремное заключение, палочные удары, унизительные места для сидения и стояния или стояние возле святилищ на окраине страны; либо наказанием должна быть денежная пеня, как мы сказали ранее. Судьями, назначающими смертную казнь, пусть будут стражи законов и особый суд, выбранный из наиболее отличившихся в прошлом году должностных лиц. Последующим законодателям надлежит иметь попечение о таких вопросах, как подача жалобы, вызов в суд и тому подобное, — вообще о том, как все это должно совершаться. Нашей же задачей будет установить закон относительно подачи голосов. Голосование пусть будет открытое. Еще до начала его су́дьи должны занять места прямо против истца и обвиняемого, возможно более соответственно своему возрасту. Все граждане, у которых есть досуг, пусть отнесутся с сугубым вниманием к такому суду. Сперва слово предоставляется истцу, затем обвиняемому. После их речей старейший из судей начинает допрос, обращая особое внимание на их показания, а затем и все остальные судьи последовательно должны разобрать, что́ им желательно так или иначе узнать из показаний или умолчаний обеих тяжущихся сторон. У кого из судей нет такого желания, тот передает дальнейшее ведение допроса другому. Запись показаний, которые окажутся идущими к делу, следует запеча-

тать, скрепив ее печатью всех судей, и положить на жертвенник Гестии. На другой день судьи снова собираются вместе и точно так же, путем расспросов, разбирают дело и скрепляют своей печатью запись показаний. Так поступают трижды; затем, когда собрано достаточно доказательств и показаний свидетелей, каждый судья подает свой священный голос, обязуясь перед Гестией судить по мере сил справедливо и верно. Подобным образом и заканчиваются такие судебные дела.

После преступлений против богов идут преступления, касающиеся ниспровержения существующего государственного строя. Кто стремится сделать законы рабами людей и заставляет государство подчиняться партиям, того, раз он при этом прибегает к насилию, возбуждая противозаконное восстание, надо считать самым отъявленным врагом всего государства в целом. А кто, хотя и не имеет ничего общего ни с кем из подобных людей, при отправлении главнейших государственных должностей не обратил внимания на такие явления или, хотя и обратил, из трусости не встал на защиту отечества, — такого гражданина следует числить на втором месте в смысле испорченности.

Всякий человек, если он хоть на что-то годен, должен оповещать правителей о заговорах, имеющих целью насильственное и вместе с тем противозаконное изменение государственного строя, и должен привлекать заговорщика к суду. Судьями пусть будут для них те же лица, что и для святотатцев. Весь ход судебного дела будет тоже такой, как и в первом случае. Большинством голосов присуждают виновного к смертной казни. Посрамление и наказание отца не распространяется ни на кого из детей, исключение составляют те дети, чей отец и дед, и отец деда — все подряд были присуждены к смерти. Государство подвергает таких лиц высылке обратно на их родину, в исконное их государство, причем они сохраняют свою собственность, за исключением обработанного ими надела. Но если у гражданина не один сын, а несколько, причем всем им исполнилось уже десять лет, то по жребию из них выбирают десять человек, в пользу которых высказался отец или дед со стороны отца либо матери; имена вынувших жребий сообщаются в Дельфы. Кого изберет бог, тот вступает в дом в качестве наследника с лучшей надеждой на счастье, чем была у тех, кто оставил дом.

Клиний. Отлично.

Афинянин. В-третьих, тот же закон будет касаться судей, которым придется судить по таким делам, и способа судопроизводства в тех случаях, когда кого-нибудь привлекут к суду по обвинению в измене. Также и относительно пребывания в стране потомков преступника и их выезда на родину будет установлен один закон, одинаковый для всех трех видов преступлений: для измены, святотатств и насильного ниспровержения законов страны.

Для вора, уворует ли он что-нибудь большое или какую-нибудь мелочь, будет опять-таки установлен один закон и одно судебное взыскание, одинаковое для всех воров. Прежде всего вору придется в двойном размере возместить стоимость украденного, раз он будет уличен в воровстве и его имущество сверх надела позволит ему выплатить такую пеню; в противном случае он будет подвергнут тюремному заключению, пока не уплатит деньги или не примирится со своим обвинителем. Если кто будет уличен в краже публично, он может освободиться из тюрьмы, лишь получив прощение со стороны государства или уплатив двойную стоимость украденного.

Клиний. Хорошо ли мы говорим, чужеземец, что для вора вовсе не надо делать различий, украдет ли он что-нибудь большое или же мелочь и будет ли это кража жертвоприношений или священных предметов и так далее? Все эти виды кражи совсем небезразличны, а раз так, то, следовательно, и законодателю надо установить совершенно различные наказания.

Афинянин. Очень хорошо, Клиний, что ты как бы разбудил меня и не дал слишком далеко занестись. Ты напомнил мне то, о чем и раньше у меня возникала мысль: все относящееся к законодательству ни в коей мере и никогда не было еще правильно разработано до конца, по крайней мере в затронутом теперь случае. Но опять-таки, что тут сказать? Неплохо было бы сравнить всех нынешних людей, для которых устанавливаются законы, с рабами, которых лечат также рабы. Надо твердо усвоить следующее: если бы какой-нибудь врач из числа тех, что врачуют по опыту, а не на основе знаний, застал свободнорожденного врача в беседе со своим, тоже свободнорожденным, больным, причем этот врач в речах своих приближался бы к философии, затрагивая самый источник болезни и, следовательно, обсуждая природу тел вообще, то врач-раб тотчас же бы расхохотался и обратился бы к другому врачу с такими словами, какие всегда бывают в подобных случаях на языке у большинства таких вот врачей: «Ах ты, чудак, — сказал бы он, — да ты не лечишь больного, а чуть ли не обучаешь его, словно ему надо не выздороветь, а стать врачом!»

Клиний. Разве он не был бы прав, говоря это?

Афинянин. Быть может, если бы при этом он думал, что тот, кто разбирает вопрос о законах так, как разбираем сейчас мы, обучает граждан, а не только дает им законы. Не кажется ли тебе уместным такой его взгляд?

Клиний. Пожалуй.

Афинянин. Мы находимся в настоящее время в благоприятном положении.

Клиний. Почему?

Афинянин. Потому что у нас нет никакой необходимости давать законы; нет, мы сами занимаемся рассмотрением всего, что касается государственного строя, и пытаемся распознать, каким образом может быть осуществлено то, что всего лучше и что всего более необходимо. Вот и сейчас мы можем, конечно, если хотим, рассмотреть то, что является наилучшим; или опять-таки, если хотим, мы можем рассмотреть, что является самым необходимым в законах. Выберем же одно из двух.

Клиний. Смешной выбор нам предстоит, чужеземец. Вот уж когда мы уподобились бы тем законодателям, которых настоятельная необходимость заставляет законодательствовать немедленно, так как завтра уже нельзя будет этого сделать. А ведь мы, слава богу, можем, словно каменщики или те, что начинают какое-нибудь иное строительство, собрать груду строительного материала и выбрать оттуда все, что подходит для будущей постройки; выбор этот мы можем произвести на досуге. Итак, допустим, что мы сейчас не те люди, которых необходимость заставляет строить дом, а те, кто на досуге то сравнивает один материал с другим, то пробует эти материалы составлять вместе. Стало быть, мы вправе сказать, что часть законов уже установлена, другие же поставлены рядом для сравнения.

Афинянин. Итак, Клиний, предпочтем естественный общий обзор законов. Обратим, ради богов, внимание вот на что относительно законодателей...

Клиний. На что же?

Афинянин. В государствах есть много писаний и записанных произведений, сочиненных разными людьми; в том числе есть писания и сочинения законодателей.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Неужели мы станем обращать внимание только на писания остальных лиц — поэтов, писавших в стихах, или сочинителей, изложивших для памяти свои взгляды на жизнь, а на сочинения законодателей не обратим внимания? Или, напротив, всего более на них?

Клиний. Без сомнения.

Афинянин. Не должен ли из всех писателей только законодатель изло-

жить свои взгляды на прекрасное, благое и справедливое? Не должен ли он объяснить смысл этих вещей и то, как их надо применять тем, кто намеревается быть счастливым?

Клиний. Разумеется.

Афинянин. Разве более позорно Гомеру, Тиртею и прочим поэтам плохо изложить в своих сочинениях взгляды на жизнь и на ее устроение, чем Ликургу, Солону и вообще тем, кто, став законодателем, написал сочинения? Или правильнее, чтобы из всех сочинений, имеющихся в государствах, сочинения, написанные о законах, чаще развертывались читателем, так как они гораздо прекраснее и лучше? И чтобы сочинения остальных писателей были согласованы с этими или в случае расхождений считались бы достойными осмеяния? Не таково ли наше убеждение относительно того, как в государствах должна происходить запись законов? Эти записи должны походить на людей разумных и любвеобильных, подобных отцу и матери. Неужели надо считать дело оконченным, если на стенах будут начертаны законы, подобные тирану и деспоту, полные угроз?

Так вот, давайте мы с вами разберем теперь нашу попытку высказывать именно такие убеждения относительно законов. По силам ли это нам или нет, все равно таково наше ревностное желание. Если, идя этим путем, мы должны будем кое в чем пострадать, — что ж, пострадаем, ведь это было бы благом, и, если будет на то воля бога, это именно так и осуществится.

Клиний. Прекрасные слова. Мы поступим так, как ты говоришь.

Афинянин. Следовательно, как мы и попытались, сначала надо тщательно рассмотреть вопрос о святотатцах, всякого рода воровстве и всех других преступлениях. Не надо беспокоиться, если в ходе законодательного труда мы одно уже сумели установить, другое же пока только подвергаем рассмотрению. Ведь мы еще не законодатели; мы только ими становимся и, возможно, скоро станем. Итак, давайте, если вы согласны приступить к рассмотрению, рассмотрим то, о чем я говорил, и именно так, как я сказал.

Клиний. Разумеется, мы согласны.

Учение о справедливости как о прекрасном и о добровольной и невольной несправедливости

Афинянин. Относительно всего прекрасного и справедливого попробуем распознать следующее: в чем мы здесь сейчас между собой согласны, а в чем мы не согласны даже с самими собой; ведь мы высказали бы живейшее желание хоть этим, уж если не чем другим, отличить себя от толпы. Затем опять-таки посмотрим, в чем здесь согласна или не согласна сама с собой толпа.

Клиний. Какие же ты заметил у нас разногласия?

Афинянин. Попробую разъяснить. Относительно справедливости вообще, справедливых людей, поступков и деяний мы все как-то согласны, что все это прекрасно. Стало быть, если утверждать, что все справедливые люди, даже с безобразным телом, прекрасны именно этими своими справедливейшими нравственными качествами, то, пожалуй, в этих словах не окажется ничего несообразного.

Клиний. Совершенно верно.

Афинянин. Возможно. Теперь, раз все причастное справедливости прекрасно, посмотрим, относятся ли у нас ко всему этому и претерпевания почти наравне с действиями.

Клиний. И что же?

Афинянин. Ведь всякое справедливое действие, пожалуй, лишь постольку причастно справедливому, поскольку оно причастно прекрасному.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Следовательно, и претерпевание, причастное справедливому, становится в силу этого прекрасным? Если мы согласимся с этим, то в нашем рассуждении не будет противоречия.

Клиний. Верно.

Афинянин. Если же мы решим, что претерпевание справедливо, но безобразно, то получится противоречие между справедливым и прекрасным, коль скоро мы соглашаемся, что в данном случае справедливое является самым безобразным.

Клиний. Как, как ты говоришь?

Афинянин. Очень легко сообразить. Дело в том, что установленные нами немного раньше законы могли бы показаться идущими совершенно вразрез со всем нынешним рассуждением.

Клиний. С каким именно?

Афинянин. Мы установили, что святотатец справедливо должен умереть; то же самое и враг хорошо установленных законов. Собираясь установить великое множество таких узаконений, мы приостановились, видя, что в таком случае будет бесконечно много очень больших претерпеваний, которые, правда, наиболее справедливы из всех претерпеваний, но зато и наиболее безобразны из них. Не будет ли казаться нам справедливое и прекрасное то одним и тем же, то совершенно противоположным?

Клиний. Чего доброго, случится и так.

Афинянин. Вот почему большинство и выражает такие небрежные и несогласованные мнения о прекрасном и справедливом.

Клиний. По-видимому, так, чужеземец.

Афинянин. Значит, Клиний, давайте снова посмотрим, как обстоит у нас дело в смысле согласованности мнений на этот счет.

Клиний. В смысле согласованности чего с чем?

Афинянин. В предшествующей беседе, думается мне, я с полной определенностью высказался об этом; если же это было не так, позвольте мне сказать сейчас...

Клиний. Что именно?

Афинянин. Вот что: все дурные люди бывают дурными во всем лишь против воли. А раз это так, то отсюда необходимо вытекает и дальнейшее следствие.

Клиний. Какое?

Афинянин. Человек несправедливый дурен, но дурной человек бывает таким против воли. Совершать против воли что-либо добровольное не имеет смысла. Итак, тому, кто установил, что несправедливость совершается против воли, человек, совершающий несправедливость, должен казаться совершающим это невольно. С этим я также должен согласиться; дело в том, что и я утверждаю: все совершают несправедливости лишь против воли. Если же кто из соперничества или честолюбия станет утверждать, что люди бывают несправедливы против воли, но все-таки многие добровольно совершают несправедливости, то я соглашусь с первым утверждением, но не со вторым. Однако в чем состоит лад моих слов? Не зададите ли вы мне, Клиний и Мегилл, следующий вопрос: «Если дело обстоит так, чужеземец, то каков будет твой совет относительно законодательства для государства магнетов? Стоит ли здесь законодательствовать или нет?» «Конечно, стоит», — отвечу я. «Следовательно, ты разграничишь добровольные и невольные несправедливые поступки, и мы установим большие наказания за добровольные погрешности и несправедливости, а за недобровольные — меньшие? Или же за все мы назначим равные наказания, раз уже вовсе нет добровольных несправедливостей?»

Клиний. Конечно, ты прав, чужеземец; но как же нам применить то, что теперь сказано?

Афинянин. Прекрасный вопрос. Мы это применим прежде всего вот как...

Клиний. Да?

Афинянин. Вспомним, что раньше мы прекрасно сказали: относительно справедливости у нас царит полнейшая сумятица и неразбериха. Исходя из этого, снова зададим сами себе вопрос: «Разве мы не выбрались из этого затруднительного положения и не разграничили, чем разнятся между собой добровольные и невольные поступки? Ведь во всех государствах всеми когда-либо бывшими законодателями признано существование двух видов несправедливых поступков: одни — добровольные, другие — невольные. Неужели же так это и будет установлено законом и мы ограничимся лишь тем, что выскажем сейчас известное положение, словно это изречение бога, но вовсе не обоснуем его правильность, а прямо-таки возведем в закон?» Нет, это невозможно; необходимо, прежде чем давать законы, разъяснить эти два вида проступков и их различие, чтобы всякий, когда будет назначать наказание за проступок, относящийся к первому или второму виду, мог руководиться установленным положением и был бы в состоянии так или иначе судить о том, подходит ли данное установление или нет.

Клиний. Мне кажется, ты прав, чужеземец. И вот нам предстоит одно из двух: либо отказаться от утверждения, что все несправедливые поступки совершаются против воли, либо же сначала определенно выяснить правильность нашего утверждения.

Афинянин. Из этих двух возможностей первая — отказаться от утверждения того, что считаешь истинным, — для меня совсем неприемлема. В самом деле, это было бы и противозаконно, и нечестиво. Надо попробовать каким-то образом разъяснить, можно ли по какому-либо иному признаку разделить эти проступки на два вида, если уж отказаться от различения их по тому, что одни из них добровольны, а другие совершаются против воли.

Клиний. Мы, чужеземец, совершенно не можем мыслить об этом как-то иначе.

Афинянин. Пусть так и будет. Ну вот хотя бы при взаимном общении и знакомствах — граждане тогда, конечно, немало причиняют друг другу вреда, причем и здесь в изобилии встречается добровольное и невольное.

Клиний. Разумеется.

Афинянин. Так вот, пусть не считают при рассмотрении любого вреда, нанесенного несправедливостью, что здесь бывает два вида несправедливых поступков: во-первых — умышленные, во-вторых — неумышленные. Дело в том, что вред, причиняемый невольно, встречается не реже и вредит не меньше всякого рода добровольно наносимого вреда. Посмотрите, имеют ли мои слова какое-нибудь отношение к заданию, которое я себе поставил, или же вовсе не имеют? Дело вот в чем: я, Клиний и Мегилл, утверждаю, что, когда один человек, совсем того не желая, невольно причиняет вред другому, он совершает несправедливый поступок, однако совершает его невольно. Поэтому, законодательствуя, я установлю законом, что поступок этот есть невольная несправедливость. Но я вовсе не стану относить этот вид причинения вреда к несправедливости вообще, все равно, в каких бы размерах и кому бы ни был он нанесен. Если мое мнение победит, то мы часто будем утверждать, что несправедливый поступок совершен и тем, кто является виновником какой-нибудь оказанной неправильно услуги. Дело, пожалуй, друзья мои, вот в чем: не потому приходится попросту считать одно справедливым, а другое несправедливым, что человек дал кому-нибудь что-то свое или, наоборот, отнял у кого-нибудь что-то; нет, законодателю надо смотреть, каковы были по отношению к справедливости намерения и

образ действий человека, когда он оказал кому-нибудь услугу или нанес какой-нибудь вред. Надо обращать внимание на две различные стороны: на несправедливость и на вред. С помощью законов надо, насколько возможно, возместить нанесенный вред, спасая то, что гибнет, поднимая то, что по чьей-то вине упало, и леча то, что умирает или ранено. Коль скоро проступок искуплен возмездием, надо попытаться с помощью законов из каждого случая раздоров и вреда сделать повод для установления между виновником и пострадавшим дружеских отношений.

Клиний. До сих пор все прекрасно.

Афинянин. В свою очередь что касается несправедливого нанесения вреда из-за корысти, когда кто-то, причиняя другому несправедливость, обогащается, то, поскольку здесь зло исцелимо, его надо исцелить, считая это душевной болезнью. Надо признать, что, по-нашему, исцеление от несправедливости клонится вот в какую сторону...

Клиний. В какую?

Афинянин. Всякого совершившего большой или малый несправедливый поступок закон наставит и принудит либо никогда более не отваживаться на повторение подобных поступков по доброй воле, либо совершать это в значительно меньшей степени; кроме того, надо возместить нанесенный вред. Делом или словом, удовольствием или страданием, почетом или бесчестьем, пенями или дарами — словом, вообще каким бы то ни было образом заставить человека возненавидеть несправедливость и полюбить или по крайней мере не питать ненависти к природе справедливости — это и есть задача наилучших законов. Если законодатель заметит, что человек тут неисцелим, то какое наказание определит он ему по закону? Законодатель сознает, что для самих этих людей лучше прекратить свое существование, расставшись с жизнью; тем самым они принесли бы двойную пользу всем остальным людям: они послужили бы для других примером того, что не следует поступать несправедливо, а к тому же избавили бы государство от присутствия дурных людей. Таким образом, законодатель вынужден назначить в наказание таким людям именно смерть, а не что-то иное.

Клиний. Кажется, ты очень удачно все это выразил, однако мы с удовольствием послушали бы это еще в более ясном изложении, а именно мы хотим знать разницу между несправедливостью и вредом и в каком виде сюда включается добровольное и невольное.

Афинянин. Попытаюсь в своей речи исполнить ваше желание. Дело вот в чем. Ясно, что вы в своих беседах держитесь такого взгляда на душу: в самой душе по природе есть либо какое-то состояние, либо какая-то ее часть — яростный дух; это сварливое, неодолимое свойство внедрилось в душу и своей неразумной силой многое переворачивает вверх дном.

Клиний. Да, это так.

Афинянин. А удовольствие мы не отождествляем с яростным духом. Оно владычествует, говорили мы, благодаря силе, противоположной этому духу. С помощью убеждения, соединенного с насилием и обманом, оно осуществляет все, чего только не пожелает.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Не будет ошибкой в качестве третьей причины проступков указать на невежество. Со стороны законодателя было бы лучше разделить это невежество на два вида: простое невежество, которое можно считать причиной легких проступков, и двойное, когда невежда одержим не только неведением, но и мнимой мудростью, — точно он вполне сведущ в том, что ему вовсе неведомо. Если сюда присоединяется сила и мощь, то это можно считать причиной крупнейших и грубейших проступков; если же сюда присоединяется слабость, то возникают детские и старческие за-

блуждения. Законодатель должен признавать это проступками, но в этом случае законы относятся к виновным очень мягко и снисходительно.

Клиний. То, что ты говоришь, естественно.

Афинянин. Пожалуй, мы все признаем, что одни из нас сильнее удовольствий и ярости, а другие — слабее. Вот как обстоит дело.

Клиний. Совершенно верно.

Афинянин. Но неслыханно, чтобы одни из нас были сильнее невежества, а другие — слабее.

Клиний. Сущая правда.

Афинянин. Все эти три свойства — [яростный дух, склонность к удовольствиям и невежество] — заставляют нас искать удовлетворения их желаний и нередко влекут нас в противоположные стороны.

Клиний. Да, это часто бывает.

Афинянин. Так вот, теперь я могу ясно и прямо определить, как я понимаю различие между справедливостью и несправедливостью. Тираническое господство в душе ярости, страха, удовольствия, страдания, зависти и страстей я считаю несправедливостью вообще, все равно, наносит ли это кому-нибудь вред или нет. Напротив, господство в душе представления о высшем благе, каких бы воззрений ни держалось государство или частные лица на возможность его достижения, делает всякого человека порядочным. Хотя бы он и совершил какой-нибудь ложный шаг, все равно надо считать вполне справедливым поступок, совершенный подобным образом, и все, что происходит под руководством такого начала, является наилучшим для всей человеческой жизни. Многие относят такое нанесение вреда к невольной несправедливости. Мы сейчас не станем спорить из-за названий, зато в первую очередь как можно лучше запомним выяснившееся сейчас наличие трех видов проступков. Итак, страдание, которое мы обозначили как ярость и страх, составляет у нас один их вид.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Второй вид проступков проистекает из-за удовольствий и, с другой стороны, из-за страстей; третий вид связан со стремлением к осуществлению надежд и правильного мнения о наивысшем благе. Разделив этот третий вид снова на три части, мы получим пять видов проступков, как это сейчас получается. Для этих пяти видов надо установить два различных рода законов.

Клиний. Какие именно?

Афинянин. Один — для явно насильственных действий, другой — для поступков, совершаемых втайне, среди мрака, путем обмана. Впрочем, бывают поступки, где налицо и то и другое. В этом случае законы должны были бы быть наиболее суровыми, если только они соблюдают правильное соотношение.

Клиний. Естественно.

Афинянин. Возвратимся далее снова к тому, что было нашим исходным пунктом, и будем продолжать установление законов. Помнится, мы установили законы относительно святотатцев, изменников и тех, кто извращает законы с целью ниспровержения существующего государственного строя. Человек может, пожалуй, совершить подобный поступок под влиянием безумия, болезней или глубокой старости, все это ничем не отличается от детского состояния. Если о преступлении поставлены будут в известность судьи, избираемые в каждом отдельном случае, причем об этом заявит либо сам преступник, либо его защитник, и если будет признано, что человек преступил законы, находясь в одном из указанных состояний, то он должен будет попросту возместить тот вред, который он кому-то нанес, а от всей прочей судебной волокиты он будет избавлен. Исключение составляет тот случай, когда убийца не очистил своих рук от убийства; в

этом случае он должен удалиться в другую страну, в другое место и там провести целый год в отлучке. Если он вернется до истечения определенного законом срока и ступит где бы то ни было на родную землю, то стражи законов должны посадить его в государственную тюрьму, причем он может быть выпущен из нее по истечении двух лет.

Наказания для убийц. Кары за другие виды насилия

Раз мы уже начали говорить об убийстве, попробуем установить до конца законы относительно всех его видов. Прежде всего поговорим об убийствах насильственных и невольных. Если кто на состязании или на государственных играх невольно убьет человека, с которым находится в дружеских отношениях, — все равно, последует ли смерть сразу или потом из-за нанесенных ударов, — или если кто убьет точно так же на войне либо при воинских упражнениях, когда военные действия воспроизводятся либо с применением оружия, либо без него, — то человек должен очиститься согласно полученному на этот случай из Дельф закону, а затем он считается уже чистым. Это касается и всех врачей, если против их воли умрет больной; в этом случае, согласно закону, врач считается чистым. Если же кто убьет кого-нибудь хоть и невольно, но собственноручно, силой своего тела или оружием, стрелой или тем, что даст ему что-нибудь выпить и съесть, а также тем, что прибегнет к огню или холоду или лишит человека дыхания, — словом, собственной силой или с помощью иных тел, — все равно он считается человеком, убившим собственноручно. Наказание ему будет следующее: если он убьет раба, приняв его за своего, он должен возместить хозяину умершего раба причиненный вред и убыток, иначе ему придется в наказание в двойном размере оплатить стоимость умершего. Определение стоимости дадут судьи. Очищений в этом случае будет больше, и они многочисленнее, чем для убивших на играх. Решить этот вопрос правомочны избранные богом истолкователи. Если же кто убьет своего раба, то по совершении очищений ему, согласно закону, убийство не ставится в вину. Кто невольно убьет свободнорожденного человека, пусть прибегнет к тем же очищениям, что и человек, убивший раба. Однако пусть он отнесется при этом с почтением к одному старинному поверью из числа самых древних: рассказывают, что насильственно умерщвленный человек, проведший свою жизнь с тем образом мыслей, какой свойствен свободнорожденному человеку, гневается на убийцу за свою раннюю смерть и, будучи полон страха и ужаса из-за испытанного насилия, наводит страх на убийцу, если видит, что тот продолжает жить в местах, привычных для покойного. Полный тревоги сам, покойник изо всех сил тревожит убийцу и вносит тревогу во все его дела, причем союзником ему в этом служит память. Поэтому убийца должен уступить своей жертве и удалиться из всех родных для покойного мест его отечества на целый год. Если покойный был чужеземец, в течение того же срока убийца не должен посещать его страну. Кто добровольно повинуется этому закону, того ближайший родственник покойного, бывший свидетелем всего происшедшего, должен простить и вообще с ним примириться. Если же ослушник, который еще не очистился от убийства, посмеет отправиться в святилища и приносить жертвы да вдобавок не пожелает выдержать указанного срока отлучки, ближайший родственник покойного должен преследовать его по суду за убийство. В случае обвинительного приговора все меры наказаний удвоются. Если же этот ближайший родственник не возбудит судебного преследования за происшедшее, то всякий желающий может возбудить

против него дело как против человека, на которого перешла скверна и обратилось мучение пострадавшего; в этом случае пусть он по закону покинет свое отечество на пять лет.

Если чужеземец невольно убьет чужеземца из числа проживающих в государстве, его может преследовать по суду всякий желающий на основании тех же самых законов. Если это метек, пусть он удалится на один год; если же он просто чужеземец, то в случае убийства чужеземца, метека или же горожанина он должен помимо очищения на всю жизнь покинуть страну, где действуют эти законы. Если вопреки законам он возвратится, пусть законодатели накажут его смертью, а имущество, какое у него есть, пусть передадут ближайшему родственнику пострадавшего. Коль скоро он возвратится против своей воли, например если морской бурей будет выброшен на берег этой страны, он может раскинуть палатку, однако лишь на краю берега, так, чтобы вода касалась его ног; здесь он должен подстерегать случай для отплытия. Если же кто насильно поведет его в глубь страны, пусть его освободят первые встречные должностные лица и отправят целым и невредимым обратно в прибрежную полосу.

Если кто собственноручно убьет свободнорожденного, причем это будет сделано в ярости, здесь надо различать два случая, а именно: совершен ли поступок в состоянии ярости, так, что человеку причиняют смерть ударами или чем-то другим подобным внезапно и непреднамеренно, под влиянием мгновенного порыва, а затем тотчас же возникает раскаяние в совершенном поступке. Точно так же под влиянием ярости действуют и в том случае, когда замышляют отомстить за нанесенную раньше словами или бесчестными делами обиду и потом с намерением убить действительно убивают обидчика; в этом случае не возникает раскаяния в совершенном поступке. Стало быть, по-видимому, надо различать два вида убийства, и чуть ли не оба этих вида совершаются под влиянием ярости; всего справедливее было бы сказать, что они занимают середину между умышленными и неумышленными преступлениями. Впрочем, нет, эти виды убийства имеют сходство — одно с умышленным, другое с неумышленным действиями. Ведь тот, кто подавляет ярость, не действует сразу, но намеренно откладывает свое мщение на будущее; действия такого человека подобны умышленным. Напротив, человек, необузданный в гневе, сразу ему подпадающий и не отдающий себе отчета в своих намерениях, подобен действующему невольно, хотя и он действует не вполне так, здесь только внешнее сходство с невольным поступком. Вот почему трудно разграничить те случаи убийств, когда они совершены под влиянием ярости, с точки зрения того, какие из этих убийств должен закон признать умышленными, а какие — неумышленными. Всего лучше и согласнее с истиной было бы судить о них по признаку сходства и различать оба вида преступлений с точки зрения их преднамеренности или же непреднамеренности, а затем назначать по закону для тех, кто в гневе совершил преднамеренное убийство, наказание более тяжелое, а для тех, кто совершил это непреднамеренно и внезапно, — более легкое. В самом деле, за большее зло естественно назначить большее наказание, а за меньшее — меньшее. Так должны поступить и мы в наших законах.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Снова вернувшись к нашему предмету, скажем следующее: если кто собственноручно убьет свободнорожденного человека и совершит это непреднамеренно, в состоянии гнева, то виновный должен подвергнуться всем тем же наказаниям, что и тот, кто убил без ярости, а именно ему придется на два года отправиться в изгнание в виде кары за свою запальчивость. Если же кто совершит убийство, пусть в состоянии ярости, но преднамеренно, он подвергнется всем тем наказаниям, что указаны в пер-

вом случае, но вместо двух лет изгнания ему назначается три года, то есть более продолжительный срок за более сильную степень ярости. Что же касается обратного возвращения этих лиц, то здесь пусть соблюдается следующее: вполне точные законы дать тут трудно; бывают случаи, когда из этих двух видов убийства тот вид, который признан законом более тяжким, на самом деле оказывается более легким, и, наоборот, тот вид, который признан законом более легким, на деле оказывается более тяжелым, причем во всех обстоятельствах, связанных с убийством, один человек действует более жестоко, другой — более мягко. Впрочем, большей частью все происходит так, как мы сейчас говорим. Во всем этом должны разбираться стражи законов. После того как истекут сроки изгнания для каждого из этих двух видов преступников, пусть они пошлют двенадцать судей к границам страны, с тем чтобы за это время они еще точнее рассмотрели деяния изгнанников и вынесли решение относительно их совестливости и обратного их допущения в государство. Изгнанники со своей стороны должны будут подчиняться решениям этих должностных лиц. Если же по своем возвращении кто-нибудь из бывших в изгнании, поддавшись гневу, снова совершит тот же самый проступок, то ему назначается изгнание без права возвращения; если же он все-таки возвратится, то его надо подвергнуть тому же, чему подвергается чужеземец в случае возвращения после высылки.

Кто убьет своего собственного раба, пусть подвергнется очищениям; кто же в состоянии ярости убьет чужого раба, пусть вдвойне возместит убытки его владельцу. Всякий убийца, не подчинившийся закону, не подвергшийся очищению, осквернивший своим присутствием рыночную площадь, игрища и все остальные святыни, может быть привлечен к суду любым желающим, равным образом может быть привлечен и родственник покойного, допускающий, чтобы убийца все это делал: его можно принудить по суду уплатить в двойном размере пеню, а также вдвойне подвергнуть прочим мерам взыскания. Полученная пеня поступает по закону в пользу того, кто подал дело в суд. Если раб в состоянии ярости убьет своего господина, то близкие покойного могут сделать с убийцей все, что им угодно, но никоим образом не должны оставить раба в живых — в этом случае они будут чисты от вины. Если же какой-нибудь раб убьет свободнорожденного человека в состоянии ярости, то господа этого раба пусть передадут его близким покойного, те же обязаны умертвить убийцу каким им угодно способом. Бывает, — правда, редко, — что отец или мать в ярости причиняют ударами или другим каким-то насильственным образом смерть своему сыну или дочери; тогда они должны прибегнуть к тем же самым очищениям, что и все прочие, и отправиться в изгнание на три года. По возвращении убившая должна расстаться с мужем, а убивший — с женой; впредь они не должны вместе производить детей, не могут быть членами семьи, которую они лишили потомка или брата, и не должны принимать участия в почитании общих святынь. Нечестивый ослушник, который не считается с этим, может быть любым желающим привлечен к суду по обвинению в нечестии. Если муж в гневе убьет свою законную жену либо жена совершит такой же точно проступок в отношении мужа, то они должны прибегнуть к указанным очищениям и пробыть в изгнании три года. По возвращении человек, совершивший подобное преступление, не должен принимать участия в священных обрядах вместе со своими детьми и не может иметь с ними общего стола. Ослушник же, будь то отец или сын, опять-таки может быть привлечен к суду по обвинению в нечестии любым желающим. Если брат в ярости убьет брата или сестру или также сестра — брата или сестру, очищения и сроки изгнания будут те же самые, что назначены для родителей и их детей; они также не могут быть членами

той семьи, в которой у братьев отняли брата, а у родителей — сына, и не могут принимать вместе с ними участия в священных обрядах. К ослушнику можно правильно и по справедливости применить упомянутый закон о нечестии. Если кто будет настолько несдержан и запальчив по отношению к своим родителям, что в припадке неистового гнева осмелится убить одного из них, убийца, если покойный до своей кончины добровольно простил ему, должен прибегнуть лишь к тем очищениям, что предписаны для невольных убийц; совершив и все остальное, что предписано делать тем, он будет считаться чистым от вины. Но если покойный не простил, тогда человек, совершивший что-либо подобное, подсуден многим законам, ведь он будет судим по самому тяжкому обвинению в оскорблении действием, а равным образом в нечестии и святотатстве, коль скоро он посягнул на жизнь своего родителя. Значит, весьма справедливо было бы подвергнуть отцеубийцу и матереубийцу, совершившего убийство по причине ярости, многократной смертной казни, если бы только было возможно одному и тому же человеку умереть много раз. Ибо закон запрещает человеку защищаться, даже если родители угрожают ему смертью, и ни один закон не позволяет детям убить отца или мать, произведших их на свет. Поэтому закон предпишет человеку сдержаться и вынести все, лишь бы не совершить такого поступка. Раз это так, то к какой же иной ответственности привлечет закон человека, убившего отца или мать? Нет, пусть будет установлено, что для того, кто в ярости убил отца или мать, наказанием будет смерть. Если же брат убьет брата во время стычки при междоусобице или при обстоятельствах, подобных этим, причем он будет лишь обороняться от зачинщика схватки, то он считается чистым от вины так же, как если бы он убил неприятеля. То же самое, если при подобных обстоятельствах гражданин убьет гражданина или чужеземец чужеземца. Если гражданин, обороняясь, убьет чужеземца или чужеземец — гражданина, то, согласно тому же правилу, он считается невиновным. То же самое, если раб убьет раба. Напротив, если раб, хотя бы и обороняясь, убьет свободнорожденного, он подпадает под действие тех же законов, что и отцеубийца. То, что сказано относительно прощения отцом своего убийцы, одинаково касается и всех этих случаев. Если человек по доброй воле простит своего убийцу как совершившего это дело невольно, пусть преступник прибегнет к очищениям и по закону выселится на один год из страны.

Относительно убийств насильственных или непреднамеренных, а также происходящих под влиянием ярости достаточно сказано. Затем нам надо поговорить о случаях намеренного убийства или убийства, происходящего под влиянием крайней необузданности, а также о злом умысле, возникающем из-за приверженности человека к удовольствиям и из-за страстей и зависти.

Клиний. Ты прав.

Афинянин. И в этом случае мы сначала по мере сил укажем, сколько здесь может быть видов. Самое великое зло — это господство страсти, когда душа дичает от вожделений. Всего более это проявляется в том, к чему у большинства имеется самое глубокое и сильное вожделение, то есть в силе, которая вследствие дурных природных свойств и воспитания порождает тысячи побуждений к ненасытному и беспредельному стяжанию имущества либо денег. Причиной же невоспитанности служит распространенное среди эллинов и варваров мнение, превратно восхваляющее богатство. Признавая богатство первым из благ — между тем как на самом деле оно стоит лишь на третьем месте, — они портят и самих себя, и свое потомство. Насколько лучше и прекраснее было бы, если бы во всех государствах господствовал истинный взгляд на богатство: оно существует ради тела, тело же существует ради души. Раз имеются блага, ради которых и

существует богатство, значит, его надо поставить на третье место — после телесных и душевных качеств. Положение это учит, что человек, желающий быть счастливым, должен не стремиться к обогащению, но быть богатым, сохраняя справедливость и рассудительность. В этом случае в государствах не было бы убийств, которые требуют для своего искупления других убийств. А теперь, как мы и заметили вначале, есть одно, и притом величайшее, зло, требующее величайшего наказания за намеренно совершенное убийство. На втором месте стоит честолюбие, порождающее в одержимой им душе зависть, которая с трудом уживается прежде всего со своим владельцем, а затем и с лучшими людьми в государстве. На третьем месте стоят низменные и неправедные страхи, которые вызывают много убийств, когда человек хочет, чтобы никто, кроме него, не знал о совершении им — теперь или в прошлом — тех или иных поступков, вот он и устраняет путем умерщвления всех тех, кто мог бы о них донести.

Пусть все это послужит вступлением к такого рода законам. Вдобавок можно напомнить учение, которому многие люди очень верят, когда слышат его из уст тех, кто во имя него ревностно занимается священными таинствами. Учение это утверждает, что за все подобного рода поступки человека ожидает расплата в Аиде, а когда он снова вернется на Землю, ему придется расплатиться согласно природному правосудию, то есть испытать участь пострадавшего от него лица, в своей тогдашней жизни он подобным же образом будет убит другим человеком. Кто повинуется и уже на основании самого вступления всячески страшится этого правосудия, тому совсем не нужно, чтобы и закон это провозглашал. Но для ослушника пусть будет дан следующий закон, и притом в письменном виде.

Кто с заранее обдуманным намерением и противозаконно собственной рукой убьет кого-либо из своих соплеменников, тот прежде всего лишается покровительства законов, не смеет осквернять своим присутствием ни святилищ, ни рыночной площади, ни гаваней, ни иных общих мест собраний; при этом все равно, запретил ли кто преступнику туда вход или нет, ведь сам закон запрещает ему это и будет выражать такой запрет всегда в защиту всего государства. Кто из родичей покойного, включая двоюродных родственников по мужской или по женской линии, не возбудит судебного преследования против преступника и не потребует прекращения всякого общения с ним, на того прежде всего обращается скверна и вражда богов, как об этом предупреждает слово закона. Во-вторых, всякий желающий отомстить за покойного может привлечь к суду преступника. Человек, желающий отомстить, пусть выполнит все, что касается тщательного совершения очистительных омовений и прочих обычаев, предписанных богом. Далее, пусть сделает предупреждение, а затем уже он может заставить преступника подвергнуться законному правосудию. Законодателю легко показать, что все это должно сопровождаться некими молитвами и жертвоприношениями определенным богам, которые пекутся о том, чтобы в государствах не совершалось убийств. Стражи законов совместно с толкователями, прорицателями и божеством установят, каким образом надо учинять подобные дела, и издадут законы о том, каким богам это подвластно и какой способ ведения таких судебных дел всего вернее соответствует божественному праву. Судьи здесь будут те же, которые, как было сказано, правомочны в суде над святотатцами.

В случае признания виновности преступник наказывается смертью; его не следует хоронить в стране пострадавшего, так как кроме нечестия преступник выказал еще и бесстыдство. Кто не пожелает подвергнуться суду и с помощью бегства от него уклонится, пусть навсегда остается в изгнании. Если же преступник снова где-нибудь вступит в страну убитого, то первый встречный, будь то член семьи умершего или же кто-нибудь из остальных граждан, может

его невозбранно убить либо, связав, передать для казни правителям, являющимся судьями в таких делах. Истец пусть вместе с тем требует, чтобы лицо, которому он предъявляет иск, представило поручителей. Ответчик же пусть представит тех поручителей, которых данные судьи признают достойными, иначе говоря, трех верных поручителей, которые поручатся, что обвиняемый явится в суд. Того, кто не желает или не может представить поручителей, власти задерживают, берут под стражу и предоставляют решению суда. Если кто убил не собственноручно, а лишь замышлял кого-нибудь умертвить и, став из-за этого своего желания и замысла виновником смерти этого человека, продолжает жить в государстве, не очистившись от убийства, то разбор дела и в этом случае происходит так же, за исключением поручительства. Виновному дозволяется быть погребенным у себя на родине, все же остальное здесь происходит точно так же, как там. Это одинаково касается отношений как между чужеземцами, так и между гражданами и чужеземцами; касается это и отношений между рабами, как в случае убийства собственной рукой, так и в случае намерения убить. Исключением здесь является лишь поручительство; поручители, как уже было сказано, требуются только тем, кто собственноручно совершил убийство. Тот, кто обвиняет кого-либо в таком убийстве, должен одновременно требовать и поручительства. Если раб намеренно убьет свободнорожденного человека, собственноручно ли или замыслив это убийство, и будет признан виновным, пусть государственный палач отведет его к надгробному памятнику умершего, так, чтобы он мог видеть могилу, и здесь подвергнет его стольким ударам бича, сколько предпишет обвинитель; если раб не умрет во время бичевания, его предают смерти. Если же кто убьет раба, не совершившего ничего дурного, из опасения, как бы он не донес о позорных и злых делах этого человека или по какой-нибудь другой подобной причине, то убийца раба подвергнется такому же наказанию, как за убийство гражданина.

Бывают случаи, при которых очень страшно и нелегко издавать законы, между тем как не издать их невозможно. Таковы случаи намеренного и во всех отношениях несправедливого убийства, собственноручного или подстроенного, которое случается между родственниками. В большинстве случаев это бывает в плохо устроенных и диких государствах, но отдельные случаи такого рода могут встретиться и там, где их меньше всего ожидаешь. Поэтому надо повторить то, что мы недавно сказали, чтобы тот, кто нас слушает, по этой причине лучше добровольно воздержался от тех убийств, которые во всех отношениях самые нечестивые. Ведь древние жрецы ясно рекли слово или сказание — как бы это ни называть — о том, что за пролитие крови родичей мстит блюстительница Правда; пользуясь только что названным законом, она предписывает, чтобы человек сам неизбежно подвергся тому, что он совершил. Если кто убил когда-нибудь своего отца, то настанет час и ему придется со стороны своих детей подвергнуться такому же насилию. Если же он убил свою мать, то ему неизбежно суждено вновь родиться уже в виде женщины, а впоследствии лишиться жизни от собственного же чада. Ибо нет иного способа очиститься от пролитой родной крови; кровавое пятно нельзя смыть до тех пор, пока душа виновного не искупит своего преступления тем же самым образом: подобное подобным, убийство — смертью от руки убийцы — и не успокоит тем самым гневный дух родни. Поэтому каждому следует воздерживаться от таких преступлений из страха перед божественным возмездием. Если же иных людей все-таки постигнет эта несчастная судьба и они намеренно и добровольно осмелятся разлучить с телом душу своего отца, матери, брата или ребенка, то на этот случай смертным законодателем издается следующее установление. После предупреждения об иске люди эти объявляются вне закона; поручительство они должны представить таким

же образом, как в упомянутых раньше случаях. И если человек будет уличен в подобном преступлении, то есть если он действительно убил когонибудь из своих родичей, его предают смертной казни служители судей и должностные лица, а тело его обнаженным должно быть выброшено за пределы государства, на отведенный для этого перекресток. Затем все должностные лица от лица всего государства пусть принесут каждый по камню и бросят его в голову трупа, чтобы таким образом очистить все государство. После этого труп выносят к крайним пределам страны и здесь выбрасывают, причем по закону он лишается погребения.

Чему же в таком случае должен подвергнуться человек, убивший то, что всего ближе и, как говорится, всего дороже? Я говорю о самоубийцах, которые насильно лишают себя того, что им суждено судьбой, хотя их к этому не приговаривало государство, не вынудила неотвратимым страданием несчастная случайность или выпавший на их долю тягостный стыд, делающий невозможной жизнь, сами над собой творят они этот неправедный суд из-за своей слабости и отсутствия мужества. Что касается очищения и погребения такого человека, то обычаи эти ведомы богу. Поэтому ближайшие родственники должны обратиться к толкователям и вместе с тем к законам, касающимся этих дел, и поступить согласно их предписаниям. Погребать самоубийц надо прежде всего в одиночестве, а не вместе с другими людьми. Далее, столь бесславных людей надо хоронить на пустырях, не имеющих имени, на границах двенадцати частей государства, не отмечая при этом места их погребения ни надгробными плитами, ни надписями.

Если подъяремная скотина или иное какое-нибудь животное убьет человека (исключение здесь составляют те случаи, когда это постигает атлета, выступающего на общегосударственном состязании), то родственники должны выступить судебным порядком против убийцы; дело разбирают агрономы, выбранные в любом числе каким-нибудь родственником. Уличенное животное убивают и выбрасывают за пределы страны. Если же неодушевленный предмет лишит человека души, за исключением молнии и тому подобных перунов божеств, иными словами, если предмет своим падением убьет человека или человек сам на него упадет, пусть родственник выберет в судьи для этого дела своего самого близкого соседа и перед ним очистит себя и всю свою родню; виновный же предмет надо выбросить вон, как это было указано для животных.

Если, с другой стороны, обнаружена чья-нибудь смерть, но неясно, кто убийца, и даже после тщательных розысков не смогут его найти, то вступают в силу те же самые предупреждения, что и в остальных случаях. Совершившего объявляют виновным в убийстве, решение суда провозглашается на рыночной площади: «Убивший такого-то осужден за убийство и не имеет доступа в святилища и вообще в страну, где жил пострадавший; если он появится и будет опознан, он будет предан смертной казни и без погребения выброшен вон за пределы страны пострадавшего». Пусть у нас действует один такой главный закон об убийстве.

Вот как до сих пор обстоит дело с такими вещами. Что же касается того, при каких условиях убийство какого-нибудь человека не ставится в вину убившему, то здесь пусть будет постановлено следующее: если кто ночью убьет вора, захватив его при попытке ограбить дом, тот невиновен; кто, обороняясь, убьет грабителя, тот невиновен; если кто-то пытается изнасиловать свободнорожденную женщину или отрока, того может невозбранно убить лицо, подвергнувшееся насилию, а также отец, братья или сыновья. Если муж застанет кого-нибудь, пытавшегося изнасиловать его жену, то по закону он невиновен, коль скоро убьет насильника; если кто совершит

убийство, защищая своего отца, не сделавшего ничего нечестивого, или свою мать, детей, братьев, супругу, то он совершенно невинен.

Мы уже установили законы о воспитании и образовании живой души, делающих для нее приемлемой жизнь (для души, лишенной их, жизнь невозможна), а также относительно смертной казни, являющейся карой за насилие; сказано нами также о телесном уходе и воспитании. Вслед за тем надо рассмотреть намеренные и невольные насильственные деяния, учиняемые друг другу людьми. Надо по мере сил определить, каковы они, сколько их [видов] и какие наказания были бы полезны в этих случаях. Вот о чем, видимо, правильно было бы установить дальше законы.

На втором месте после убийства всякий, даже самый неумный из законодателей, поставил бы ранения, а также увечья от ран. Как мы различили разные виды убийства, так нужно различать и виды ранений: одни из них причиняются невольно, другие — в состоянии ярости, третьи — под влиянием страха, четвертые — с сознательным умыслом. Относительно всего этого надо предварительно сказать вот что: людям необходимо установить законы и жить по законам, иначе они ничем не будут отличаться от самых диких зверей. Причина здесь та, что природные свойства человека далеко не достаточны, чтобы распознать все полезное для человеческого общежития или, даже распознав это, всегда быть в состоянии осуществлять высшее благо и стремиться к нему. Прежде всего трудно распознать, что истинное искусство государственного правления печется не о частных, но об общих интересах — ведь эта общность связует, частные же интересы разрывают государство — и что как для того, так и для другого, то есть для общего и для частного, полезно, если общее устроено лучше, чем частное. Во-вторых, если даже кто и распознает, что от природы все это обстоит именно так, и усвоит это в достаточной мере на деле, то впоследствии, став неограниченным и самовластным главой государства, он ни в коем случае не сумеет остаться при этих взглядах и не сочтет нужным всю свою жизнь поддерживать в государстве общие нужды, предоставляя частным нуждам следовать за общими. Нет, его смертная природа всегда будет увлекать его к корысти и служению своим личным интересам. Безрассудно избегая страданий и стремясь к удовольствиям, она поставит их выше того, что более справедливо и лучше. Себя самое она ввергнет в мрак и в конце концов преисполнит всяческим злом и себя, и все государство в целом. Ведь если бы по воле божественной судьбы появился когда-нибудь человек, достаточно способный по своей природе к усвоению этих взглядов, то он вовсе не нуждался бы в законах, которые бы им управляли. Ни закон, ни какой бы то ни было распорядок не стоят выше знания. Не может разум быть чьим-либо послушным рабом; нет, он должен править всем, если только по своей природе подлинно свободен. Но в наше время этого нигде не встретишь, разве что только в малых размерах. Поэтому надо принять то, что после разума находится на втором месте, — закон и порядок, которые охватывают своим взором многое, но не могут охватить всего. Все это было сказано с такой именно целью.

Теперь мы установим, чему должен подвергнуться или что должен уплатить человек, ранивший другого или нанесший ему какое-нибудь повреждение. У каждого вполне основательно возникнет здесь много вопросов: куда нанесена рана, кого ранили, как и когда — все надо им объяснить, ведь здесь есть несчетное количество случаев, сильно отличающихся друг от друга. Поручить суждение обо всем этом судам невозможно, отнять у них это право тоже нельзя. Зато одно необходимо предоставить их решению, а именно, произошло ли действительно ранение, или его вовсе не было. Впрочем, ничего не предоставлять их усмотрению из вопросов о наказании и должной каре обидчику, но самому установить законы о всех существенных и незначительных видах ранений тоже едва ли возможно.

Клиний. Что же нам на это сказать?

Афинянин. А вот что: часть вопросов надо предоставить судам; другую же часть им предоставить нельзя, а надо самому установить здесь законы.

Клиний. О чем же надо установить законы и что можно передать на решение судей?

Афинянин. Правильнее всего было бы сказать вот что: в государстве, где негодные, безгласные суды скрывают свои мнения и втайне принимают решения или, что еще более ужасно, выносят их не спокойно, но среди страшного шума, точно в театре, криками поощряя или порицая каждого из выступающих ораторов, — в таком государстве обычно создается трудное положение. Необходимость давать законы таким судам не приносит никакой радости. Однако, если кто все-таки вынужден устанавливать законы для подобного государства, нужно большую часть их подробно оговорить самому, судьям же предоставить установление наказаний лишь по самым пустячным делам. Зато в государстве, где суды по мере сил устроены надлежащим образом, где те, кто собирается стать судьями, хорошо воспитаны и их прошлое подвергнуто тщательной проверке, там в большинстве случаев предоставление судьям решения, какому наказанию должны подвергаться виновные или какую пеню уплатить, будет делом правильным и прекрасным. Поэтому нам нельзя сейчас поставить в упрек, что мы не даем им самых важных и многочисленных предписаний, ведь даже получившие не очень хорошее воспитание судьи могут сообразить, какое нужно установить наказание за то или иное преступление, чтобы оно было достойно совершенного проступка и вызванного им страдания. А раз мы считаем судей, для которых мы устанавливаем законы, ничуть не хуже тех, о которых сейчас сказали, то им можно предоставить весьма многое. Впрочем, как мы нередко указывали и как мы поступали раньше, устанавливая законы, надо и здесь дать общий обзор и типы взысканий, которые служили бы судьям образцами и препятствовали бы им выходить за пределы правосудия. Тогда это было правильно; и теперь надо, поступив точно так же, снова вернуться к законам.

Иск по делам о ранении будет у нас установлен так: если (за исключением тех случаев, когда это допускается законом) кто с заранее обдуманным намерением хотел убить мирного обитателя, но не смог этого сделать, а лишь ранил его, такого человека, злонамеренно нанесшего рану, не стоит жалеть, без всякого зазрения совести его надо привлечь к суду точно так же, как и убийцу. Однако из уважения к его не совсем злой судьбе и к божеству, которое смилостивилось над ним и над раненым, отвратив от одного из них смертельную рану, а от другого — проклятую участь и несчастье, в благодарность этому божеству, чтобы ему не противиться, надо избавить от смертной казни того, кто нанес рану, и заменить ее пожизненной высылкой в соседнее государство с сохранением права пользования всем принадлежащим ему имуществом. Если же он нанес раненому увечье, то обязан его возместить согласно оценке суда, которому подлежит это дело. Это тот самый суд, куда поступило бы дело об убийстве, если бы пострадавший скончался от нанесенной раны. Если сын умышленно ранит своих родителей, а раб — своего господина, то наказанием назначается смертная казнь. Если точно так же брат ранит брата или сестру или сестра — брата или сестру и будет доказана умышленность нанесения раны, то наказанием назначается смертная казнь. Жена, ранившая своего мужа, или муж — свою жену — с заранее обдуманным намерением убить — должны отправиться в вечное изгнание. Об имуществе изгнанного, если его сыновья или дочери малолетние, позаботятся опекуны и возьмут под опеку детей как сирот. Если же дети уже взрослые, то они наследуют собственность родителей, причем без обязательства содержать изгнанника. Если

такое несчастье постигнет человека бездетного, то родственники изгнанника, вплоть до двоюродной степени родства с обеих сторон как по мужской, так и по женской линии, должны собраться вместе и назначить наследника этого дома — одного из пяти тысяч сорока домов в государстве, — посоветовавшись со стражами закона и жрецами и приняв в соображение следующее правило: ни один дом из числа пяти тысяч сорока не является собственностью его обитателя или его семьи, но скорее частной собственностью всего государства. А государственные дома должны быть по мере сил как можно более благочестивыми и счастливыми. Если какой-нибудь из этих домов впадает в такое нечестие и несчастье, что владелец не оставит в нем детей, будучи холостым или бездетным в браке, и в то же время будет изобличен в умышленном убийстве или в ином преступлении против богов либо граждан, за которое законом ясно определена смертная казнь, или будет отправлен в вечное изгнание, то по закону надо прежде всего совершить очищение этого дома и принести искупительные жертвы Зевсу. Затем домочадцы, как было только что сказано, должны собраться вместе со стражами законов и рассмотреть, какая семья в государстве снискала себе наилучшую славу своей добродетелью и счастливой судьбой, притом что в ней есть несколько детей: одного из этих детей надо сделать приемным сыном отца покойника и всех предков этого рода и дать ему доброе имя, дабы он при более счастливых предзнаменованиях, чем его отец, стал отцом семейства, домохозяином и заботливым исполнителем благочестивых священнодействий. Помолившись таким образом, его назначают законным наследником, а преступник остается без имени, без детей, без надела, коль скоро его постигло такое несчастье.

Конечно, не у всего, что существует, предел соприкасается с пределом, бывают промежутки, внедренные в пределы, предшествующие им и оказывающиеся между ними. То же самое можно сказать и о намеренных или невольных поступках, совершенных в состоянии ярости. Итак, если кто будет уличен в том, что именно в этом состоянии он нанес рану другому, то прежде всего он должен в двойном размере возместить ущерб, если рана излечима; если же неизлечима, он должен возместить ущерб в четверном размере. Если рана излечима, но раненый понес великий позор и поношение, виновный должен возместить ущерб в тройном размере. Если же ранение вредит не только пострадавшему, но и государству, так как раненый лишился возможности защищать родину от врагов, виновник сверх остальных наказаний возмещает ущерб, нанесенный им государству; кроме собственной воинской повинности он несет ее также и за увечного, заместив его в военном строю. Если он не исполнит этого, любой желающий может привлечь его по закону к суду за уклонение от воинской службы. Судьи, назначенные путем голосования, определяют двойное, тройное или четверное возмещение за нанесенный ущерб. Если брат ранит брата указанным образом, родственники со стороны его отца и матери, вплоть до двоюродной степени родства по женской и мужской линии, собираются вместе — и мужчины, и женщины — на совет, а определение наказания поручают его родителям. Если степень наказания вызывает споры, берет верх решение родственников по мужской линии. Если же и они не в силах этого сделать, то в конце концов они поручают это стражам законов. Необходимо, чтобы судьи по делам о ранениях, нанесенных родителям детьми, уже переступили за шестьдесят лет и имели бы детей, не приемных, а своих собственных. Если кто будет уличен в преступлении, надо определить, должен ли такой человек быть просто казнен, подвергнут чему-то еще большему или же должен понести немного меньшее наказание. Из родственников преступника никто не имеет права участвовать в суде, даже если он достиг положенного законом возраста. Если раб в припадке яро-

сти ранит свободнорожденного человека, его владелец передает этого раба раненому — пусть тот поступит с ним как угодно. Если же он не передаст раба, то сам должен искупить нанесенный ущерб. Если он обвиняет раба и раненого в заговоре и какой-нибудь уловке, он может начать тяжбу. Если он не выиграет, он втройне оплачивает ущерб, а если выиграет, то тот, кто хитрил вместе с рабом, подпадает под обвинение в незаконном присвоении раба. Кто невольно ранит другого, тот просто возмещает ему ущерб, потому что никакой законодатель не волен над судьбой. Судьями пусть будут те же лица, которые указаны для случаев ранения детьми родителей, они определяют размер возмещения убытка за понесенный ущерб.

Все указанные нами сейчас действия являются насильственными. Всякий вид оскорбления действием есть также насилие. Каждый мужчина, женщина и ребенок должны всегда мыслить об этом так: престарелые люди гораздо больше заслуживают почтения, чем молодые, в глазах богов, а также людей, желающих быть счастливыми и невредимыми. Позорное для государства и ненавистное богам зрелище, когда младший бьет старшего. Если же старик ударит молодого человека, тот должен терпеливо подавить свой гнев, имея в виду, что и ему самому, когда он состарится, будет предоставлено такое же преимущество. Итак, пусть действует такое постановление: всякий и в делах, и в речах должен у нас совеститься тех, кто старше его. Каждого мужчину и каждую женщину, на двадцать лет старших себя, надо считать отцом или матерью и бережно к ним относиться. Ради богов — покровителей рождения надо удерживаться от оскорбления всех тех, кто по своему возрасту мог бы тебя родить и произвести на свет. По этой причине не следует оскорблять даже чужеземца, все равно, давно ли тот поселился в стране или же прибыл недавно, ни по собственному почину, ни ради защиты не должно вразумлять ударами человека такого возраста. Если же кто находит, что надо обуздать чужеземца, нагло и бесстыдно напавшего на него с ударами, то он может его задержать и отвести к правителям-астиномам, но сам пусть воздержится от побоев. Тем более он должен остерегаться дерзко ударить когда-нибудь своего земляка. Чужеземца, совершившего это, астиномы задерживают и производят разбор дела, бережно относясь к богу — покровителю чужеземцев. Если они решат, что чужеземец несправедливо бил местного жителя, они назначат ему столько же ударов бичом, сколько он нанес сам, — за его чужеземную дерзость, этим дело и ограничивается. Если же чужеземец поступил по справедливости, то астиномы, пригрозив и вынеся порицание тому, кто его вызвал в суд, отпускают обоих.

Если сверстник побьет своего сверстника или человека старше себя, но не имеющего детей, или если старик побьет старика либо юноша — юношу, то разрешается естественная защита, но без оружия, лишь голыми руками. Если же человек, переступивший за сорок лет, осмелится с кем-нибудь драться, сам являясь зачинщиком или только обороняясь, его будут считать грубым, неблагородным и подобным рабу, и такое порицание будет подобающим ему наказанием. Если он повинуется такому увещанию, его легко обуздать. А неповинующийся, не обращающий никакого внимания на введение к этим законам, пусть будет готов к принятию следующего узаконения: если кто побьет человека старше на двадцать лет, чем он сам, и более, то прежде всего свидетель этого происшествия, если он не ровесник и не моложе дерущихся, должен их разнять, иначе он прослывет по закону дурным гражданином. Если же он ровесник тому, кого бьют, или еще моложе его, он должен прийти к нему на помощь как к своему брату, отцу или вообще обиженному старшему родственнику. Кроме того, как было указано, осмелившийся бить старшего подпадает под обвинение в оскорблении действием. Если он будет уличен, его приговаривают к тюремному заключению не меньше чем на год. Если же судьи назначат больший срок, пусть

этот назначенный ему срок войдет в силу. Если чужеземец или метек побьет человека, на двадцать или более лет старшего, чем он сам, тот же самый закон точно так же призывает всех вступиться за пострадавшего. Проигравший судебное дело, раз он чужеземец, а не местный житель, подвергается в наказание двухлетнему тюремному заключению; если же метек не послушался законов, то он заключается в тюрьму на три года, коль скоро суд не назначит ему большего срока. Свидетель такого происшествия, не пришедший, однако, на помощь, как это предписывает закон, подвергается пене в размере одной мины, если он принадлежит к высшему классу, в пятьдесят драхм — если он принадлежит ко второму классу, тридцати — если к третьему, двадцати — если к четвертому. Суд над такими людьми состоит из стратегов, таксиархов, филархов и гиппархов.

По-видимому, одни из законов устанавливаются ради людей порядочных с целью научить их, каким образом надо общаться друг с другом, чтобы жить в мире; другие же законы даются для людей, не получивших воспитания и обладающих неподатливой природой, которую ничем нельзя смягчить, — даются с той целью, чтобы люди эти не предались окончательно пороку. Именно такие люди и заставляют нас высказать то, что будет сказано. Законодатель дает им законы только вынужденно и предпочел бы, чтобы законы эти никогда не применялись.

Если кто осмелится применить насилие и оскорбить отца, мать или их родителей, не убоявшись ни гнева вышних богов, ни возмездия, ожидающего, как считается, человека в Аиде; если такой человек, словно зная все то, чего он вовсе не знает, презирает древние, всеми рассказываемые предания и поступает вопреки законам, то, чтобы отвратить такого человека от преступления, нужны крайние меры. Смерть не будет еще такой крайней мерой; скорее уж муки, которые существуют, как говорят, в Аиде, и даже еще что-нибудь горшее. Однако даже учения, возвещающие высшую истину, не производят никакого впечатления на подобные души и не отвращают их от преступления. Ведь иначе не существовало бы ни матереубийц, ни дерзкого и нечестивого нанесения побоев другим своим старшим родичам. В этих случаях наказание, еще при жизни постигающее подобных людей за такие поступки, ничем, насколько это возможно, не должно уступать наказанию в Аиде.

Теперь надо сказать так: если кто, не будучи охвачен безумием, осмелится бить своего отца или мать или их родителей, то прежде всего любой встречный должен прийти тем на помощь, как и в указанных раньше случаях. Метек или чужеземец, оказавший такую помощь, получает право занимать почетные места во время состязаний. Лица же, не оказавшие помощи, навсегда изгоняются из страны. Неметек, оказавший помощь, получает похвалу; не оказавший ее подвергается порицанию. Раб, оказавший помощь, становится свободным; не оказавшего такой помощи раба агораномы наказывают сотней ударов плетью, если преступление произошло на рыночной площади; если же оно совершилось вне площади, где-нибудь в городе, то дело астиномов наказать того, кто здесь живет. В случае если это происходит где-то в деревне, наказание осуществляют начальники агрономов. Каждый встречный местный житель — мужчина ли, мальчик или женщина — обязан давать отпор такому человеку, считая его нечестивым. Не давший отпора навлекает на себя по закону проклятие Зевса, покровителя родственных связей и отцовских прав. Кто будет уличен в жестоком обращении с родителями, тот прежде всего навсегда изгоняется из города в другие места страны и не допускается ни к каким святилищам. Когда он туда явится, агрономы наказывают его побоями и любым другим способом по своему усмотрению. Если же он вернется назад, наказанием ему будет смертная казнь. Кто из числа свободнорожден-

ных людей станет пить или есть вместе с таким человеком или иным каким-нибудь образом вступит с ним в общение, или даже, встретив его наедине, добровольно к нему прикоснется, тот не должен входить в святилище, посещать рыночную площадь и вообще город, пока не очистится, так как он должен считать, что соприкоснулся с пагубной судьбой. Если он не послушается закона и вопреки ему осквернит святилище и город, должностное лицо, заметившее это и не привлекшее его к суду, берет на себя ответственность за нарушение своих обязанностей и, конечно, достойно наказания. Если раб побьет свободнорожденного человека, все равно гражданина или чужеземца, первый встречный должен прийти тому на помощь, иначе он заплатит указанную нами раньше пеню согласно своему имущественному цензу. Случившиеся там люди вместе с потерпевшим должны связать его и передать этому потерпевшему. Тот же, получив своего обидчика, может, заковав его в колодки, бичевать его, сколько ему угодно, лишь бы только не причинить этим ущерба господину раба; затем он передает его господину, и пусть тот владеет им по закону. А закон таков: если кто, будучи рабом, побьет свободнорожденного человека без приказания на то должностных лиц, то хозяин, получив своего раба от пострадавшего, держит его в оковах и освобождает не раньше, чем раб убедит пострадавшего в том, что он достоин жить на свободе. Все эти законы равным образом касаются взаимоотношений женщин, отношений женщин с мужчинами и отношений мужчин с женщинами.

КНИГА ДЕСЯТАЯ

Общий закон для всех видов насилия. Другие правонарушения

Афинянин. После рассмотрения вопроса об оскорблениях действием дадим примерно такое узаконение, одинаковое для насилия любого рода: никто не должен ни похищать ничего из чужого имущества, ни пользоваться чем бы то ни было из того, что принадлежит соседям, без разрешения на то со стороны владельца. В самом деле, в зависимости от этого возникли, происходят и будут происходить все вышеуказанные бедствия. Из прочих зол величайшим является распущенность и дерзость молодежи, в особенности велико зло, если это проявляется по отношению к государственным святыням или святыням, общим для членов филы и других подобных объединений. Вторыми по степени важности являются оскорбления, наносимые частным святыням и могилам. На третьем месте стоит дерзость в отношении к родителям; когда такая дерзость проявляется, ее следует отличать от вышеупомянутых оскорблений действием. Четвертый род дерзости — когда человек, небрежно относясь к должностным лицам, похищает их вещи или пользуется чем-то им принадлежащим без их на то разрешения. На пятом месте можно поставить нарушение гражданских прав любого гражданина, это влечет за собой вызов в суд. Для каждого из этих случаев должен быть издан во имя общего блага закон.

Преступления против богов. Три типа неправильного отношения к богам

Мы уже разобрали вкратце вопрос о наказании за святотатство, если оно проявляется в насильственном и тайном похищении священных предметов. Но законам о каре, которую должен понести человек, словом или делом оскорбляющий богов, надо предпослать наставление. А наставление это будет таким: никто из тех, кто, согласно с законами, верит в существо-

вание богов, никогда намеренно не совершит нечестивого дела и не выскажет беззаконного слова. Человек может это сделать в одном из трех случаев: либо, повторяю, если он не верит в существование богов, либо (второй случай) хотя и верит в их бытие, но отрицает их вмешательство в людские дела, либо, наконец (третий случай), если человек полагает, будто богов легко склонить в свою пользу и умилостивить жертвами и молитвами.

Клиний. Как же нам поступить с такими людьми и что о них сказать?

Афинянин. Прежде выслушаем, дорогой мой, их самих. Я угадываю, что они станут шутливо говорить в сознании своего превосходства над нами.

Клиний. Что же именно?

Афинянин. Поддразнивая нас, они, возможно, скажут следующее: «Афинский чужеземец, ты, лакедемонянин, и ты, кносец, вы говорите правду. В самом деле, некоторые из нас совершенно не признают богов, а другие признают их такими, как вы говорите. Мы считаем справедливым, чтобы вы, прежде чем грозить нам суровыми карами, попробовали сперва — как вы это сочли нужным сделать с законами — убедить и наставить нас в том, что боги существуют и что они слишком благи, чтобы их можно было вопреки справедливости преклонить и прельстить какими-нибудь дарами. Ведь ныне мы слышим именно такое мнение или подобное ему от лучших и самых признанных поэтов, ораторов, прорицателей, жрецов и бесчисленного множества других людей. Поэтому большинство из нас заботится не о том, чтобы не совершать несправедливости, но лишь старается изо всех сил загладить уже совершенные. Мы считаем справедливым, чтобы законодатели, объявившие себя кроткими, а не свирепыми, применили сначала по отношению к нам убеждение. Если вы будете говорить о существовании богов даже немногим лучше, чем говорят остальные, все же это будет лучше в отношении к истине. И может статься, мы легко дадим себя убедить. Однако попытайтесь, если мы не говорим чего-то несообразного, ответить на наш призыв».

Доказательство существования богов

Клиний. Но, чужеземец, не кажется ли тебе, что довольно легко доказать правоту тех, кто утверждает, что боги существуют?

Афинянин. Каким образом?

Клиний. Да прежде всего доказывают это Земля, Солнце, звезды, вся вообще Вселенная, весь этот прекрасный распорядок времен, подразделение на годы и месяцы. Затем — все греки и варвары признают существование богов.

Афинянин. Боюсь я, мой милый, негодных людей (не скажу никогда, будто я их стыжусь), как бы они не отнеслись к нам с презрением. Ведь вы не знаете, чем они отличаются, вы полагаете, что души их преданы нечестивой жизни только из-за своей необузданности в удовольствиях и страстях.

Клиний. Что же еще, чужеземец, может служить причиной?

Афинянин. А то, чего вы, живущие в других условиях, пожалуй, не знаете: это остается от вас скрытым.

Клиний. О чем это ты сейчас говоришь?

Афинянин. О некоем весьма тяжком невежестве, кажущемся величайшей разумностью.

Клиний. Как понять твои слова?

Афинянин. У нас, афинян, есть сказания о богах, закрепленные письменно — частью в стихах, частью в простом изложении. У вас их нет благодаря, насколько я могу судить, хорошему государственному строю. Древнейшие из сказаний повествуют о происхождении первой природы неба и всех остальных вещей. Вслед за тем сказания переходят к происхождению богов и

повествуют о взаимоотношении богов после их возникновения. Впрочем, если в известном смысле эти сказания плохо влияют на слушателей, в этом трудно их укорять ввиду их глубокой древности. Я по крайней мере никогда не похвалил бы их, говоря, что они полезны и способствуют попечению о родителях и их почитанию или что в них рассказывается полностью правдивая быль. Однако довольно о древних сказаниях. Распростимся с ними, и пусть они повествуются лишь постольку, поскольку они любезны богам. Но зато пусть подвергнутся нашему порицанию сочинения нового поколения мудрецов, поскольку они являются причиной зол. Вот что влекут за собой сочинения подобных людей: мы с тобой, приводя доказательства существования богов, говорим об одном и том же — о Солнце, Луне, звездах, Земле — как о богах, о чем-то божественном. Люди же, переубежденные этими мудрецами, станут возражать: все это — только земля или камни и, следовательно, лишено способности заботиться о делах человеческих. Приукрасив словами это мнение, они делают его весьма; убедительным.

Клиний. Ты натолкнулся, чужеземец, на трудный довод, даже если бы он был только один. Но таких доводов множество, поэтому дело становится теперь еще труднее.

Афинянин. Что делать! Однако как же нам ответить и как поступить? Станем ли мы защищаться, точно нас кто-то обвиняет перед нечестивыми людьми, снующими вокруг законодательства и утверждающими, будто мы совершаем нечто необычайное, устанавливая законы в убеждении, что боги существуют? Или мы распростимся с этими людьми и обратимся снова к законам, чтобы наше вступление не получилось длиннее самих законов? Ведь изложение нашего учения вовсе не будет кратким, если мы людям, стремящимся к нечестию, станем, с одной стороны, спокойно доказывать то, о чем, по их мнению, следует в этом случае говорить, а с другой стороны, станем наводить на них страх и возбуждать в них отвращение ко всему тому, что его заслуживает, и лишь после всего этого станем законодательствовать!

Клиний. Но, чужеземец, мы часто в течение короткого времени высказывали ту мысль, что в настоящей беседе вовсе не надо предпочитать краткость речи ее пространности. Ведь, как говорится, никто за нами не гонится. Было бы смешно, да и плохо, если бы оказалось, что мы выбрали вместо наилучшего то, что покороче. А ведь очень важно, чтобы наше утверждение того, что боги существуют, что они благи и несравненно больше, чем люди, почитают правосудие, приобрело во всяком случае некую убедительность. Это было бы у нас чуть ли не самым лучшим и прекрасным вступлением в защиту всех вообще законов. Итак, совсем не проявляя нетерпения и торопливости и ничего не упуская по мере сил, разберем как следует этот важный вопрос, применив всю силу убеждения, какой мы располагаем.

Афинянин. Произнесенное сейчас тобой слово побуждает, кажется мне, к молитве — столько живого участия ты проявил! Нечего медлить долее! Да и в самом деле: кто без волнения сможет утверждать бытие богов? Не выносить и ненавидеть людей, которые были и поныне являются причиной этих наших речей, неизбежно. Люди эти не верят сказаниям, слышанным ими с детства, когда они питались еще молоком кормилиц и матерей, рассказывавших им эти предания и для забавы, и всерьез, как если бы они пели им зачаровывающие песни. Они слышали эти предания в молитвах при жертвоприношениях. Они видели соответствующие зрелища, весьма приятные как для глаз, так и для слуха молодых людей. Они видели, как их родители с величайшим тщанием относились к принесению жертв, обращаясь за самих себя и за своих детей с молитвами и просьбами к божествам и этим показывая свое глубокое убеждение в бытии богов. Они знают понаслышке, да и видят сами, что эллины и все варвары как при различных несчастьях,

так и при полном благополучии преклоняют колени и повергаются ниц при восходе и закате Солнца и Луны, показывая этим не только полную свою уверенность в бытии богов, но и то, что у них на этот счет даже не возникает сомнения. Однако ко всему этому люди эти относятся с презрением без какого-либо основания, что признаёт всякий, у кого есть хоть немного разума, и вынуждают нас сейчас говорить то, что мы говорим. Сможет ли тут кто-нибудь быть кротким в увещеваниях, если приходится, уча о богах, начинать с доказательства их бытия! Однако отважимся на это! Ибо не подобает, чтобы одни из нас неистовствовали из-за ненасытной страсти к удовольствиям, а другие — в негодовании на подобного рода людей. Итак, хладнокровно обратимся с наставлением к людям со столь испорченным образом мыслей. Станем говорить кротко, подавив свой гнев, словно мы действительно беседуем с одним из них. «Дитя, ты еще молод. С течением времени тебе придется изменить многие из твоих теперешних взглядов на противоположные. Поэтому отложи до того времени свое суждение о столь важных предметах. Самое же главное, о чем ты сейчас вовсе не думаешь, — это чтобы человек имел правильное представление о богах, от этого зависит, счастлив или несчастлив он в жизни. Не будет ложью, если я тебе сделаю сперва по этому поводу одно важное замечание: не ты один и не только твои друзья впервые возымели подобное мнение о богах; всегда встречается большее или меньшее число людей, одержимых этой болезнью. Я был знаком со многими из них, и вот что я сказал бы тебе: никто из тех, кто в юности держался мнения, будто боги не существуют, никогда не сохранил до старости подобного образа мыслей. Две же остальные напасти остаются — правда, не у большинства людей, а лишь у некоторых: это, во-первых, мнение, будто боги, хотя и существуют, не пекутся о человеческих делах; во-вторых, будто боги хотя и пекутся о людях, однако их легко можно склонить в свою пользу жертвоприношениями и молитвами. Если ты мне поверишь, тебе станет ясным, насколько возможно, этот взгляд на богов; ты отложишь подробное рассмотрение вопроса, обстоит ли дело так или иначе, и станешь выспрашивать у других людей, особенно же у законодателя. А тем временем не отваживайся ни на какое нечестие в отношении богов. Тому же, кто издает для тебя законы, надо сейчас попытаться еще раз наставить тебя относительно истинного положения вещей».

Клиний. Все сказанное тобой до сих пор, чужеземец, превосходно.

Афинянин. Совершенно верно, Мегилл и Клиний, но незаметно для самих себя мы натолкнулись на странное учение.

Клиний. О каком учении ты говоришь?

Афинянин. О том, которое большинство людей считает самым мудрым из всех.

Клиний. Выразись яснее.

Афинянин. Некоторые учат, что все вещи, возникающие, возникшие и те, что должны возникнуть, обязаны своим возникновением частью природе, частью искусству, а частью случаю.

Клиний. Что ж, разве это неправильно?

Афинянин. Конечно, естественно, чтобы учение мудрых людей было правильным. Последуем же за ними и посмотрим, к какому образу мыслей приходят такие люди.

Клиний. Отлично.

Афинянин. Они говорят, что, по-видимому, величайшие и прекраснейшие из вещей произведены природой и случаем, а менее важные — искусством. Искусство получает из рук природы великие и первичные ее творения уже в готовом виде, оно обрабатывает и ваяет лишь то, что менее важно, — это все мы и называем его произведениями.

Клиний. Что ты разумеешь?

Афинянин. Выражусь еще яснее: огонь, вода, земля и воздух — все это, как утверждают, существует благодаря природе и случаю; искусство здесь ни при чем. В свою очередь из этих [первоначал], совершенно неодушевленных, возникают тела — Земля, Солнце, Луна и звезды. Каждое из этих [первоначал] носилось по воле присущей ему случайной силы, и там, где они сталкивались, они прилаживались друг к другу благодаря некоему сродству: теплое к холодному, сухое к влажному, мягкое к твердому. Словом, все необходимо и согласно судьбе смешалось путем слияния противоположных [первоначал]; так-то вот, утверждают они, и произошло все небо в целом и все то, что на нем, а также все животные и растения. Отсюда будто бы пошла и смена времен года, а вовсе не благодаря уму или какому-нибудь божеству либо искусству: они учат, повторяю, будто все это произошло благодаря природе и случаю. Искусство же возникло из всего этого позднее; оно смертно само и возникло из смертного позднее, в качестве некой забавы, не слишком причастной истине, неких сродных всему этому смертному призраков, какие порождают обычно живопись, мусическое искусство и другие искусства, сотрудничающие с ними. Стало быть, из искусств только те порождают что-либо серьезное, которые применяют свою силу сообща с природой, таковы, например, врачевание, земледелие и гимнастика. Ну а в государственном управлении, утверждают эти люди, разве лишь незначительная какая-то часть причастна природе, большая же часть — искусству. Стало быть, и всякое законодательство обусловлено будто бы не природой, но искусством, вот почему его положения и далеки от истины.

Клиний. Как ты говоришь?

Афинянин. О богах, мой милый, подобного рода люди утверждают прежде всего следующее: боги существуют не по природе, а в силу искусства и некоторых законов, причем в различных местах они различны сообразно с тем, какими каждый народ условился их считать при возникновении своего законодательства. Точно так же и прекрасно по природе — одно, а по закону — другое; справедливого же вовсе нет по природе. Законодатели пребывают относительно него в разногласии и постоянно вносят здесь все новые и новые изменения. Эти изменчивые постановления законодателей, каждое в свой черед, являются господствующими для своего времени, причем возникают они благодаря искусству и определенным законам, а не по природе. Вот все это-то, друзья мои, и говорят мудрые люди, поэты ли они или простые повествователи, молодым людям, утверждая, что высшая справедливость — это когда кто-то силой одержит верх. Отсюда у молодых людей возникают нечестивые взгляды, будто нет таких богов, признавать которых предписывает закон. Из-за этого же происходят и смуты, так как каждый увлекает других к сообразному с природой образу жизни, а такая жизнь будто бы поистине заключается в том, чтобы жить, одерживая верх над другими людьми, а не находиться в подчинении у других, согласно законам.

Клиний. Какое учение изложил ты, чужеземец! Сколько здесь пагубного для молодых людей как в общегосударственной жизни, так и в частной, семейной!

Афинянин. Ты говоришь правду, Клиний. Что же, по твоему мнению, должен сделать законодатель? Ведь такое положение вещей сложилось уже давно. Должен ли он стать посреди города и только и делать, что грозить всем людям подряд: мол, если даже они не признают существования богов и не будут считать богов именно такими, какими их признает закон (то же самое и относительно прекрасного, справедливого и вообще всего самого важного, того, что направляет к добродетели или к пороку), все равно надо следовать письменным указаниям законодателя как в мыслях, так и в действиях.

А кто выкажет себя непослушным законам, тех, мол, он присудит: одного — к смертной казни, другого — к побоям и тюрьме, третьего — к лишению гражданских прав, прочих же накажет лишением имущества в пользу казны и изгнанием? Или же надо одновременно с установлением для людей законов по возможности смягчить свою речь с помощью убеждения?

Клиний. Разумеется, чужеземец, если представляется случай, хотя бы и незначительный, убедить людей в подобных вещах, то любой хоть чего-то стоящий законодатель вовсе не должен считать себе это в тягость, но, наоборот, как говорится, должен возвысить голос, чтобы словом своим послужить древнему закону и доказать существование богов, а также всего того, что ты только что разобрал. Он должен прийти на помощь самому закону и искусству и показать, что оба они — творения природы или не ниже природы хотя бы потому, что являются порождениями ума, согласно тому, как мне кажется, здравому положению, которое ты сейчас привел и с которым я согласен.

Афинянин. О, неутомимый Клиний! Как? Легко ли следовать за положениями, предназначенными для толпы, да к тому же еще бесконечно длинными!

Клиний. Что поделать, чужеземец! Если мы терпеливо выдержали наши собственные пространные рассуждения об опьянении и о мусическом искусстве, неужели же мы не выдержим их, когда речь пойдет о богах и других подобных предметах? Несомненно, это окажется величайшей помощью для законодательства, сопряженного с разумом. Дело в том, что записанные относительно законов наставления будут стоять непоколебимо и в любое время послужат доказательством. Поэтому не надо бояться, если усвоить их вначале будет затруднительно: кто непонятлив, тот сможет часто возвращаться к их рассмотрению. И не надо бояться их пространности — лишь бы они были полезны. Поэтому ни у кого нет основания не оказать по мере сил поддержки этим положениям. К тому же мне это представлялось бы просто нечестивым.

Мегилл. Чужеземец, мне кажется, Клиний говорит отлично.

Афинянин. Да, очень хорошо, Мегилл; и надо поступить именно так, как он говорит. Ведь если бы подобные учения не были распространены, так сказать, среди всех людей, то не было бы и нужды защищать учение о бытии богов. Но теперь это необходимо. И кому же более всего, как не законодателю, подобает прийти на помощь высочайшим законам, извращаемым дурными людьми?

Мегилл. Некому.

Афинянин. Но повтори мне еще раз, Клиний, ведь ты должен быть участником этих рассуждений: приверженцы упомянутых учений, как кажется, смотрят на огонь, воду, землю и воздух как на первоначала всех вещей, и именно это-то они и называют природой. Душу же они выводят позднее из этих первоначал. Впрочем, вероятно, это не только так кажется, но и на самом деле подобный взгляд утверждается этим учением.

Клиний. Да, безусловно.

Афинянин. Так вот мы и нашли, клянусь Зевсом, как бы источник бессмысленного мнения людей, когда-либо бравшихся за исследования о природе. Рассмотри и внимательно разбери все это учение! Было бы очень важно, если бы оказалось, что зачинатели этих нечестивых учений совсем не безукоризненно, но, наоборот, ошибочно ведут рассуждение. А мне кажется, что это обстоит именно так.

Клиний. Хорошо сказано, но попытайся разъяснить, в чем их ошибка.

Афинянин. По-видимому, нам придется начать с менее обычных рассуждений.

Клиний. Но это не причина для колебаний, чужеземец. Я понимаю, что ты думаешь, будто, коснувшись этого, мы выйдем за пределы законодательства.

Но так как нет другого способа заставить людей согласиться с представлением о богах, даваемым ныне законом, то надо, друг мой, испробовать и этот путь.

Афинянин. В таком случае я скажу, вероятно, необычное слово, а именно: учения, под влиянием которых развивается душа нечестивого человека, объявляют то, что служит причиной возникновения и гибели всех вещей, не первичным, а возникшим позднее; то же, что на самом деле возникло позднее, они объявляют первичным. Отсюда и проистекают их заблуждения относительно истинной сущности богов.

Клиний. Я пока не понимаю.

Афинянин. Что такое душа, мой друг, это, кажется, неведомо почти никому — какова она, какое значение она имеет, каковы прочие ее свойства, в особенности же каково ее возникновение, ведь она — нечто первичное, возникшее прежде всех тел, и потому она более чего бы то ни было властна над всякого рода изменениями и переустройствами тел. Раз дело обстоит так, не правда ли, необходимо, чтобы то, что сродно душе, возникло прежде того, что принадлежит телу, так как душа старше тела?

Клиний. Конечно, это необходимо.

Афинянин. Следовательно, мнение, забота, ум, искусство и закон существовали раньше жесткого, мягкого, тяжелого и легкого. Рано возникли и великие первые творения, и свершения искусства, так как они существуют среди первоначал; а то, что существует по природе, и сама природа — впрочем, это название неправильно применяют — возникло позднее из искусства и разума и им подвластно.

Клиний. А в чем состоит неправильность?

Афинянин. Людям этим угодно называть природой возникновение первоначал. Но если обнаружится, что первоначало и есть душа, а не огонь и не воздух, ибо душа первична, то, пожалуй, всего правильнее будет сказать, что именно душа по преимуществу существует от природы. Вот как обстоит дело — если только кто докажет, что душа старше тела, — и никак не иначе.

Клиний. Ты совершенно прав.

Афинянин. Итак, не приступить ли нам далее к самому доказательству?

Клиний. Конечно.

Афинянин. Нам надо всячески остеречься, как бы это лукавое учение, подобающее лишь молодым людям, не переубедило нас, стариков, и не поставило бы нас в смешное положение, ускользнув из наших рук; как бы не показалось, что мы промахнулись даже в малом, хотя метили в большое. Видите ли, если бы нам всем втроем надо было преодолеть стремительное течение реки, то я как самый младший и опытный в переправах через потоки сказал бы, что сперва следует попробовать переправиться мне одному, самому по себе, оставив вас в безопасном месте на берегу, и посмотреть, возможна ли здесь переправа также и для вас, людей более пожилых, или как вообще обстоит дело. Если переправа оказалась бы возможной, я позвал бы вас и помог бы вам своей опытностью при переправе; если же для вас она невозможна, опасности подвергся бы я один. Такая предосторожность показалась бы уместной. Так и теперь: предстоящее рассуждение еще более стремительно, и переправа через него, пожалуй, почти невозможна при ваших силах. Как бы у вас, людей непривычных к ответам, не закружилась голова и не потемнело в глазах при виде такого стремительного потока вопросов. Чтобы не случилось такой некрасивой, неподобающей неприятности, мне кажется, я и теперь должен поступить именно так: вы будете в безопасности слушать, а я сначала буду сам себе задавать вопросы, а затем опять-таки сам на них отвечать. Таким образом проведем мы все это исследование, пока не наступит ясность относительно души и не будет доказано, что душа первичнее тела.

Клиний. Твое предложение, чужеземец, прекрасно, выполни же его.

Афинянин. Отлично. Но если когда нам и было необходимо призвать на помощь бога, то это в особенности сейчас. Итак, с всевозможным рвением призовем тех, бытие которых мы должны доказать! Словно обвязавшись этим надежным канатом, пустимся в открытое море нашего рассуждения! Если меня станут изобличать следующими вопросами, то всего надежнее, кажется мне, отвечать следующим образом. Когда кто-нибудь спросит:

— Чужеземец, разве все стоит на месте и ничего не движется? Или как раз наоборот? Или часть вещей движется, а часть пребывает в покое?

Я отвечу:

— Да, часть вещей движется, а часть пребывает в покое.

— Конечно, сто́ящие предметы стоят, а движущиеся движутся в каком-нибудь пространстве?

— Разумеется.

— При этом часть вещей движется в каком-нибудь одном месте, а другая часть — во многих местах?

— Говоря о движении на одном месте, — ответим мы, — ты разумеешь те вещи, у которых покоится центр, например, когда вращается окружность колеса, о самом колесе говорят, что оно стоит.

— Да.

— Мы понимаем, что при таком вращении одно и то же движение, вращая одновременно и самую большую, и самую малую окружность, распределяется соответственно величине этих кругов, так что оно то уменьшается, то увеличивается соразмерно им. Поэтому-то такое движение и служит источником всевозможных удивительных [явлений]: оно одновременно сообщает большим и малым кругам согласованные между собой медленность и скорость вращения, между тем как иной счел бы это невозможным.

— Ты совершенно прав.

— Под предметами же, движущимися во многих местах, ты, мне кажется, разумеешь такие, которые путем перемещения постоянно меняют свое место на новое и то обретают одно основание, или средоточие, то благодаря тому, что перекатываются, — многие. Между всеми этими вещами происходят столкновения, при этом несущиеся предметы раскалываются о сто́ящие; если же встречаются между собой предметы, несущиеся с двух противоположных сторон навстречу друг другу, они сливаются воедино, образуя нечто среднее между прежними двумя.

— Я согласен, что это бывает так, как ты говоришь.

— При такого рода объединении предметы увеличиваются, а при раскалывании погибают, это бывает, когда устанавливается определенное состояние вещей; если же оно не устанавливается, вещи погибают в силу обеих этих причин. А при каком состоянии происходит возникновение всех вещей? Ясно, что это бывает тогда, когда первоначало, приняв приращение, переходит ко второй ступени, а от нее — к ближайшей следующей; дойдя до этой третьей, оно становится ощутимым для тех, кто способен ощущать. Так вот, путем таких переходов и перемещений и возникает все; это уже есть подлинное бытие, поскольку оно устойчиво; при переходе же в другое состояние оно полностью погибает.

Не правда ли, друзья мои, мы назвали все виды движения, допускающие перечисление, за исключением двух?

Клиний. Каких же?

Афинянин. Чуть ли не тех, мой друг, ради которых мы и предприняли все это исследование.

Клиний. Скажи яснее.

Афинянин. Не ради ли души предприняли мы его?

Клиний. Разумеется.

Афинянин. Так вот, одним из этих видов движений пусть будет такое, которое может приводить в движение другие предметы, а само себя — никогда. Другим же, опять-таки отдельным среди всех видом движения, будет такое, которое всегда может приводить в движение и себя, и другие предметы — при слиянии и расщеплении, приращении и уменьшении, возникновении и уничтожении.

Клиний. Пусть будет так.

Афинянин. То движение, что постоянно движет другие предметы и само изменяется под влиянием их, не назовем ли мы девятым видом движения? А движение, которое движет и само себя, и другие предметы и согласуется с любыми действиями и состояниями, подлинно именуют изменением и движением всего существующего; это движение мы обозначим, пожалуй, как десятый вид.

Клиний. Безусловно.

Афинянин. Из этих десяти видов движения какое всего правильнее было бы счесть самым могущественным и особенно действенным?

Клиний. Необходимо признать, что движение, способное двигать само себя, неизмеримо выше других; все остальные виды движения стоят на втором месте.

Афинянин. Хорошо. Следовательно, нам придется сделать одно или два изменения в том, что сейчас было не вполне правильно сказано.

Клиний. О каких изменениях ты говоришь?

Афинянин. Пожалуй, мы не вполне правильно назвали этот вид десятым.

Клиний. В каком смысле неправильно?

Афинянин. Согласно нашему рассуждению, этот вид движения является первым как по своему происхождению, так и по мощи; а тот вид, который только что нескладно был назван девятым, будет после него вторым.

Клиний. Что ты имеешь в виду?

Афинянин. Вот что: если один предмет у нас производит изменение в другом, а тот, другой, в свою очередь всегда производит изменение в третьем, то найдется ли среди подобных предметов такой, который впервые произвел это изменение? И может ли предмет, движимый иным предметом, стать первым из предметов, вызывающих изменения? Ведь это невозможно. Зато когда предмет движет сам себя и изменяет другой предмет, а этот другой — третий и так далее, то есть когда движение сообщается бесчисленному количеству предметов, то найдется ли какое-нибудь иное начало движения всех этих предметов, кроме изменения этого движущего самого себя предмета?

Клиний. Ты совершенно прав. С этим надо согласиться.

Афинянин. Зададим себе еще такой вопрос и сами же на него ответим: если бы все вещи тотчас же после своего возникновения остались неподвижными, как это осмеливается утверждать большинство людей, какое движение из перечисленных выше должно было бы необходимо возникнуть среди них первым? Разумеется, то, что движет само себя. В самом деле: до того времени оно не могло подвергнуться изменению под влиянием другого [предмета], потому что в вещах тогда вовсе не было перемен. Следовательно, первоначало всех видов движений, первым зародившееся среди стоящих вещей и движимых, есть, по нашему признанию, самодвижущееся, наиболее древнее и сильное из всех изменений; а ту вещь, что изменяется под влиянием другой и затем приводит в движение другие вещи, мы признаем вторичной.

Клиний. Сущая правда.

Афинянин. Раз мы в нашем рассуждении дошли до этого места, ответим вот на что...

Клиний. Да?

Афинянин. Если бы мы увидели зарождение этого первоначала в земляной, водной или огнеобразной среде — все равно, в чистом ли виде будет эта среда или в смешанном, — как бы мы назвали подобное состояние?

Клиний. Ты меня спрашиваешь, назовем ли мы это жизнью, раз оно само себя движет?

Афинянин. Да.

Клиний. Конечно, жизнью — чем же иным?

Афинянин. Что же, когда мы в чем-либо замечаем душу, не должно ли согласиться, что это — то же самое, то есть жизнь?

Клиний. Конечно.

Афинянин. Запомни же это, ради самого Зевса! Не допустишь ли ты также, что о каждой вещи мы можем мыслить трояко?

Клиний. Что ты имеешь в виду?

Афинянин. Во-первых, сущность вещи, во-вторых, определение этой сущности, в-третьих, ее название. И относительно всего бытия могут быть заданы два вопроса.

Клиний. Какие?

Афинянин. Можно предложить название какой-либо вещи, а спросить относительно ее определения или же, наоборот, предложить ее определение, а спросить относительно имени. Не правда ли, о чем-то подобном хотим мы и теперь сказать?

Клиний. О чем же именно?

Афинянин. О двучленности всех вещей, а также и числа. Применительно к числу это получает название «четное». Определение же этого названия: «число, делящееся на две равные части».

Клиний. Да.

Афинянин. Вот на это-то я и хочу указать. Не правда ли, мы обозначаем одно и то же как в том случае, когда у нас спрашивают определение, а мы даем название, так и тогда, когда у нас спрашивают название, а мы даем определение? Ведь мы обозначаем одну и ту же вещь с помощью названия «четный» и посредством определения «число, делящееся на две части».

Клиний. Без сомнения.

Афинянин. Каково же определение того, чему имя «душа»? Разве существует другое какое-либо определение, кроме только что данного: «душа — это движение, способное двигать само себя»?

Клиний. Как, ты утверждаешь, что «способное двигать само себя» есть определение той самой сущности, которую все мы называем душой?

Афинянин. Да, утверждаю. А если это так, станем ли мы считать, будто требуется еще что-нибудь для полного доказательства того, что душа есть то же самое, что первое возникновение и движение вещей существующих, бывших и будущих, а равным образом и всего того, что этому противоположно, — коль скоро выяснилось, что она — причина изменения и всяческого движения всех вещей?

Клиний. Нет. Вполне доказано, что душа старше всех вещей, коль скоро она возникла как начало движения.

Афинянин. Не правда ли, движение какого-либо предмета, вызванное другим предметом и никогда и ни в чем не проявляющееся как движение само по себе, вторично? И какими бы незначительными числами ни измеряли мы продолжительность этого движения, все же оно останется изменением на самом деле неодушевленного тела.

Клиний. Верно.

Афинянин. Значит, мы выразились бы правильно, вполне основательно, всего более согласно с истиной и наиболее совершенно, если бы сказали, что душа возникла у нас раньше тела, тело же — позже и потому оно вто-

рично, так что властвует душа, а тело по своей природе должно находиться у нее в подчинении.

Клиний. Да, это вполне соответствует истине.

Афинянин. Вспомним же то, о чем мы согласились раньше: если окажется, что душа старше тела, то и все относящееся к душе будет старше всего относящегося к телу.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Стало быть, нравственные свойства, желания, умозаключения, истинные мнения, заботы и память возникли раньше, чем длина тел, их ширина, толщина и сила, — коль скоро душа возникла раньше тела.

Клиний. Это необходимо так.

Афинянин. Но после этого не нужно ли будет согласиться, что душа — причина блага и зла, прекрасного и постыдного, справедливого и несправедливого и всех других противоположностей, если только мы решим считать ее причиной всего?

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Не следует ли признать, что душа, правящая всем и во всем обитающая, что многообразно движется, управляет также и небом?

Клиний. Конечно.

Афинянин. Но одна ли [душа] или многие? Я отвечу за вас: многие. Ибо мы никак не можем предположить менее двух — одной благодетельной и другой, способной совершать противоположное тому, что совершает первая.

Клиний. Ты очень верно сказал.

Афинянин. Прекрасно. Итак, душа правит всем, что есть на небе, на земле и на море, с помощью своих собственных движений, названия которым следующие: желание, усмотрение, забота, совет, правильное и ложное мнение, радость и страдание, отвага и страх, любовь и ненависть. Правит она и с помощью всех родственных этим и первоначальных движений, которые в свою очередь вызывают вторичные движения тел и ведут все к росту либо к уничтожению, к слиянию либо к расщеплению и к сопровождающему все это теплу и холоду, тяжести и легкости, жесткости и мягкости, белизне или черному цвету, к кислоте или сладости. Пользуясь всем этим, душа, восприняв к тому же поистине вечно божественный ум, пестует все и ведет к истине и блаженству. Встретившись же и сойдясь с неразумием, она ведет все в противоположном направлении.

Что же, постановим ли мы, что все это так, или будем пока пребывать в сомнении, не обстоит ли это как-то иначе?

Клиний. Никоим образом.

Афинянин. Итак, какой род души признаем мы господствующим над небом, землей и всем круговращением: разумный ли и исполненный добродетели или же не обладающий ни тем ни другим? Желаете ли вы, чтобы мы так ответили на этот вопрос...

Клиний. Как именно?

Афинянин. Чудак, скажем мы, ведь если путь перемещения неба, со всем на нем существующим, имеет природу, подобную движению, кругообращению и умозаключениям Ума, если то и другое протекает родственным образом, значит, очевидно, дóлжно признать, что о космосе в его целом печется лучший род души и ведет его по наилучшему пути.

Клиний. Правильно.

Афинянин. Если же [космос] движется неистово и нестройно, то надо признать, что это — дело злой души.

Клиний. И это верно.

Афинянин. Какую же природу имеет движение Ума? Вот на этот вопрос, друзья мои, уже трудно разумно ответить. Поэтому справедливо будет, если я помогу вам в этом.

Клиний. Ты прав.

Афинянин. Подобно тому как те, кто среди бела дня смотрит прямо на Солнце, чувствуют себя так, словно кругом ночь, и мы не скажем, будто можем когда-либо увидеть Ум смертными очами и достаточно его познать. Безопаснее мы усмотрим это, если станем взирать на образ того, о чем нас спрашивают.

Клиний. Что ты разумеешь?

Афинянин. В качестве такого образа возьмем из десяти перечисленных нами видов движений то, к которому всего более приближается Ум. Я напоминаю вам этот вид и затем вместе с вами отвечу.

Клиний. Так будет всего лучше.

Афинянин. Мы помним, между прочим, как мы установили раньше, что часть предметов движется, другая же часть пребывает в покое.

Клиний. Да.

Афинянин. В свою очередь часть движущихся предметов движется на одном месте, другая же часть носится по многим местам.

Клиний. Так.

Афинянин. То из двух этих видов движений, которое совершается на одном месте, по необходимости всегда происходит вокруг какого-то центра, как некое подражание волчку. Оно-то, насколько это только возможно, во всех отношениях подобно и всего более близко к кругообращению Ума.

Клиний. Что ты имеешь в виду?

Афинянин. Надеюсь, мы не покажемся плохими творцами словесных образов, если скажем, что оба, и разум, и совершающееся на одном месте движение, движутся наподобие выточенного волчка тождественным образом, на одном и том же месте, вокруг одного и того же [центра], постоянно сохраняя по отношению к одному и тому же одинаковый порядок и строй?

Клиний. Ты сказал очень правильно.

Афинянин. Точно так же разве не было бы сродни всяческому неразумию движение, никогда не совершающееся тождественным образом, в одном и том же месте, вокруг одного и того же, — движение без определенного отношения к одному и тому же [центру], происходящее в беспорядке, без всякой последовательности?

Клиний. Сущая правда, это было бы сродни неразумию.

Афинянин. Теперь уже очень легко с точностью сказать, что раз душа производит у нас круговращение всего, то по необходимости надо признать, что попечение о круговом вращении неба и упорядочивание его принадлежит благой душе. Или же злой?

Клиний. Чужеземец, из сказанного сейчас вытекает, что нечестиво даже было бы утверждать иное. Нет, такое круговращение — дело души, обладающей всяческой добродетелью, одна ли есть такая душа или, быть может, их несколько.

Афинянин. Ты прекрасно понял мою мысль, Клиний. Обрати же еще внимание на следующее.

Клиний. А именно?

Афинянин. Если душа вращает все, то, очевидно, она же вращает и каждое в отдельности — Солнце, Луну и другие звезды.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Рассудим о чем-то одном из этого; наше рассуждение окажется приложимым и ко всем остальным звездам.

Клиний. Что же мы возьмем?

Афинянин. Всякий человек видит тело Солнца, душу же его никто не видит. Равным образом никто вообще не видит души тел одушевленных существ — ни живых, ни мертвых. Существует полная возможность считать, что род этот по своей природе совершенно не может быть воспринят никакими нашими

телесными ощущениями и что он лишь умопостигаем. Примем же, с помощью одного только ума и размышления, следующее положение...

Клиний. Какое?

Афинянин. Коль скоро душа вращает Солнце, то мы вряд ли ошибемся, если предположим, что она делает одно из трех...

Клиний. Что ты имеешь в виду?

Афинянин. Либо она, находясь внутри этого кажущегося круглым тела, вызывает любые его движения, подобно тому как и наша душа всячески нами движет. Либо, по учению некоторых, приобретя себе откуда-то извне огненное или какое-то воздушное тело, она насильно теснит тело телом, либо, наконец, она сама лишена тела, но обладает зато какими-то иными удивительными возможностями и таким образом правит Солнцем.

Клиний. Да, несомненно, душа руководит всем одним из этих трех способов.

Афинянин. Эту душу, все равно, провозит ли она Солнце в колеснице, давая всем свет, или же воздействует на него извне, либо действует каким-то другим образом, всякий человек должен почитать выше Солнца и признавать богом. Не правда ли?

Клиний. Да, по крайней мере всякий, кто не дошел до последних пределов неразумия.

Афинянин. Относительно же всех звезд, Луны, лет, месяцев, времен года какое иное рассуждение можем мы привести, как не подобное этому, а именно: ввиду того что душа или души оказались причиной всего этого и к тому же они обладают всеми нравственными совершенствами, мы признаём их божествами, все равно, пребывают ли они, как живые существа, в телах или еще где-то и другим способом управляют небом. Найдется ли человек, который, согласившись с этим, стал бы отрицать, что «все полно богов»?

Клиний. Не найдется никого, чужеземец, столь превратно мыслящего.

Афинянин. Закончим же, Мегилл и Клиний, это наше рассуждение, указав границы тому, кто раньше отрицал богов.

Клиний. Какие именно?

Афинянин. Ему придется доказать нам, что мы неправильно сочли душу возникшей прежде всего, а также и опровергнуть все то, что мы высказали вслед за этим. Или же, если он не в силах сказать что-либо лучшее, чем то, что было сказано нами, пусть послушает нас и впредь живет, признавая богов. Итак, посмотрим, достаточно ли мы доказали бытие богов тем, кто их отрицает, или же нам чего-то недостает?

Клиний. Более чем достаточно, чужеземец.

Критика теории неучастия богов в человеческих делах

Афинянин. Итак, закончим на этом наше рассуждение. Нам следует перейти к увещанию того, кто признает бытие богов, но отрицает их промысл над людскими делами. «Дорогой мой, — скажем мы ему, — то, что ты признаешь богов, — это, быть может, благодаря некоему сродству между твоей и божественной природой ведет тебя к их почитанию и признанию их бытия. Однако тебя приводит к нечестию частная и общественная участь злых и несправедливых людей. Эта участь поистине далека от счастья; между тем она, хоть и неправильно, считается, по общепринятому мнению, в высшей степени счастливой; ее вопреки должному прославляют в песнопениях и во всевозможных речах. Или, может быть, тебя приводит в смущение зрелище того, как нечестивые люди доживают до глубокой старости и достигают предела своей жизни, оставляя детей своих окруженными величайшими почестями? Может быть, ты видел все это, знал понаслышке или же, нако-

нец, сам случайно был очевидцем многочисленных страшных и нечестивых поступков, с помощью которых многие люди низкого звания достигали величайших почестей и даже тирании? Ясно, что, не желая из-за своего сродства с богами бросать им упрек, будто они виновники всего этого, ты под влиянием какого-то недомыслия дошел до нынешнего своего состояния и не находишь в себе сил негодовать на богов; ты признаёшь их существование, но думаешь, что они свысока и с небрежением относятся к делам человеческим. И вот, чтобы в нынешнем твоем воззрении не перевесило нечестие и ты не дошел бы до еще более болезненного состояния, мы, если только можно найти в себе силы загладить с помощью речей — словно очистительной жертвы — растущее нечестие, попытаемся, соединив дальнейшее рассуждение с тем, которое мы проделали от начала до конца, обращаясь к тому, кто совершенно не признает бытия богов, воспользоваться им сейчас». Ты же, Клиний, и ты, Мегилл, отвечайте, как и раньше, за этого молодого человека. А если внезапно появится какое-то препятствие в рассуждении, то я замещу вас и переведу через реку.

Клиний. Ты прав. Поступай именно так, а мы тоже по мере сил будем делать, как ты говоришь.

Афинянин. Доказать, что боги пекутся о малом не меньше, а даже больше, чем о великом, — это, пожалуй, будет совсем нетрудно. Ведь наш противник присутствовал здесь и выслушал только что сказанное, а именно что боги всеблаги и, значит, им в высшей степени свойственно иметь попечение обо всем.

Клиний. Конечно, он слышал это.

Афинянин. Далее, исследуем все вместе, о какой добродетели говорили мы, когда согласились, что боги всеблаги. Не правда ли, мы признаем, что рассудительность и обладание умом относятся к добродетели, а все противоположное — к пороку?

Клиний. Признаем.

Афинянин. Что же еще? Мужество не принадлежит ли к добродетели, а трусость — к пороку?

Клиний. Конечно.

Афинянин. Не назовем ли мы первое прекрасным, а второе — безобразным?

Клиний. Несомненно.

Афинянин. И не скажем ли мы, что одному мы причастны — тому, что дурно; о богах же мы скажем, что они непричастны этому ни в малой, ни в большой степени?

Клиний. Всякий согласится, что это так.

Афинянин. В чем же дело? Небрежение, праздность и негу поместим ли мы в число добродетелей души? Или как, по-твоему?

Клиний. Возможно ли это?

Афинянин. Значит, ты отнесешь все это к тому, что добродетели противоположно?

Клиний. Да.

Афинянин. А то, чтó противоположно этому, — опять-таки к противоположному?

Клиний. Да, к противоположному.

Афинянин. Дальше. Не правда ли, всякий, кто празден, изнежен и нерадив, кто, по выражению поэта, в высшей степени похож на «трутней, лишенных жала», и в самом деле таков?

Клиний. Это сравнение очень верно.

Афинянин. Итак, не следует говорить, будто бог обладает нравственными свойствами, которые ему самому ненавистны. Если кто-либо попытается высказывать что-то подобное, этого нельзя допускать.

Клиний. Конечно, нет. Как можно!

Афинянин. На каком основании стали бы мы хвалить, — не впадая притом в грубейшую ошибку, — того, кому более других подобает действовать и заботиться, а его разум печется о великом, малым же небрежет? Рассмотрим это следующим образом: не правда ли, тот, кто это делает, бог ли он или человек, должен так поступать по двум причинам?

Клиний. По каким же?

Афинянин. Либо он полагает, что для целого не будет никакой разницы, если малое находится в небрежении, либо, если он считает, что разница есть, он не заботится о малом по нерадивости и изнеженности. Или, может быть, есть какие-то другие причины небрежения? Ведь если действительно невозможно иметь попечение сразу обо всем, то это уже не будет небрежением со стороны того, кто не печется о малом или великом; я говорю о том случае, когда бог или какое-либо низшее существо по своим силам оказывается не в состоянии о чем-то заботиться.

Клиний. Но это невозможно.

Афинянин. Ныне пусть отвечают нам троим оба ваших противника: они согласны признать бытие богов, но один утверждает, что богов можно склонить в свою пользу, другой же, — что они небрегут малым. Прежде всего признайте оба, что боги знают, видят и слышат все и от них не может укрыться ничто из того, что доступно ощущению и познанию. Допускаете ли вы, что это так, или не допускаете?

Клиний. Да, это так.

Афинянин. Что же дальше? Признаёте ли вы, что боги могут делать все, что только доступно смертным или бессмертным?

Клиний. Как же не согласиться и с этим?

Афинянин. Итак, мы все пятеро согласились, что боги благи и даже всеблаги.

Клиний. Безусловно.

Афинянин. Но если они таковы, каковыми мы их признали, то уже невозможно, не правда ли, считать, что они делают что-либо нерадиво и неохотно? Ведь праздность в нас есть порождение трусости, а нерадивость — праздности и неги.

Клиний. Ты совершенно прав.

Афинянин. Никто из богов не бывает небрежен по нерадивости и праздности, ибо трусость им совсем не присуща.

Клиний. Вполне правильно.

Афинянин. Значит, если боги небрегут малым и незначительным во Вселенной, остается считать, что они поступают так в сознании, что вообще не дóлжно иметь о таких вещах попечение. В противном случае им остается как раз обратное, то есть отсутствие [всякого] понимания?

Клиний. Да, не иначе.

Афинянин. Итак, не предположить ли нам, о достойнейший и превосходнейший наш противник, что ты утверждаешь одно из двух: либо что боги находятся в неведении и вследствие этого не заботятся об исполнении своего долга, либо же что они сознают свой долг, но не исполняют его наподобие самых презренных людей, которые, как говорится, знают, что действуют не лучшим образом, однако под влиянием удовольствий или страданий как надо не делают.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Не правда ли, человеческие дела причастны одушевленной природе и равным образом человек есть самое благочестивое из всех живых существ?

Клиний. Это очевидно.

Афинянин. Мы признаём, что все смертные существа, равно как и все небо, — это достояние богов.

Клиний. Конечно.

Афинянин. Пусть же теперь кто угодно утверждает, будто вещи эти слишком малы или слишком велики для богов. И в том и в другом случае нашим всеблагим и заботливым господам не следовало бы нами пренебрегать. Но рассмотрим к тому же еще вот что...

Клиний. А именно?

Афинянин. Ощущение и способность действовать. Не правда ли, они от природы противоположны друг другу в смысле легкости и трудности?

Клиний. Что ты разумеешь?

Афинянин. Видеть или слышать малое труднее, чем большое. Наоборот, для всякого нести малое и незначительное, управлять им, заботиться о нем легче, чем о большом и весомом.

Клиний. Гораздо легче.

Афинянин. Если врачу, желающему и умеющему лечить, будет поручен весь организм в целом, а он станет заботиться только о значительном, незначительными же частностями пренебрежет, то в хорошем ли состоянии окажется организм?

Клиний. Конечно, нет.

Афинянин. Точно так же ни у кормчих, ни у военачальников, ни у домохозяев, ни у каких бы то ни было государственных деятелей, вообще ни у кого из подобного рода людей не окажется ничего великого или многого, если они пренебрегут малым и незначительным. Ибо, как говорят каменщики, большие камни не ложатся хорошо без малых.

Клиний. Без сомнения.

Афинянин. Не будем же считать, будто бог стоит ниже смертных мастеров, которые, чем они лучше, тем более тщательно и совершенно, с помощью одного только искусства, выполняют и малые, и большие свойственные им работы. Неужели же бог, существо мудрейшее, желая и имея возможность заботиться о малом, вовсе о нем не печется наподобие человека праздного или труса, падающего духом при виде трудностей, — между тем как именно о малых вещах заботиться легче, — а печется лишь о вещах великих?

Клиний. Мы никоим образом не допустим такого мнения о богах, чужеземец. Ибо подобный образ мыслей был бы во всех отношениях нечестив и не соответствовал бы истине.

Афинянин. Мне кажется, что любителю упрекать богов в небрежении мы теперь вполне доказали его неправоту.

Клиний. Да.

Афинянин. Мы принудили его нашими доказательствами признать, что он не прав. Однако мне кажется, что он нуждается еще кое в каких зачаровывающих сказаниях.

Клиний. В каких же, мой друг?

Афинянин. Мы станем убеждать юношу следующими доводами: «Тот, кто заботится обо всем, устроил все, имея в виду спасение и добродетель целого, причем по возможности каждая часть испытывает или совершает то, что ей надлежит. Над каждой из этих частей, вплоть до наименьших, поставлен правитель, ведающий мельчайшими проявлениями всех состояний и действий, все это направлено к определенной конечной цели. Одной из таких частиц являешься и ты, пусть чрезвычайно малой, жалкий человек, и ты влечешься, постоянно имея перед глазами целое. Ты и не замечаешь, что все, что возникло, возникает ради всего в целом, с тем чтобы осуществилось присущее жизни целого блаженное бытие, и бытие это возникает не ради тебя, а, наоборот, ты ради него. Ведь любой врач, любой искусный ремесленник все делает ради целого, направляя все к общему благу, а не создает целое ради части. Ты же досадуешь, не зная, каким образом то, что для

тебя, в силу всеобщего становления оказывается наилучшим, согласуется с целым и с тобой самим. Затем, так как душа соединяется то с одним телом, то с другим и испытывает всевозможные перемены как сама по себе, так и под влиянием других душ, то правителю этому, подобно игроку в шашки, не остается ничего другого, как перемещать характер, ставший лучшим, на лучшее место, а ставший худшим — на худшее, размещая их согласно тому, что им подобает, так, чтобы каждому достался соответствующий удел».

Клиний. Что ты имеешь в виду?

Афинянин. Мне кажется, я говорил так для того, чтобы ясна была легкость, с которой боги обо всем пекутся. Ведь если бы кто стал все преобразовывать и творить, постоянно взирая на целое, например сотворил бы из огня одушевленную воду, из одного многое или из многого одно, то путем первого, второго и третьего возникновения получилось бы бесконечное множество перемен и переустройств. В этом и состоит удивительная легкость этого дела для того, кто заботится обо всем.

Клиний. Что ты разумеешь?

Афинянин. Вот что: верховный правитель видел, что все наши дела одухотворены и что в них много добродетели, но много и порока; видел он также, что то, что раз возникло, то есть душа и тело, уже не погибает, хотя они и не вечны, как боги, существующие согласно закону (ведь если бы душа или тело погибли, то не было бы возникновения живых существ), и что все, что есть в душе доброго, от природы всегда полезно, а злое всегда вредно. Обратив внимание на все это, он придумал такое место для каждой из частей, чтобы во Вселенной как можно вернее, легче и лучше побеждала бы добродетель, а порок бы был побежден. Для всего этого он придумал, какое место должно занимать все возникающее. Что касается качества возникающего, то он предоставил это воле каждого из нас, ибо каждый из нас большей частью становится таким, а не иным сообразно с предметом своих желаний и качеством своей души.

Клиний. Это естественно.

Афинянин. Итак, все, что причастно душе, изменяется, так как заключает в самом себе причину изменения; при этом все перемещается согласно закону и распорядку судьбы. То, что меньше изменяет свой нрав, движется по плоской поверхности; то же, что изменяется больше, и притом в сторону несправедливости, падает в бездну и попадает в те места, о которых говорят, что они находятся внизу, и которые называют Аидом и тому подобными именами. Люди их сильно боятся, они им мерещатся и при жизни, и после отрешения души от тела. Если же душа, по своей ли собственной воле или под сильным чужим влиянием, изменяется больше в сторону добродетели, то, слившись с божественной добродетелью, она становится особенно добродетельной и переносится на новое, лучшее и совершенно святое место. В противном же случае — изменившись в сторону зла — она переносит свою жизнь туда, куда подобает.

Вот каково правосудье богов, на Олимпе живущих.

А тебе, молодой человек, кажется, что боги о тебе не пекутся. Если ты станешь хуже, то отправишься к дурным душам, если же лучше, то к лучшим. Вообще и при жизни, и после смерти каждый испытывает и делает то, что ему свойственно. Ни ты, ни кто-либо другой, если ему не повезет, не сможет похвалиться, будто стоит выше этого правосудия богов. Того правосудия, которое установили верховные учредители, должно особенно остерегаться. Ибо оно никогда не оставит тебя в покое: так ли ты мал, что можешь погрузиться в глубины земли, или так высок, что в состоянии подняться до неба, — все равно ты понесешь назначенное богами наказание —

здесь ли, на земле, будучи ли перенесен в Аид или в еще более лютое место. То же самое относится и к тем, кто на твоих глазах путем нечестивых или вообще дурных поступков из людей незначительных стали великими или из людей несчастных — счастливыми. И ты еще думал, будто в их поступках, как в зеркале, можно усмотреть общую небрежность богов! Ты не знал, что и у этих людей есть доля в участи Вселенной. Как можешь ты, мужественнейший из людей, думать, что тебе не следует этого знать? Кто не понимает этой причастности, тот никогда не найдет образца для своей жизни и не будет в силах отдать себе отчет в том, от чего зависит счастливая или несчастная доля. Если вот Клиний и весь наш совет старейшин убедили тебя в том, чего ты сам не знал, когда говорил о богах, то это сам бог чудесным образом пришел тебе на помощь. Если же ты нуждаешься еще в каком-нибудь доказательстве, то выслушай, что мы станем говорить третьему нашему противнику, коль скоро у тебя есть хоть какой-то ум. Я сказал бы, что мы не так уж плохо доказали бытие богов и их заботу о людях. Но мы не можем также ни с кем согласиться и всячески будем оспаривать мнение, будто боги принимают дары и что люди неправедные могут их умилостивить.

Клиний. Прекрасно сказано. Сделаем же так, как ты говоришь.

Критика мнения о возможности привлекать богов к соучастию в злых делах

Афинянин. Ради самих богов давай рассмотрим, каким способом их можно умилостивить, если только это вообще вероятно. Кто они и каковы они? Те, кто действительно управляет всем небом, неизбежно становятся ведь его правителями?

Клиний. Конечно, так.

Афинянин. Но кому из правителей они подобны или кто подобен им? Ведь мы можем сравнивать меньшее с большим. Не подобны ли им возничие, управляющие соревнующимися колесницами, или кормчие судов? Возможно, что они сходны с военачальниками. Их можно было бы также сравнить с врачами, которые оберегают тело, опасаясь сопротивления со стороны болезней; или с земледельцами, со страхом поджидающими обычно неблагоприятных для произрастания злаков времен года; или же с пастухами, пасущими стада. Так как мы согласились сами с собой, что небо полно многих благ, но также — впрочем, не в большом количестве — и зол, то, утверждаем мы, между ними происходит нескончаемая борьба, требующая чрезвычайной бдительности. Наши союзники — это боги, а равным образом и даймоны, мы же в свою очередь — достояние тех и других. Нас губит несправедливость и дерзость, соединенная с неразумием, спасает же справедливость и рассудительность вместе с разумностью. Эти добродетели живут в душевных свойствах богов, а в нас живет лишь малая их часть, как это всякий с очевидностью может усмотреть вот из чего: ясно, что некоторые звероподобные души, которые живут на земле и которым присуща неправедная корысть, обращаются к душам стражей — сторожевые ли это псы, пастухи или даже самые высокие владыки — и убеждают их посредством льстивых слов или каких-либо обетов и заклинаний, как это широко утверждают дурные люди, позволить им быть корыстолюбивыми среди людей и не подвергаться в то же время ничему тяжкому. Мы же утверждаем, что только что упомянутое преступление — корыстолюбие, когда речь идет о телах из плоти, именуется болезнью, когда о временах года — мором, когда же о государствах и гражданских делах, имя это меняет свой облик и звучит как «несправедливость».

Клиний. Совершенно верно.

Афинянин. Тот, кто говорит, будто боги всегда готовы простить несправедливых людей и тех, кто творит несправедливые поступки, лишь бы кто-то из них уделил им часть своей неправедной добычи, необходимо должен утверждать следующее: если бы волки уделяли малую часть своих хищений собакам, те, будучи укрощены дарами, позволили бы расхитить все стадо. Разве не таково рассуждение тех, кто утверждает, что богов можно умилостивить?

Клиний. Да, именно таково.

Афинянин. Но кто из людей не вызвал бы смеха, сравнивая богов с кем-то из только что упомянутых стражей? Например, с кормчими, которые, будучи подкуплены «возлиянием вина и дымом курений», губят и корабль, и корабельщиков?

Клиний. Такое сравнение невозможно.

Афинянин. Или, например, с возничими на состязаниях, которые, будучи подкуплены дарами, предоставили бы победу другим упряжкам?

Клиний. Странное сравнение ты бы придумал для своего рассуждения!

Афинянин. Богов нельзя сравнить ни с военачальниками, ни с врачами, ни с земледельцами, ни с пастухами, ни тем паче с собаками, которых заворожили волки...

Клиний. Прекрати злоречье — как это можно!

Афинянин. Но все боги — не суть ли они величайшие из стражей и не охраняют ли они самое великое?

Клиний. Бесспорно.

Афинянин. Поставим ли мы тех, кто охраняет прекраснейшие вещи и всех превосходит бдительностью в отношении добродетели, ниже собак или обычных людей, которые никогда не изменят справедливости ради даров, нечестиво предлагаемых неправедными людьми?

Клиний. Никоим образом. Подобная речь неприемлема, и того, кто держится такого мнения, можно по всей справедливости счесть чуть ли не самым скверным и нечестивым из всех нечестивых людей.

Афинянин. Можем ли мы сказать, что теперь полностью доказаны выдвинутые раньше три положения, а именно: бытие богов, их промысл и полнейшая их неумолимость в отношении несправедливого?

Клиний. Как же иначе? Мы согласны с этими доказательствами.

Афинянин. Возможно, они были высказаны слишком резко из-за склонности дурных людей к спорам. Этот спор, дорогой Клиний, был поднят ради того, чтобы дурные люди ни в коем случае не подумали, будто, победив в доказательствах, они могут делать все, что хотят, согласно тому, чтó они думают о богах. Поэтому в наших речах появилось почти юношеское рвение. Если мы хоть отчасти принесли пользу и убедили подобного рода людей возненавидеть самих себя и возлюбить противоположный образ мыслей, то наше вступление к законам о нечестии сделано удачно.

Клиний. По крайней мере можно на это надеяться, Если же и нет, то все равно подобный род рассуждения нельзя поставить в упрек законодателю.

Наказания за нечестие

Афинянин. Вслед за вступлением мы можем выставить требование, правильно истолковывающее законы и повелевающее нечестивым людям переменить свой образ жизни на благочестивый. Для ослушников же пусть будет следующий закон о нечестии: если кто-либо скажет или сделает что-либо нечестивое, любой присутствующий должен этому воспротивиться и донести об этом должностным лицам, а из этих те, кто первый узнает об

этом, должны, согласно с законами, привести виновных в суд, назначенный для разбора такого рода дел. Если же какое-нибудь должностное лицо, будучи извещено, не сделает этого, всякий желающий заступиться за законы может привлечь это лицо к суду. Если кто окажется виновным, суд должен назначить соответствующее наказание за каждый отдельный проступок нечестивых людей. Каждый виновный должен быть заключен в тюрьму, которых в государстве будет три: одна — на площади, общая для большинства задержанных, предназначенная для охраны личной безопасности большинства; другая тюрьма — невдалеке от места заседаний Ночного собрания — будет называться софронистерием; третья же — посреди страны, в каком-нибудь пустынном и совершенно диком месте — получит имя, которое будет выражать возмездие. Так как люди становятся нечестивыми по трем упомянутым нами причинам и каждая такая причина создает два рода нечестивцев, то всего получилось бы шесть различных родов людей, заблуждающихся по поводу богов. Все они должны подвергнуться различным и неравным наказаниям. Ибо те, кто совершенно отрицает бытие богов, но от природы обладает справедливым характером, ненавидят дурных людей и из-за глубокого отвращения к несправедливости не склонны к совершению несправедливых поступков, избегают людей несправедливых, а справедливых любят. Другой же род — это те, у кого к мнению, будто Вселенная лишена богов, добавляется невоздержанность в удовольствиях и страданиях, хотя они и обладают сильной памятью и прекрасной восприимчивостью к наукам. Общая болезнь тех и других та, что они не признают богов; но первые творят меньше зла на пагубу остальных людей, чем вторые. Они в своих речах преисполнены дерзости в отношении богов, жертвоприношений, клятв и смеются также надо всем остальным; быть может, они и других людей сделали бы такими же, если бы их не настигало вовремя правосудие. Вторые держатся того же мнения, что и первые, слывут за людей одаренных, но исполненных коварства и злокозненных. Из этого рода людей выходят многие прорицатели, люди, занимающиеся всевозможной ворожбой, а иногда и тираны, демагоги, военачальники, основатели частных таинств, а также и изощренные так называемые софисты. Разновидностей подобного рода людей много, но особого законоположения достойны две из них: те, кто принадлежит к одной из них, а именно лицемеры, заслуживают смертной казни, и не одной и даже не двух, а сразу многих; люди же второй разновидности нуждаются в увещании и тюремном заключении.

Точно так же и взгляд, отрицающий промысл богов, порождает два рода людей; людей, придерживающихся мнения, будто богов можно умолить, тоже два рода. Ввиду существующей между ними разницы судья, опираясь на закон, должен присудить тех, кто впал в нечестие по неразумию, а не по злому побуждению и нраву, к заключению в софронистерий не меньше чем на пять лет. В течение этого времени никто из граждан не должен иметь к ним доступа, кроме участников Ночного собрания, которые будут его увещевать и беседовать с ним ради спасения его души. Когда же истечет срок заключения, тот из них, кто покажет себя рассудительным, пусть получит свободу и живет вместе с другими рассудительными людьми. В противном же случае, то есть если он снова заслужит подобное наказание, его следует покарать смертью. Тем же, которые, кроме того что не признают богов и их промысла или считают их умолимыми, вдобавок еще уподобляются животным и, презирая людей, обольщают некоторых из них при жизни, уверяя, будто могут вызывать души умерших, или, обещая склонить богов посредством жертвоприношений, молитв, заклинаний и колдовства, пытаются ради денег в корне развратить как отдельных лиц, так и целые семьи и государства, — им, оказавшимся виновными в чем-либо подобном, пусть суд

назначит наказание в виде заключения в тюрьму, находящуюся посреди страны. Никто из свободных никогда не должен приходить к подобному человеку. Назначенную ему стражами законов пищу он должен получать от рабов. В случае смерти тело его выбрасывается непогребенным за пределы страны. Если же кто-нибудь из свободных людей погребет его, то любой желающий может привлечь его к суду за нечестие. Если он оставит после себя детей, полезных государству, то пусть попечители о сиротах позаботятся о них как о настоящих сиротах — и притом не хуже, чем об остальных, — начиная с того дня, как их отец был осужден.

Кроме всего этого надо учредить еще один общий закон, который, запрещая богослужения, не предусмотренные законом, заставил бы многих совершать на деле и на словах меньше проступков по отношению к богам и стать более разумными. Попросту говоря, вот какой закон должен касаться всех: пусть никто не сооружает святилищ в частных домах. Если же у кого явится намерение принести жертву, пусть он идет в общественные храмы и там приносит ее, вручив свое приношение жрецам или жрицам, которые заботятся о чистоте жертв. К их молитвам пусть он присоединит свои, а также и всякий желающий пусть помолится вместе с ним. Так должно быть по следующим причинам. Учреждать святилища и богослужения нелегко; правильно это можно делать только по зрелом размышлении. Между тем повсюду у многих — особенно у женщин, у больных людей, у тех, кто подвергается опасности или каким-либо лишениям, а также и в противоположных случаях, когда на чью-либо долю выпадает какое-нибудь благополучие, — есть обычай посвящать то, что у них в это время есть под рукой, богам, даймонам и детям богов; при этом они дают обеты принести жертвы или соорудить святилища. Точно так же те, кто в страхе просыпался от явленных во сне знамений, вспоминая многочисленные видения, сооружает каждому из увиденных призраков алтари или святилища в качестве средства для своего спасения; они наполняют этими святилищами все дома и поселки, сооружая их и на чистых местах и где придется. Ради всего этого и надо поступать сообразно только что указанному закону, а кроме того, и из-за людей нечестивых, чтобы они не совершали этого тайно, то есть не сооружали бы незаметно святилищ и алтарей в частных домах и, полагая, будто богов можно умилостивить жертвами и молитвами, не дошли бы до крайних пределов несправедливости, ведь таким образом они навлекут осуждение богов как на себя, так и на тех, кто лучше их, но допускает, чтобы они все это делали, да и все государство по справедливости подвергнется участи нечестивых людей. Законодателя же бог не станет порицать. Поэтому пусть будет такой закон: не следует иметь в частных домах святилищ богов. Если же обнаружится, что кто-либо их имеет или тайно почитает другие святилища, а не общественные, то в случае, если виновный — мужчина ли он или женщина — не совершил никаких серьезных и нечестивых проступков, пусть тот, кто это заметил, известит стражей законов, а те пусть распорядятся перенести частное святилище в общественное место, ослушника же пусть наказывают, пока он этого не сделает. Если же обнаружится, что кто-либо совершил какой-нибудь нечестивый поступок не по-детски, но так, как свойственно взрослым людям, — все равно, воздвиг ли он святилище в частном доме или же приносил в общественном храме жертвы каким-то богам, — то, поскольку он не был чист при совершении жертвоприношения, его следует приговорить к смерти. Стражи законов, обсудив, детское ли это нечестие или нет, и препроводив виновного в суд, должны привести в исполнение установленное за это нечестие наказание.

КНИГА ОДИННАДЦАТАЯ

Гражданские отношения. Законы об охране частной собственности

Афинянин. После этого нам следовало бы внести надлежащий порядок в деловые взаимоотношения людей. Основное правило здесь простое: пусть никто по мере возможности не касается моего имущества и не нарушает моей собственности, даже самым незначительным образом, раз нет на то всякий раз моего особого разрешения. И я буду точно так же относиться к чужой собственности, пока я в здравом уме.

Поговорим прежде всего о сокровищах, которые кто-либо откладывает или припрятывает для себя или своих близких. Если этот человек не принадлежит к моим предкам, я никогда не стал бы молить богов о том, чтобы мне найти такой клад; а если бы нашел, я не тронул бы его. С другой стороны, я не стал бы сообщать об этом так называемым прорицателям, которые так или иначе посоветовали бы мне изъять из земли этот вверенный ей залог. Дело в том, что при таком изъятии я не так много выиграю в имущественном отношении: гораздо больше я выиграю в смысле душевной добродетели и справедливости, если воздержусь от такого изъятия. Я стяжаю себе одно имущество вместо другого, лучшее в лучшей области — справедливость в душе, а не богатство в деньгах. Пусть то, что прекрасно сказано применительно ко многим случаям, — а именно что не следует касаться неприкосновенного, — будет применено и к данному случаю. К тому же надо верить и мифам, в которых говорится, что все это не приносит пользы потомству. Но если встретится человек, не заботящийся о потомстве, и он, не обратив внимания на законодателя, присвоит себе вещь, отложенную не им самим и не кем-то из его предков, притом без разрешения на то со стороны отложившего, то он нарушит не только самый прекрасный и простой из законов, но также и законоположение весьма достойного мужа, сказавшего: «Не бери себе то, что не ты положил». Если человек пренебрежет обоими законодателями и присвоит себе вещь, не им самим положенную, к тому же не какую-нибудь малость, но, как это бывает, очень большие ценности, что он должен претерпеть? Что касается кары богов, то это ведомо только богу. Но первый, кто заметит этого человека, должен донести об этом астиномам, если это произойдет в городе, агораномам — если это случится где-либо на городском рынке, наконец, агрономам и их начальникам, если это произойдет где-либо в другом месте страны. Когда об этом будет заявлено, пусть государство обратится в Дельфы, и что решит бог относительно денег и лица, их присвоившего, то пусть и исполнит государство, помогая прорицаниям бога. В случае такого доноса свободнорожденный человек стяжает славу за свою добродетель, в обратном же случае прослывет порочным. Коль скоро донесет раб, государство имеет основание дать ему свободу, выплатив соответствующую сумму его хозяину; если же раб не донесет, он будет наказан смертью.

Вслед за этим установим следующее узаконение, одинаково касающееся как крупных, так и мелких вещей. Если кто нарочно или нечаянно потеряет что-то ему принадлежащее, пусть тот, кто найдет этот предмет, оставит его лежать, считая, что божество дорог охраняет вещи, которые закон ему посвятил. Если же вопреки этому какой-либо ослушник поднимет эту вещь и унесет к себе домой, то в случае, если это сделает раб и предмет малоценен, пусть первый встречный, не моложе тридцати лет, накажет его многочисленными ударами. Если же это сделает кто-нибудь из свободнорожденных людей, то, кроме того, что он прослывет человеком, недостойным этого

звания и стоящим вне законов, пусть он выплатит владельцу сумму, в десять раз превышающую стоимость взятого предмета.

Если кто станет обвинять другого человека в том, что у него находится большая или меньшая часть его имущества, и обвиненный признает, что у него действительно это имущество есть, но скажет, что оно вовсе не принадлежит обвинителю, пусть обвинитель, если только его законная собственность записана у правителей, вызовет обвиняемого пред лицо властей, а тот пусть явится. Когда дело будет оглашено и по рассмотрении записей выяснится, кому из них принадлежит спорная вещь, пусть владелец вступит в свои права и удалится. Если же окажется, что вещь принадлежит кому-то третьему, здесь не присутствующему, пусть тот из двух, кто представит надежного поручителя в том, что он отдаст спорную вещь по принадлежности, возьмет ее себе. Если же спорная вещь окажется не занесенной в списки правителей, пусть она находится у трех старших из правителей до судебного разбирательства. Если спорная вещь — домашнее животное, пусть сторона, выигравшая судебное дело, заплатит правителям за его содержание. Правители же произведут судебное разбирательство в течение трех дней.

Любой человек, находящийся в здравом уме, может задержать своего беглого раба и делать с ним что угодно, лишь бы это не нарушало благочестия. Можно также задержать беглого раба своих родственников или друзей ради сохранности их имущества. Если же в тот момент, когда кого-то задерживают как раба, кто-то возвратит ему свободу, пусть тот, кто его задержал, его отпустит, человек же, возвративший рабу свободу, пусть представит трех достойных поручителей, только таким образом может он дать свободу рабу, никак не иначе. Если же кто-нибудь вопреки этому отпустит на волю раба, он будет повинен в насилии и, если будет уличен, должен выплатить пострадавшей стороне сумму вдвое бóльшую, чем обозначенный истцами убыток. Можно задерживать также и вольноотпущенников, если кто из них недостаточно или совсем не заботится об отпустивших их на свободу. Забота же эта заключается вот в чем: вольноотпущенник должен три раза в месяц навещать очаг человека, отпустившего его на волю, предлагая ему свои услуги для исполнения всего, что только справедливо и вместе с тем возможно. Точно так же и вступать в брак он должен лишь с согласия бывшего своего господина. Равным образом вольноотпущеннику не разрешается стать богаче отпустившего его господина, излишек пусть будет собственностью господина. Вольноотпущенник не должен оставаться в государстве более двадцати лет; по прошествии этого времени пусть он, подобно остальным чужеземцам, удалится, захватив с собой все свое имущество, если только не получит разрешения на дальнейшее пребывание от правителей и от того, кто его отпустил. Если же имущество вольноотпущенника или кого-либо из остальных чужеземцев возрастет до такой степени, что превысит имущественный ценз граждан третьего класса, то в течение тридцати дней, начиная с того дня, как случилось превышение, он должен удалиться, взяв то, что ему принадлежит. Правители не должны соглашаться ни на какие его просьбы о разрешении ему дальнейшего пребывания в стране. Ослушники пусть подвергнутся суду и, в случае признания виновности, пусть будут наказаны смертью; имущество их будет отобрано в пользу государства. Подобные дела должны подлежать суду фил, если только обе стороны не освободятся еще до того от взаимных обвинений при посредстве суда соседей или выбранных для этого судей.

Если кто-либо заявит притязание на какое-нибудь домашнее животное или на другую какую-нибудь якобы принадлежащую ему вещь, пусть владелец приведет его к человеку, который ему эту вещь продал, подарил или передал каким-либо другим правомочным способом, — конечно, если человек этот достоин доверия и справедлив. Если человек этот гражданин

или метек из числа живущих в государстве, пусть владелец сделает это в течение тридцати дней; если же речь идет о вещи, переданной чужеземцем, то дело надо закончить в течение пяти месяцев, из которых на средний приходится поворот солнца от лета к зиме.

Законы о торговле

Всякий взаимный обмен, производимый путем купли и продажи, должен происходить на месте, особо отведенном для каждого вида обмена на городской площади. Стоимость должна быть выплачена непременно тут же; всякая купля и продажа в кредит запрещается. Если какой-то обмен происходит другим способом или в другом месте и продавец предоставляет кредит покупателю, они могут это делать, но пусть знают, что по закону не принимаются никакие обращения в суд со стороны людей, не выполнивших только что указанного требования.

То же самое относится к товариществам, основанным на паях: желающие могут их устраивать среди друзей, но если возникнет какое-либо разногласие по поводу взносов, то надо знать, что никто и никоим образом не может начать судебного дела об этом.

Тот, кто продает на сумму не менее пятидесяти драхм, обязан переждать в городе десять дней; покупатель должен знать местожительство продавца ввиду бывающих в подобных случаях жалоб и на случай законного возвращения покупки. Возврат будет законным либо незаконным по следующим признакам. Если кто продает раба чахоточного, страдающего каменной болезнью, затрудненным мочеиспусканием или больного так называемой священной болезнью или каким-то другим, скрытым от большинства, тяжким и трудноизлечимым телесным либо душевным недугом, то, коль скоро покупатель — врач или учитель гимнастики, возврата быть не может; равным образом и в том случае, если продавец заранее предупредил об этом покупателя. Если же покупатель обычный человек, а продавец, наоборот, сведущ в болезнях, покупку можно возвратить в течение шести месяцев. Исключением является священная болезнь; в этом случае возврат производится в течение одного года. Дело подлежит разбирательству выбранных сообща обеими сторонами врачей. Виновный должен уплатить двойную стоимость покупки. Если и покупатель, и продавец — обычные люди, возврат и судебное разбирательство должны совершаться так же, как в только что указанном случае, но виновный должен просто выплатить стоимость покупки. Если же проданный раб — убийца и покупатель и продавец оба знали это обстоятельство, то при такой продаже возврата не может быть. Если же об этом заранее не знал покупатель, то, лишь только он это узнает, он может вернуть раба. Дело должно подлежать суждению пяти младших стражей законов. Если будет признано, что продавец знал это обстоятельство, он должен произвести очищение дома покупателя согласно постановлению истолкователей и выплатить ему тройную стоимость раба.

При обмене денег на деньги или на что-либо другое — живность ли то или нет, — согласно закону, ни с той, ни с другой стороны нельзя ничего подделывать. Относительно возможного здесь зла желательно также дать вступление, как мы это делали для других законов. Всякий человек должен считать вещами одного порядка любую подделку, ложь и обман; между тем большинство обычно высказывает совершенно превратный взгляд, будто иной раз — и даже нередко — все это вполне допустимо, если только совершается кстати; при этом остается неустановленным и неопределенным, когда же именно и где это бывает кстати. Большинство людей из-за такого взгляда и сами во многом терпят ущерб, и причиняют его другим. Законодателю непо-

зволительно оставить это неустановленным: всегда следует ясно определять тут более или менее широкие границы. Поэтому и мы сейчас это определим.

Кто не желает стать в высшей степени ненавистным богам, пусть ни словом, ни делом не допускает никакой лжи, обмана или подделки, призывая в свидетели род богов, а ведь бывает, что кто-то клянется ложными клятвами, ничуть не заботясь о богах. Далее идет тот, кто лжет в присутствии людей, стоящих выше его самого. Лучшие люди выше худших, старики вообще выше юношей, поэтому и родители выше детей, мужчины выше женщин и детей, правители выше подвластных. Ко всем этим людям остальные должны относиться с почтением, — как тогда, когда они вообще отправляют какие-нибудь должности, так в особенности — должности государственные, что и составляет исходный пункт нынешней нашей беседы. Всякий продающий на рынке что-либо поддельное лжет и обманывает; призывая в свидетели богов, он клятвами нарушает законы и предостережения агораномов, не стыдясь людей и не почитая богов. Прекрасен вообще обычай — не осквернять пустыми призывами имена богов, раз находишься в таком отношении к богам в смысле чистоты и непорочности, в каком нередко бывает большинство из нас. Кого все это не убеждает, вот закон: торгующий чем-либо на рынке никогда не должен назначать двух цен своему товару, а только одну-единственную. Если он по этой цене не найдет покупателя, он вправе унести свой товар с рынка, но в один и тот же день он не должен расценивать свой товар то дороже, то дешевле. И пусть не будет расхваливания и клятв по поводу любой продающейся вещи. Ослушника же первый встречный горожанин, достигший тридцати лет, имеет право бить безнаказанно, карая его за его клятвы. Кто пренебрежет этим своим правом, тот будет подвергнут хуле за измену законам. Если кто окажется не в силах послушаться наших нынешних слов и станет продавать что-либо поддельное, то первый узнавший об этом человек пусть изобличит его, если только может, пред правителями. Раб или метек в этом случае получает в свою собственность подделанный товар. Свободнорожденный человек, если он не изобличает подделку, объявляется дурным гражданином, ибо в этом случае он выходит из повиновения богам; если же он ее изобличает, он должен посвятить подделанный товар богам — покровителям рыночной площади.

Продавец, уличенный в подделке, кроме того, что лишается своего подделанного товара, будет еще наказан на рыночной площади столькими ударами бича, сколько драхм он требует за свой товар, причем глашатай огласит, за что он подвергается этому наказанию. Агораномы и стражи законов, справляясь относительно каждого отдельного случая подделки и злостного обмана у людей, сведущих в этом, должны письменно определить, что надлежит делать продавцу и чего не надлежит. Стелу, на которой начертаны эти законы, они должны поставить перед агораномием, так, чтобы все люди, имеющие дела на рынке, ясно их видели.

Относительно астиномов достаточно сказано выше. Если, однако, покажется, что нужны какие-то добавления, пусть астиномы, опять-таки сообща со стражами законов, запишут то, что кажется пропущенным, на стеле, поставленной в астиномии и содержащей как основные, так и дополнительные узаконения, касающиеся их должности.

За подделкой непосредственно следует занятие мелкой торговлей. Мы сначала дадим совет относительно всего этого занятия в целом и приведем разумные доводы, а уже после этого установим закон.

Всякая мелкая торговля по своей природе вовсе не направлена ко вреду государства, — совсем напротив. Разве не благодетель любой человек, приводящий к соразмерности и единообразию любую разнообразную и несоразмерную собственность? Надо признать, что это происходит благодаря свойству денег; равным образом этому способствуют купцы, наемные ра-

ботники, содержатели гостиниц и представители других занятий, из которых одни более, другие менее благовидны. Все это может помочь удовлетворению наших нужд и привести к единообразию нашу собственность. В чем же причина того, что занятие это не признано ни прекрасным, ни благовидным? Почему оно на дурном счету? Рассмотрим это, чтобы хоть отчасти, если уже не в целом, исправить положение с помощью закона. Дело это, по-видимому, нелегкое и требует немалой добродетели.

Клиний. Что ты разумеешь?

Афинянин. Дорогой Клиний, лишь небольшая часть исключительных по своей природе людей, получивших превосходное воспитание, может держать себя в надлежащих границах, когда сталкивается с какими-нибудь нуждами и вожделениями. Люди эти могут остаться трезвыми, когда представляется возможность добыть много денег, могут предпочесть умеренное многому. Огромное большинство людей поступает как раз наоборот: их желания неумеренны, и, хотя возможно извлекать умеренную прибыль, они предпочитают быть ненасытными. Вот почему находятся на плохом счету и признаются чрезвычайно постыдными занятия мелкого торговца, крупного купца и содержателя гостиницы. Но если бы кто-нибудь (чего да не случится и никогда не будет!) принудил — это смешно сказать, однако все-таки пусть это будет сказано — людей, во всех отношениях наилучших, заняться некоторое время корчмарством, мелкой торговлей или вообще чем-либо подобным или если бы женщинам суждена была необходимость принять участие в этих занятиях, мы узнали бы, как все эти занятия хороши и желательны. И если бы они не подвергались извращению, но совершались на разумных основаниях, то пользовались бы почетом, каким пользуются матери или кормилицы. Но в наши дни содержатели гостиниц ради мелкой торговли строят свои жилища в пустынных местах, где скрещивается много дальних дорог; здесь они дают желанный приют нуждающимся в нем путникам, доставляют им теплый и безмятежный кров, если те бывают гонимы сильными зимними бурями, или отдых в прохладе, если их гонит со двора зной. Но после содержатель гостиницы вовсе не считает, что он принял своих друзей и оделил их дружескими подарками; нет, он относится к ним как к попавшимся в плен врагам и отпускает их на волю лишь за огромный неправедный и грязный выкуп. Вот такие-то бесчинства во всех этих делах и являются причиной того, что подобные занятия правильно бывают на плохом счету, хотя они должны были бы помогать людям в затруднительных положениях. Так вот и для этого, как всегда, законодателю надо приготовить лекарство.

Впрочем, давно уже правильно сказано, что трудно сражаться сразу с двумя, да вдобавок еще противоположными бедами, как это бывает при болезнях и во многих других случаях. И теперь нам предстоит сражаться с двумя противниками: бедностью и богатством. Богатство развратило душу людей роскошью, бедность их вскормила страданием и довела до бесстыдства. Как же помочь этой болезни в разумном государстве? Во-первых, по мере сил надо пользоваться как можно меньшим числом торговцев; во-вторых, это занятие надо предоставить тем людям, чья испорченность не причинила бы великого вреда государству; в-третьих, надо изобрести средство для тех, кто занимается этим делом, избавляющее их от легкого перехода к бесстыдству и низости. После этих предварительных соображений установим, в добрый час, следующий закон: среди магнетов, поселение которых во имя преуспеяния снова устраивает бог, пусть ни один землевладелец из тех, что входят в состав пяти тысяч сорока очагов, не становится по доброй воле или против воли ни мелким торговцем, ни крупным купцом; пусть никто не оказывает каких-либо услуг частным лицам, занимающим иное, чем он сам, общественное положение; исключение составляют отец, мать, их родственники по

восходящей линии, все вообще старшие, если они свободнорожденные люди и живут действительно так, как это таким людям свойственно. Впрочем, нелегко точно разграничить законом то, что свойственно свободнорожденным людям, и то, что им несвойственно. Судить об этом будут люди, получившие почетные дары за свою добродетель, причем они будут основываться на своей склонности или на своем отвращении. Если же кто, прибегнув к какой-либо уловке, станет заниматься несвойственной свободнорожденным людям торговлей, пусть всякий желающий возбудит против него обвинение в своего рода бесстыдстве перед лицами, признанными выдающимися в смысле добродетели. Если окажется, что этот человек действительно запятнал отцовский очаг недостойным занятием, то путем годичного заключения его принуждают от этого занятия отказаться. В случае повторения проступка ему грозят два года заключения. Вообще при каждом его заключении время удваивается по сравнению с предшествующим.

А вот и второй закон: тому, кто собирается торговать, надо быть метеком или чужеземцем. Далее идет третий закон: в лице торговца мы должны в нашем государстве иметь возможно лучшего жителя или по крайней мере возможно менее плохого. Поэтому стражам законов надо рассудить, что они охраняют не только тех людей, которых легко оберечь от нарушений законов и испорченности, ведь такие люди и без того хорошо подготовлены как своим происхождением, так и воспитанием. Нет, скорее надо охранять не их, а тех, кто занимается такими делами, которые имеют сильную склонность к тому, чтобы делать людей плохими. В этом отношении торговля очень разнообразна — она включает в себя много подобных занятий. Мы примем в расчет только те ее виды, которые будут признаны крайне необходимыми для государства. С этой целью придется опять-таки стражам законов собраться вместе с лицами, опытными в каждом отдельном виде торговли, — подобно тому как мы раньше предписали это относительно подделки товаров, сродной таким занятиям. На этом собрании надо будет рассмотреть, какого рода приход и расход обусловливают торговцу соразмерную прибыль; надо письменно закрепить соотношение расхода и прихода, а за соблюдением этих правил будут следить частью агораномы, частью астиномы, а частью агрономы. Примерно такая постановка торговли принесла бы пользу всем гражданам и по возможности меньше вредила бы тем, кто ею занимается в государствах.

Отношения ремесленников и заказчиков

Если кто при заключении договора не выполнит его условий (договоры, запрещаемые законами или постановлением народного собрания, исключаются), или каким-нибудь несправедливым насилием будет принужден заключить договор, или если кто, несмотря на свою добрую волю выполнить условия договора, встретит к этому непредвиденные препятствия, судебное разбирательство этого и всех остальных случаев невыполнения договора будет происходить в судах фил, коль скоро дело не могло быть раньше разрешено судом посредников или соседей.

Сословие ремесленников находится под покровительством Гефеста и Афины, ведь ремесленники своим общим трудом дают нам возможность жить. Под покровительством Ареса и опять-таки Афины находятся люди, которые своим оборонительным искусством сохраняют изделия ремесленников; стало быть, сословие воинов по справедливости посвящено этим богам. То и другое сословия постоянно пекутся о стране и о народе: одни заведуют военными состязаниями, другие за плату производят изделия и орудия. Последним не пристало допускать обман в своем труде, пусть они

посовестятся богов, своих прародителей. Если же кто из ремесленников злостно не выполнит в указанный срок своего заказа; если он ничуть не посовестится при этом дарующего ему жизнь бога, считая, что тот, в силу своей близости к нему, его простит; если он ничего не узрит своим умом, — то прежде всего его постигнет божий суд. Во-вторых, пусть будет установлен следующий закон: стоимость изделий он должен заплатить обманутому им заказчику и снова выполнить в указанный срок заказ, но даром. Принимающему заказ закон дает такой же совет, какой он давал продавцу: не пытаться повышать цену, но просто оценивать работу по ее действительной стоимости. Дело в том, что ремесленник знает действительную стоимость своей работы; следовательно, в государствах свободнорожденных людей ремесленнику никогда не следует хитростью уловлять несведущего человека; нет, его ремесло — дело ясное и чуждое по своей природе обмана. Если же кто обижен, он может начать судебное дело против обидчика. Если заказчик не выплатит ремесленнику суммы, правильно причитающейся ему по договору, заключенному согласно законам, то есть если он нанесет бесчестье градодержцу Зевсу и Афине, причастным устроению государств, — иными словами, если он, возлюбив ничтожную выгоду, нарушит великую связь, то пусть вместе с богами на помощь единству, связующему государство, придет закон: пусть будет взыскана плата в двойном размере с заказчика, если он не уплатил в установленный срок платы ремесленнику, а между тем уже получил от него готовый заказ. В нашем государстве все остальное имущество не приносит процентов, если дано кем-то взаймы, но в данном случае заказчик, если истечет год со времени получения им выполненного заказа, должен уплатить и наросшие проценты, а именно с каждой драхмы ежемесячно шестую ее часть, то есть один обол. Судебное разбирательство по этим делам будет происходить в судах фил.

Раз уж мы вообще упомянули о мастерах, то справедливо будет коснуться мимоходом и тех из них, что заняты военным трудом, который доставляет спасение государству: это военачальники и все те, кто искусен в военном деле. Так вот и для них есть закон, словно и они своего рода ремесленники, как вышеупомянутые: кто из них, предприняв полезное для всего государства дело — все равно, по своей ли доброй воле или по предписанию, — исполнит его прекрасно, тому государство воздаст по справедливости почести, которые служат наградой военным людям, да и закон неустанно будет его восхвалять. Если же этот человек заранее взял на себя исполнение какого-нибудь прекрасного деяния на войне, но его не осуществил, он подвергается порицанию. Итак, пусть будет установлен этот закон, смешанный у нас с похвалой за такого рода деяния. Закон этот не навязывает, но советует большинству граждан оказывать почет — правда, пока не самый высокий — тем добрым людям, которые оказываются спасителями всего государства благодаря ли своему мужеству или своей военной изобретательности. Однако величайший почетный дар надо уделить прежде всего тем людям, которые сумели с особенным почетом отнестись к предписаниям хороших законодателей.

Законы о сиротах и опекунах. Наследственное право

Мы изложили почти все важнейшие деловые отношения, в которые вступают между собой люди. Остается вопрос относительно положения сирот и попечения о них со стороны опекунов. Это и придется так или иначе разобрать вслед за тем, что было изложено раньше. Здесь надо начать с завещаний, составлять которые склонны люди, близкие к смерти, и с тех случайностей, которые иногда совершенно не дают возможности такое заве-

щание сделать. Я говорю, Клиний, что здесь необходимо установить порядок, так как я вижу затруднительную и тяжкую сторону этого дела. Действительно, невозможно оставить это неупорядоченным. Если позволить, чтобы всякое завещание попросту считалось действительным независимо от того, в каком состоянии находился при его составлении человек, близкий к концу своей жизни, то все завещания имели бы различный вид, в них вкрались бы противоречия законам, обычаям тех, кто жив, да и выраженным ранее мыслям самого завещателя, которых он держался до тех пор, пока не собрался написать завещание. Дело в том, что большинство из нас, когда видит, что смерть близка, впадает в неразумие и расслабленность.

Клиний. Как ты это понимаешь, чужеземец?

Афинянин. Трудно, Клиний, иметь дело с человеком, близким к смерти: он полон мыслей ужасных и несносных для законодателя.

Клиний. А именно?

Афинянин. Он желает сам распорядиться всеми своими делами и потому обычно гневается.

Клиний. А что он говорит?

Афинянин. «О боги, какой ужас! — говорит он. — Свое собственное имущество я не вправе отказать или не отказать тому, кому хочу: одному больше, другому меньше, сообразно с тем, насколько плохо или хорошо относились ко мне люди, ведь я достаточно все это испытал и обнаружил во время болезней, в старости и при разных других обстоятельствах».

Клиний. Разве тебе не кажется, чужеземец, что он прав?

Афинянин. Мне кажется, Клиний, что древние законодатели были слишком снисходительны, да и законодательствовали-то они, обращая внимание лишь на малую часть человеческих дел.

Клиний. Как так?

Афинянин. Да, друг мой, они побоялись этих слов, и установленный ими закон позволяет попросту распоряжаться своим имуществом, как каждый пожелает. Ну, а мы с тобой как-то иначе, более складно ответим тем из граждан твоего государства, которые готовятся к смерти.

«Друзья, — скажем мы им, — сегодня вы здесь, а завтра вас здесь не будет. Вам нелегко разобраться сейчас в вашем имущественном положении, да и в самих себе (как советует Пифийская надпись). И вот я как законодатель устанавливаю: вы не принадлежите самим себе и это имущество не принадлежит вам. Оно — собственность всего вашего рода, как его предшествовавших, так и последующих поколений; более того, весь ваш род и имущество — это собственность государства. Раз это так, я по доброй воле не допущу, чтобы кто-нибудь подкрался к вам, когда вас обуревают болезни или старость, и убедил вас сделать завещание в противоречии с наилучшей целью. Нет, я установлю законы, приняв в расчет все то, что наиболее полезно всему государству и всему роду в целом. Этой цели я справедливо подчиню интересы каждого отдельного гражданина. А вы благосклонно и внимательно следуйте тем путем, который свойствен человеческой природе. Нашей же задачей будет позаботиться о прочих ваших делах, что мы и сделаем по мере возможности с величайшей тщательностью, ничего не упуская из виду». Вот каковы, Клиний, предварительные наставления, обращенные к еще живым гражданам и к тем, кто уже близок к кончине. Закон же будет следующий.

Если у кого есть дети, то при составлении завещания и распределении своего имущества следует назначить, по своему усмотрению, первым наследником надела того из сыновей, кого завещатель сочтет достойным. Что касается остальных детей, то, если другой гражданин согласен усыновить кого-нибудь из сыновей, пусть это также будет записано в завещании. Если же у завещателя останется еще один сын, не приписанный ни к какому наделу, и если есть надежда отправить его, согласно закону, в ко-

лонию, то отцу дозволяется наделить его, чем он хочет, из остального имущества, за исключением наследственного надела и всего относящегося к этому наделу инвентаря. Если сыновей несколько, пусть отец разделит между ними на какие ему угодно части все то, что не входит в состав надела. Однако нельзя отказывать своего имущества тому сыну, который обзавелся своим домом. Так же точно нельзя отказывать своего имущества и дочери, если она обручена со своим будущим супругом; если же она не обручена, то можно. Если после того, как завещание уже будет составлено, у кого-нибудь из сыновей или дочерей окажется в стране земельный надел, то пусть они откажутся от причитающейся им по завещанию части имущества в пользу главного наследника завещателя. Если у завещателя есть только дочери и нет потомства мужского пола, пусть он откажет свой надел одному из зятьев, по своему выбору, и обозначит его в завещании как своего сына и наследника. Если у кого умрет сын, собственный или приемный, до достижения того возраста, когда его можно считать мужчиной, пусть завещатель упомянет в завещании об этом несчастье и обозначит, кого следует считать его вторым сыном с лучшими надеждами на судьбу. Если завещатель совершенно бездетен и хочет кого-то одарить, то пусть он изымет десятую часть из своего благоприобретенного имущества и раздаст ее в дар кому хочет; все остальное он должен передать тому, кто им усыновлен, чтобы, согласно с намерением закона, безупречно приобрести себе в нем благодарного сына. Если чьи-то дети нуждаются в опекунах, то по смерти завещателя, назначившего детям известное число определенных опекунов по своему желанию (причем эти намеченные им лица добровольно соглашаются быть опекунами его детей), его выбор должен быть признан, согласно завещанию, имеющим законную силу. Если кто умрет, совершенно не оставив завещания, или упустит указать избранных им опекунов, то опекунами становятся ближайшие родственники с отцовской и материнской стороны: двое со стороны отца и двое со стороны матери. К ним надо добавить еще одного опекуна из числа друзей покойного. Этих лиц стражи законов поставят опекунами над нуждающимися в опеке сиротами. Всеми делами об опеке и о сиротах постоянно ведают пятнадцать самых престарелых стражей законов. Соответственно своему старшинству они подразделяются на группы, по три человека в каждой. Трое назначаются на первый год, на другой год — следующие трое и так далее, пока не будет пройден полный круг всех пяти групп; насколько возможно, эти последовательности не следует никогда прерывать.

Если кто умрет, вовсе не оставив завещания и оставив детей, еще нуждающихся в опеке, те же самые законы помогут разобраться в их затруднительном положении. Если кого постигнет неожиданный несчастный случай, причем останется потомство женского пола, пусть он извинит законодателя, если тот из трех обязанностей отца выполнит только две, а именно выдаст дочерей замуж за лиц, связанных свойством с данным родом, и позаботится о сохранении за ними надела. Что же касается третьей обязанности их отца, — ведь он стал бы подыскивать подходящего для себя сына, а для своей дочери — жениха, учитывая характер и свойства всех граждан, — это законодатель оставляет в стороне, так как ему невозможно произвести подобное рассмотрение. Поэтому пусть будет установлен по мере возможности следующий закон для подобных случаев. Если кто умрет без завещания, оставив по себе дочерей, то дочь и надел покойного пусть возьмет себе единокровный или единоутробный брат умершего, коль скоро он не имеет надела. Если нет брата, пусть точно так же возьмет дочь умершего сын его брата, если только он и дочь покойного подходят друг другу по возрасту. Если же нет никого, кроме сына сестры покойно-

го, пусть и он поступит таким же образом. На четвертом месте стоит брат отца покойного, на пятом — сын этого брата, на шестом — сын сестры отца покойного. Иными словами, если останется женское потомство, всегда надо продолжать род, основываясь на кровной близости, то есть начинать надо с братьев и племянников по мужской линии этого рода и уж потом переходить к женской линии. Вопрос о сообразности или несообразности времени вступления в брак будет решать судья, осматривая лиц мужского пола в нагом виде, а лиц женского пола — обнаженными до пояса. Если у членов семьи так мало родственников, что нет даже ни внучатных племянников, ни сыновей деда, тогда дочь покойного пусть выберет, вместе с опекунами, кого-либо из остальных граждан себе в женихи, по своей склонности, если и жених имеет к ней склонность: этот гражданин станет наследником покойного и супругом его дочери. В самом государстве нередко может встретиться много разных затруднений при выборе таких лиц. Так вот, если дочь, затрудняясь произвести выбор из местных граждан, обращает свои взоры на человека, отправленного в колонию, и ей по сердцу, чтобы именно этот человек стал наследником ее отца, то такой человек вступит во владение наделом согласно законному порядку, если он находится с ней в родстве; если же между ними такого родства нет, да и среди граждан, живущих в государстве, у нее тоже нет родных, то он вправе жениться на ней, согласно выбору опекунов и самой дочери покойного, вернуться на родину и получить надел ее отца, раз тот не оставил завещания.

Если же скончается, не оставив завещания, человек совершенно бездетный, то есть не имеющий ни дочерей, ни сыновей, то во всем остальном поступают согласно указанному раньше закону; в опустевший же его дом пусть войдут женщина и мужчина из его рода, на правах законных супругов, и надел пусть поступит к ним во владение. Здесь на первом месте стоит сестра покойного, на втором — дочь его брата, на третьем — дитя сестры, на четвертом — сестра отца покойного, на пятом — дитя брата отца покойного, на шестом — дитя сестры его отца. Они будут жить вместе с ближайшими родственниками согласно правилам, установленным ранее данными нами законами. Не скроем тягостной стороны таких законов: тяжело это предписание, чтобы члены рода покойного женились на своей родственнице. По-видимому, здесь упускается из виду, что среди людей подобные требования встретят тысячи препятствий; им не захотят повиноваться, скорее соглашаясь подвергнуться чему угодно, чем вступить в брак против воли, в особенности с лицами больными или увечными телесно или духовно. Возможно, некоторым покажется, будто законодатель совсем не взвесил этого. Но это предположение неверно. Итак, в защиту законодателя и тех людей, кому он дает законы, надо предпослать, пожалуй, некое общее вступление и обратиться к подвластным с просьбой извинить законодателя, если он в своих заботах об общем благе не всегда вместе с тем сможет устранить личные несчастья, случающиеся с каждым из граждан. С другой стороны, надо извинить и тех людей, которым законодатель дает законы, если иной раз они не смогут выполнить его предписания, ведь он дает их, не зная наперед многих обстоятельств.

Клиний. Как же, чужеземец, было бы всего сообразнее поступить, раз встречаются такие трудности?

Афинянин. Необходимо, Клиний, избрать посредников между этими законами и теми людьми, для которых они даны.

Клиний. Что ты разумеешь?

Афинянин. Иногда бывает, что племянник, сын богатого отца, не хочет добровольно взять замуж дочь своего дяди: он изнежен и рассчитывает на лучший брак. Бывает также, что он вынужден ослушаться законодателя, коль

скоро от него требуют смириться с большим несчастьем, заставляя жениться на сумасшедшей родственнице или на такой, которая обладает иными телесными либо душевными недостатками, так что с ней и жизнь становится не в жизнь. Пусть наши соображения по этому поводу будут выражены в виде такого закона: если кто жалуется на существующие законы о завещаниях по поводу брака или по какому-нибудь иному поводу, если кто утверждает, что сам законодатель, будь он здесь и будь он жив, никогда в этом случае не принудил бы к такому деянию, то есть к женитьбе или выходу замуж, а между тем действующие законы к этому принуждают, то кто-нибудь из членов семьи или из опекунов может возразить на это, что законодатель назначил пятнадцать стражей законов посредниками и отцами для сирот обоего пола. К этим-то стражам законов и надо обращаться для разбора любого сомнительного вопроса, и их решение подлежит исполнению. Если кто найдет, что тем самым придается слишком большое значение стражам законов, пусть он передаст дело на суд отобранных для этой цели судей, дабы они разобрали сомнительные стороны вопроса. Кто проиграет дело, тот подвергается порицанию и поношению со стороны законодателя; для человека с умом это более тяжкое наказание, чем большая денежная пеня.

А теперь поговорим как бы о вторичном рождении сирот. Ведь о вскармливании и воспитании после первого их рождения была речь раньше. После вторичного их рождения, когда они лишились родителей, следует подумать, каким образом сделать для них сиротскую долю как можно менее жалкой и несчастной. Прежде всего, говорим мы, закон дает им вместо родителей стражей законов в качестве не худших отцов. К тому же мы предпишем этим стражам постоянно заботиться о сиротах как о членах своей семьи. К ним и к опекунам мы обращаемся с подобающим случаю предупреждением относительно взращивания сирот. Мне кажется, мы кстати упомянули в предшествующей речи о том, что души покойных сохраняют и после кончины какую-то способность заботиться о делах человеческих. Все это верно, но требует длинного рассуждения. Здесь надо верить многочисленным и очень древним преданиям. С другой стороны, надо верить и законодателям, — коль скоро они не совсем выжили из ума, — что дело обстоит именно так. Если дело обстоит так по самой природе, то стражи законов и опекуны должны прежде всего страшиться вышних богов, которые видят одиночество сирот, затем надо страшиться душ почивших, природе которых свойственна особая заботливость о своих потомках. Души эти благосклонны к тем, кто их почитает, к тем же, кто их не чтит, неблагосклонны. К тому же надо страшиться душ живых людей, достигших старости и величайшего почета, ведь где процветает государство с благими законами, там потомки нежно относятся к этим людям, украшая этой нежностью свою жизнь. Люди эти чутко прислушиваются к сиротам, зорко смотрят за ними и благосклонны к тем, кто справедливо к ним относится. Зато особенно негодуют они на тех, кто грубо обходится с сиротами, ведь их они считают самым священным и ценным залогом. Правителю-опекуну следует над всем этим поразмыслить, если только он не совсем лишен этой способности, и соблюдать осторожность в вопросах взращивания и воспитания сирот, оказывая по мере сил всевозможные благодеяния, этим он как бы делает взнос в свою пользу и в пользу своих детей. Кто будет послушен речи, предпосланной закону, и не совершит ничего грубого по отношению к сиротам, тому не придется быть свидетелем гнева законодателя. Зато ослушник, допустивший несправедливость по отношению к сироте, оставшемуся без отца и матери, возместит весь понесенный сиротой убыток в двойном размере по сравнению с тем, что он должен был бы возместить, если бы обидел ребенка, у которого живы отец и мать.

Что касается остальных законов об опекунах и сиротах и о присмотре должностных лиц за опекунами, то у них есть образец для взращивания свободнорожденных детей: это те приемы, которые они применяют, взращивая своих собственных детей и заботясь о своих имущественных делах. Здесь имеются соответствующим образом составленные законы. Если бы не это, то был бы некоторый смысл установить какие-то законы об опекунстве, имеющие много своеобразных особенностей, с тем чтобы они внесли разнообразие в уклад жизни сирот в сравнении с несиротами. Но ведь теперь у нас положение сирот во всех этих отношениях не очень отличается от положения детей, имеющих родителей, и лишь в смысле почета и бесчестия, а также заботы положение детей, имеющих родителей, совершенно несравнимо с положением сирот. Именно поэтому закон и отнесся особо ревностно к положениям, касающимся сирот, и прибег к увещаниям и угрозам. Очень уместно было бы еще и следующее указание: тот, кто поставлен опекуном над девочкой или мальчиком, и тот из стражей законов, кто присматривает за опекуном, должны любить ребенка, которому выпало на долю сиротство, не меньше, чем своих собственных детей. И об имуществе воспитанника они должны заботиться не хуже, чем об имуществе членов своей семьи. Желательно даже, чтобы они более ревностно заботились об имуществе воспитанника, чем о своем собственном. Всякий опекун должен действовать, руководствуясь только этим законом о сиротах. Если же кто из упомянутых станет действовать здесь иначе, вопреки этому закону, то опекуна наказывает должностное лицо, а само должностное лицо может быть опекуном привлечено к суду отобранных для этой цели судей и наказано пеней, вдвое большей по сравнению с определенным судом ущербом. Если членам семьи либо кому-нибудь из граждан покажется, что опекун небрежен или причиняет вред опекаемому, его привлекают к этому же самому суду. Причиненный ущерб он возмещает вчетверо, причем половина этой суммы поступает в собственность ребенка, а другая — в пользу того, кто возбудил судебное дело. Достигнув зрелости, сирота может, если считает, что его плохо опекали, в течение пяти лет после истечения срока опеки привлечь своих опекунов к суду. Если кто-нибудь из опекунов будет в этом уличен, суд решает, какому наказанию его подвергнуть. Если же кто-либо из должностных лиц будет уличен в том, что своим небрежением повредил сироте, суд решает, что ему надлежит выплатить ребенку. Если же кроме этого это лицо изобличено в несправедливости, то сверх пени его отстраняют от должности стража законов. Общее собрание граждан назначает взамен него другого стража законов для государства и всей страны.

Семейные отношения. Почитание родителей

Несогласия отцов со своими детьми и детей с родителями происходят в бóльших размерах, чем подобает. При этом отцы считают, что законодатель должен был бы установить такой закон: отцу разрешается, если он пожелает, оповестить всех с помощью глашатая, что он отрекается от сына, так что, согласно закону, он уже не будет считаться его сыном. Сыновья со своей стороны ожидают, что им будет позволено обвинить отца в безумии, когда он окажется разбит болезнью или старостью. Так действительно обычно бывает там, где нравы людей никуда не годны. Когда же беда бывает только наполовину, — например, когда отец не плох, а сын плох или наоборот, — тогда не случается таких несчастий и нет такой огромной вражды. В государствах с иным строем сын, от которого публично отрекся отец, не обязательно выбывает из страны. Но при нашем государ-

ственном строе, когда будут действовать эти законы, сыну, таким образом лишившемуся отца, неизбежно придется выселиться в другую страну. Дело в том, что у нас нельзя прибавить к пяти тысячам сорока семьям ни одной лишней семьи. Поэтому не только отец, но и весь род должен отречься от такого человека, раз он по праву заслужил эту участь. Здесь следует поступать согласно такому закону: кого охватила — все равно, справедливо ли или нет, — несчастная страсть освободиться от родственных уз с тем, кого он породил и взрастил, тому не разрешается осуществить это сразу и попросту; нет, сначала пусть он соберет свою родню, вплоть до двоюродных братьев и сестер, а равным образом и родню своего сына со стороны матери. Пусть он перед ними выскажет свои обвинения и покажет, что сын действительно заслуживает, чтобы от него публично отреклись все члены рода. И сыну пусть будет предоставлено слово, притом наравне с отцом, чтобы он мог показать, что вовсе не заслуживает подобного отношения. Если отцу удастся убедить родственников и он получит за себя более половины их голосов (причем не считаются голоса отца, матери и обвиняемого, из остальных же родственников могут голосовать лишь достигшие зрелости женщины и мужчины), то, при соблюдении этих правил, отцу разрешается публично отречься от своего сына, но никак не иначе.

Нет закона, который бы запрещал усыновить того, от кого отреклась родня, если кто из граждан пожелает это сделать. Дело в том, что характер молодых людей обычно подвергается многим переменам в продолжение жизни. Если в течение десяти лет никто не пожелает усыновить того, от кого отреклись родные, то попечители о потомстве, предназначенном для выселения в колонию, должны позаботиться о таких людях, чтобы они должным образом приняли участие в этом выселении.

Если кто, под влиянием какой-нибудь болезни, старости, тяжелого нрава или всего, вместе взятого, станет сильно отличаться от большинства людей своим неразумием, причем для остальных это будет незаметно и лишь члены его семьи, живущие с ним вместе, сумеют это заметить, или если он владеет всеми своими способностями, но разоряет свою семью, а сын стесняется и медлит возбудить против него в суде обвинение в слабоумии, то на этот случай устанавливается закон: прежде всего сын должен обратиться к самым престарелым из стражей законов и изложить им несчастье своего отца. Они же, достаточно рассмотрев это дело, дадут ему совет, надо ли возбуждать такое обвинение или нет; если они посоветуют это сделать, они одновременно становятся и свидетелями против обвиняемого, и вместе с тем членами суда. Человек, признанный слабоумным, становится на все будущее время неправомочным распоряжаться своей собственностью, даже в мелочах, и остальную свою жизнь проводит на положении ребенка.

Если муж и жена совсем не подходят друг другу из-за несчастных особенностей своего характера, то такими делами всегда должны ведать десять стражей законов среднего возраста, а также десять женщин из числа тех, что ведают браками. Если супруги могут примириться, их примирение будет иметь законную силу. Если же душевные бури их захлестывают, надо по возможности отыскать для каждого из них более подходящих супругов. Конечно, такие супруги не отличаются кротким нравом. Вот и нужно попробовать соединить с каждым из них характер более глубокий и кроткий. Если супруги находятся в разногласии между собой и к тому же бездетны или у них мало детей, то к новому супружеству следует прибегнуть и ради детей. Если же количество детей достаточно, то развод и новое заключение брака следует произвести ради спокойной старости друг подле друга и взаимных забот.

Если жена скончается, оставив детей женского и мужского пола, то закон не принуждает, но советует, чтобы отец растил оставшихся детей, не

вводя в свой дом мачехи. Если детей нет, необходимо вступить в новый брак, пока не народится достаточное количество детей для семьи и для государства. Если же муж умрет, оставив достаточное количество детей, то мать пусть продолжает жить в доме умершего мужа и растить детей. Если же она окажется слишком молодой для того, чтобы без вреда для здоровья оставаться незамужней, то ее близкие должны переговорить с женщинами, заботящимися о брачных делах, и исполнить то, что будет решено ими и этими женщинами. Если у молодой жены нет детей, то она должна вступить в новый брак ради детей. Один мальчик и одна девочка считаются по закону уже достаточным количеством детей.

Если нет сомнений, от каких родителей ребенок появился на свет, но нужно еще решить, кому из них надо отдать ребенка, то при связи рабыни с рабом, свободнорожденным человеком или вольноотпущенником ребенок в любом из этих случаев признается принадлежащим хозяину рабыни. Если же свободнорожденная женщина сойдется с рабом, ребенок принадлежит хозяину раба. Если ребенок родится от собственной рабыни или от собственного раба, причем это будет совершенно явным, то ребенка, прижитого свободнорожденной женщиной от раба, пусть женщины отошлют в другую страну вместе с его отцом; ребенка же свободнорожденного человека, прижитого от рабыни, пусть стражи законов отправят в другую страну с его матерью.

Пренебрегать родителями никому не посоветует ни бог, ни какой бы то ни было человек, обладающий разумом. Надо усвоить, что это предварительное слово относительно почитания богов направлено к верному пониманию вопроса о почитании или непочитании родителей. Древние законы относительно богов у всех народов двояки. Мы почитаем тех богов, которых видим воочию; других богов мы чтим в изображениях, воздвигая им статуи, причем считаем, что этим своим почитанием неодушевленных изображений мы снискиваем благорасположение и милость богов одушевленных. Так вот, у кого в доме есть драгоценный клад в виде отца, матери или их обремененных старостью родителей, тот не должен думать, будто у него может появиться более значительная святыня: нет, родители в его доме составляют святыню его очага, если хозяин дома должным образом оказывает им почтение.

Клиний. А в чем же состоит эта правильность?

Афинянин. Об этом я сейчас и скажу, потому что, друзья мои, подобные вещи стоит послушать.

Клиний. Только бы ты говорил!

Афинянин. Мы утверждаем, что Эдип, покрытый бесчестьем, взмолился о той участи для своих детей, которая их и постигла: значит, правильно говорят все, что он был услышан богами. Разгневанный Аминтор проклял своего сына Феникса, Тесей — Ипполита. Можно было бы привести бесчисленное множество таких примеров, из которых явствует, что боги внимают мольбам родителей, обращенным против детей. Действительно, проклятие родителя своим детям справедливо, как никакое иное. Раз бог внимает покрытому бесчестьем отцу или матери в их молитвах, направленных против детей, то неужели же не естественно, если отец, чрезвычайно обрадованный почтением со стороны своих детей, станет в своих молитвах неустанно желать им всякого добра и боги также внемлют этой молитве и уделят нам это благо? В противном случае боги не были бы справедливыми подателями всяческих благ, что, как мы утверждаем, всего менее подобает богам.

Клиний. Разумеется.

Афинянин. Так поразмыслим же над тем, что мы сказали немного ранее: у нас не может быть никакой святыни, более ценной пред лицом богов, чем отец или дед, согбенные старостью; такое же значение имеет и мать. Если человек их почитает, бог радуется; иначе он не внял бы их мольбам.

Чудесная это у нас святыня — наши предки, в особенности по сравнению с неодушевленными статуями. Одушевленные святыни присоединяют свои молитвы к нашим, если мы оказываем им почтение, и не присоединяют свои молитвы к нашим, если их не почитают; статуи же не делают ни того ни другого. Стало быть, человеку действительно надо прибегать к отцу, к деду и другим подобным им лицам, раз у него есть такие самые значительные из всех святынь, для обретения участи, любезной богам.

Клиний. Прекрасно сказано!

Афинянин. Всякий человек, имеющий разум, страшится родительских молитв и чтит их, так как знает, что у многих они много раз исполнялись. Коль скоро это природой устроено именно так, то для хороших людей находка — престарелые предки, достигшие крайних пределов жизни, а их ранний уход из жизни — потеря; для людей же дурных такие предки очень и очень страшны. Поэтому пусть теперь все, поверив нашим словам, оказывают всевозможный почет своим родителям. Если же кто будет глух к мыслям, выраженным в подобных вступлениях, то на этот случай правильно было бы установить следующий закон: если кто в нашем государстве пренебрежет своим долгом по отношению к родителям и не станет поощрять и исполнять все их желания скорее, чем желания своих сыновей, всех своих детей и даже чем свои собственные, пусть пострадавший известит, сам или через посланного, трех самых престарелых стражей законов, а также трех женщин — попечительниц браков. Они уж позаботятся и накажут обидчиков побоями и тюрьмой, если те молоды: это касается мужчин до тридцати лет, а женщин же можно подвергать тем же наказаниям, если они еще на десять лет старше. Коль скоро люди, перешедшие за этот возраст, не оставят небрежности в отношении к родителям, но станут причинять им зло, они привлекаются к суду самых престарелых граждан числом сто один человек. Суд этот решит, какому наказанию должен подвергнуться виновный; при этом не запрещаются никакие взыскания и пени из тех, которым только можно подвергнуть человека.

Если же терпящие зло родители не в силах известить стражей законов, пусть всякий узнавший об этом гражданин из числа свободнорожденных людей их уведомит. В противном случае он будет признан плохим гражданином, и всякий желающий может привлечь его к суду за вредный образ действия. Если донесет об этом раб, он получает свободу. Если раб этот принадлежит обидчику или обиженному, власти просто отпускают его на волю; если же он принадлежит кому-то другому из граждан, государственная казна выплачивает его стоимость владельцу. Пусть правители позаботятся, чтобы никто не обидел его, мстя за донос.

Различные другие правонарушения

Что касается вреда, причиняемого друг другу людьми с помощью разных снадобий, то мы уже разобрали вопрос о смертоносных ядах. Но остался еще совсем не разобранным вопрос о разных других способах наносить вред при помощи напитков, яств, мазей, если человек добровольно и с заранее обдуманным намерением к ним прибегает. Дело в том, что есть два вида отрав, применяемых человеческим родом; это-то обстоятельство и мешает внести здесь ясность. Тот вид, о котором мы только что высказались с полной определенностью, заключается в нанесении естественного вреда одному телу с помощью другого. Второй вид — нанесение вреда с помощью ворожбы, заклинаний и так называемых магических узлов — убеждает людей, отваживающихся таким путем наносить вред, в том, что они действительно в состоянии это сделать, а других — в том, что они более всего понесли вреда

именно от людей, умеющих пускать в ход чары. Трудно узнать, что именно происходит в подобных случаях; впрочем, даже если кто и узнает, трудно убедить в этом других. Не стоит и пытаться воздействовать на души людей, подозревающих друг друга в подобных вещах. Если они увидят где-нибудь у дверей, на перекрестках или у могильных памятников своих родителей вылепленные из воска изображения, не стоит советовать им не обращать на это внимания, ведь у них такие неясные представления обо всем этом!

Разделим на две части закон об отраве и ворожбе соответственно с тем, к какому виду ворожбы или отравы человек прибегает. Прежде всего надо просить, увещевать и советовать не делать этого и не устрашать большинство робких, словно дети, людей. С другой стороны, не следует заставлять законодателя и судью врачевать подобные людские страхи, ведь пытающийся отравлять не знает, чтó именно он делает с телом, раз он несведущ во врачевании; то же самое касается и ворожбы, раз человек не является прорицателем и гадальщиком. Закон же об отравлении и ворожбе будет выражен так: если кто применяет отраву не с целью причинить смерть человеку или его домочадцам, но с целью нанести какой-то вред или даже смерть его стадам или роям пчел, то, если отравитель врач и будет уличен судом в отравлении, он будет наказан смертью. Если же это обычный человек, суд решит, какому наказанию или штрафу его подвергнуть. Если окажется, что человек из-за своих магических узлов, заговоров и заклинаний уподобился тому, кто наносит другому вред, пусть он умрет, если он прорицатель или гадальщик. Если же он чужд искусства прорицания и все-таки будет уличен в ворожбе, пусть его постигнет та же участь, что и отравителя из числа обычных людей; пусть суд решит, какому наказанию его следует подвергнуть.

Что касается вреда, наносимого друг другу воровством или насилием, то, чем больше вред, тем больше и возмещение убытков в пользу пострадавшего, а чем меньше вред, тем меньше и наказание. Говоря в целом, наказание должно возместить причиненный ущерб. За каждое злодеяние надо расплачиваться последующим возмездием, ради вразумления. Возмездие будет легче, если злодеяние совершено по неразумию, когда преступник молод и поддался чьему-либо внушению, а также в других подобных случаях. Тяжелее оно будет, если преступление совершено по собственному неразумию, из-за невоздержанности в удовольствиях и страданиях, из страха и робости, из-за страстей, зависти и неисцелимого гнева. Такого человека правосудие постигнет не за совершенное деяние — ведь совершившееся никогда уже не сможет стать несовершившимся, — но ради того, чтобы в будущем он либо полностью возненавидел несправедливость, — а также чтобы возненавидели ее все те, кто видел суд над ним, — либо хотя бы частично избавился от подобного несчастья. Ради всего этого законы должны, имея в виду такие вещи, прицеливаться, как хороший стрелок, чтобы определить размер наказания за каждый проступок в отдельности и присудить преступника к тому, чего он заслуживает. Судья занимается тем же самым и должен помогать законодателю, когда закон предоставляет суду решить, чему подвергнуть подсудимого или что с него взыскать. А законодатель, точно живописец, должен сделать набросок деяний, следующих за его записанным словом. Это и надо, Мегилл и Клиний, нам теперь сделать, причем как можно лучше и совершеннее. Нам надо наметить те наказания, которые должны следовать за воровством и всевозможным насилием, чтобы боги и дети богов разрешили нам издавать законы.

Сумасшедшие не должны показываться в городе. Их близкие пусть охраняют их в своем доме как умеют. В противном случае они должны будут уплатить пеню: принадлежащий к высшему классу — сто драхм, если он оставляет без присмотра раба или свободнорожденного; принадлежащий

ко второму классу — четыре пятых мины; третий класс — три четверти мины; четвертый — две трети. С ума сходят многие и по-разному: одни, о которых мы и говорим, — из-за болезней; бывает это из-за дурной природы духа и дурного воспитания; иные при возникновении незначительной неприязни сильно возвышают голос и начинают поносить и ругать других. Ничего подобного ни в коем случае не должно происходить в благоустроенном государстве.

Относительно злословия пусть будет один закон для всех, а именно следующий: пусть никто никого не злословит. Если же, беседуя, люди расходятся во мнениях, то надо их понять и наставить — как противника, так и всех присутствующих, — всячески воздерживаясь от злословия. Дело в том, что из взаимных поношений вырастает женская привычка обзывать друг друга позорными именами; таким образом, из пустяка, из легковесных сначала слов вырастает действительная ненависть и самая тяжкая вражда. Спорщик с удовольствием отдается неприятному чувству гнева. Своей злобе он дает плохую пищу: снова становится дикой та часть его души, которая была некогда укрощена воспитанием. Озверев, он живет в раздражении, зато он пожал горькую радость гнева. Опять-таки при спорах все привыкают переступать границы и подымать на смех своего противника. А кто к этому привык, тот либо вовсе утрачивает серьезность характера, либо во многом теряет возвышенный склад ума. Поэтому в священных местах никто не должен никогда произносить ничего подобного; точно так же и при общенародных жертвоприношениях, на состязаниях, на торговой площади, в суде или общих собраниях. Правитель, ведающий этими делами, пусть невозбранно карает каждого провинившегося. Иначе он не может претендовать на отличия, ибо он не заботится о законах и не исполняет предписаний законодателя. Если кто-нибудь станет браниться в других местах, хотя бы даже обороняясь, и не удержится от злых слов, пусть на защиту закона выступит любой, кто старше годами, и ударами — другим злом — изгонит тех, что так склонны к гневу. В противном случае он подвергнется установленному наказанию.

Мы сейчас сказали, что человек не может не искать повода поднять на смех своего противника, когда тот его поносит, но мы порицаем это тогда, когда насмешка сопровождается гневом. Но как же так? Ведь и сочинители комедий стремятся подымать людей на смех. Допустим ли мы их выступления в тех случаях, когда они без гнева высмеивают в комедиях граждан? Не разграничить ли нам здесь две стороны: забаву и ее противоположность? Например, в виде забавы всякому будет дозволено говорить о любом человеке смешные вещи, однако без гнева; тому же, кто высмеивает с неприязнью и гневом, это не будет разрешено, как мы только что и сказали. Вопрос этот никак нельзя оставить в стороне: надо определить законом, кому разрешается осмеяние, а кому нет. Комическому, ямбическому или мелическому поэту вовсе не разрешается ни на словах, ни с помощью жестов, все равно, делается ли это с гневом или без гнева, высмеивать кого-либо из граждан. Ослушника устроители состязаний изгоняют из страны в тот же день. В противном случае они должны будут заплатить три мины, посвящаемые тому богу, в честь кого происходило состязание. Что же касается тех лиц, которые могут, как мы сказали раньше, делать это друг по отношению к другу, то им такое высмеивание разрешается, однако лишь в том случае, если оно совершается без гнева, как забава. Всерьез и с гневом это не разрешается. Различать это поручается попечителю всего в целом воспитания молодежи: что он одобрит, то человек, сочинивший шутку, может использовать публично; а что он отвергнет, того этот человек не должен никому показывать и не должен дать застигнуть себя на том, что он

научил этому другого, раба ли или свободнорожденного. В противном случае он будет признан плохим гражданином и ослушником законов.

Сострадание вызывает не просто тот, кто голоден или испытывает другую подобную нужду, но тот, кто рассудителен, обладает какой-нибудь добродетелью или ее частью и при этом все же попал в беду. Поэтому было бы удивительно, если бы человек с такими качествами оказался в полном пренебрежении и дошел бы до крайней нищеты (причем все равно, раб это или свободнорожденный) в стране с приличным государственным устройством. Законодателю надо установить примерно такой незыблемый закон: нищих совсем не будет в нашем государстве; если кто попытается нищенствовать, снискивая себе пропитание нескончаемыми просьбами, того агораномы прогонят с торговой площади, астиномы — из города, из остальной же части страны его вышлют за пределы государства агрономы, чтобы страна совершенно очистилась от подобных лиц.

Если раб или рабыня причинят какой-либо вред чужому имуществу — по своей неопытности или из-за какого-нибудь иного вида безрассудства, причем без всякой вины самого пострадавшего, — то хозяин нанесшего вред раба должен либо полностью возместить причиненный ущерб, либо передать пострадавшему самого раба, сделавшего это. Если же хозяин, которому предъявлено обвинение, станет утверждать, что оно предъявлено ему для того, чтобы отнять у него раба, и что это вообще уловка со стороны нанесшего вред раба и пострадавшего лица, пусть он привлечет к суду того, кто заявил о злостно нанесенном ему вреде. Если он выиграет дело, то получит двойную стоимость раба по оценке суда; если проиграет, то должен возместить причиненный ущерб, а также передать пострадавшему и раба. Равным образом надо возместить ущерб, причиненный соседу чьим-то вьючным животным, лошадью, собакой или другими домашними животными.

Судебное дело

Если кто не хочет добровольно явиться свидетелем в суд, его вызывает тот, кому нужен свидетель. После вызова он должен явиться в суд; если он знает что-нибудь по делу и может дать свидетельские показания, пусть будет свидетелем; если же он заявит, что ничего не знает, то должен поклясться тремя богами — Зевсом, Аполлоном и Фемидой, что он действительно ничего не знает; тогда он отпускается из суда. Если же кто вызван для дачи показаний, но не явился по вызову, то он ответствен по закону за причиненный ущерб. А если кто-нибудь выставляет в качестве свидетеля кого-то из судей, то судья после дачи показаний уже не имеет права голоса в этом деле. Свободнорожденной женщине разрешается быть свидетельницей, выступать в качестве защитницы (если ей уже минуло сорок лет) и вести судебное дело, если у нее нет мужа. При жизни мужа ей разрешается выступать только как свидетельнице. Рабу, рабыне и ребенку разрешается быть свидетелями и выступать в качестве защитников лишь по делам об убийстве, если только они представят достойного поручителя в том, что не уклонятся от суда, коль скоро свидетельство их будет признано ложным. Каждая из тяжущихся сторон может, до окончательного решения суда, обвинить в ложных показаниях и всех свидетелей в целом, и их часть. Обвинения эти хранятся у должностных лиц за печатями той и другой стороны и доставляются, когда идет разбор ложности свидетельских показаний. Если кто будет дважды уличен в лжесвидетельстве, закон далее уже не привлекает его для дачи свидетельских показаний; если же трижды — он впредь вообще лишается права давать свидетельские показания. Если же пойманный

трижды в лжесвидетельстве осмелится выступать со свидетельскими показаниями, пусть на него донесет правителям всякий желающий. Правители предадут его суду, и, если он окажется виновным, он будет наказан смертью. Если судом будет установлена ложность показаний тех свидетелей, которые обеспечили победу лицу, выигравшему судебное дело, причем таких лжесвидетелей окажется большая половина, судебное дело, выигранное при подобных условиях, признается недействительным и спорным и производится его пересмотр, все равно, будет ли выноситься решение при тех же условиях или нет, но в чью бы пользу оно ни было принято, пусть так и будет, и этим заканчивается предшествующее дело.

Хотя есть много прекрасного в жизни человеческой, но к очень многим вещам как бы пристали язвы, которые пятнают и марают их красоту. Да вот хотя бы правосудие — какое это прекрасное дело среди людей! Оно смягчило все человеческие отношения. Но раз оно так прекрасно, как не быть прекрасной также и защите? Однако, несмотря на это, некая злостная клевета затмевает прекрасное имя искусства, утверждая прежде всего, что существует некая уловка в судебных делах, состоящая в том, что судишься ли сам или защищаешь в суде другого, можно выиграть дело независимо от того, прав ли человек или нет: мол, если хорошо заплатишь, то и получишь в дар как это искусство, так и основанные на нем речи. Следовательно, нам в нашем государстве — и это будет самое лучшее — надо особенно следить за тем, чтобы не допускать такого рода искусства или, вернее, уловки, приобретаемой долгим опытом. Либо надо, чтобы оно послушалось просьб законодателя и не высказывалось бы против правды; либо, что еще лучше, пусть отправляется в другую страну. Послушных закон обходит молчанием, для ослушников же он гласит так: если окажется, что человек пытается отвратить души судей в сторону, противоположную справедливости, и растягивает судебное дело либо неуместно выступает с защитой, всякий желающий может обвинить его в злоупотреблении судом или в злонамеренной защите. Тогда дело решается в суде отобранных для этой цели судей. Если обвиненный будет уличен, суд выясняет, что побудило его к такому поступку: корыстолюбие или честолюбие? Если окажется, что честолюбие, то суд определяет, на какой срок виновный лишается права предъявлять иск или выступать как защитник; если же его побудило корыстолюбие, то чужеземец должен покинуть страну и никогда больше не возвращаться, иначе он будет наказан смертью; гражданин же должен быть казнен за свое корыстолюбие, которое он ценил превыше всего. Смертная казнь назначается и в том случае, если кто-нибудь будет признан вторично действовавшим под влиянием честолюбия.

КНИГА ДВЕНАДЦАТАЯ

Международные отношения

Если кто самозванно выступит в чужом государстве в качестве государственного посла либо глашатая или если какой-нибудь посол известит не о том, что ему было поручено, а также неверно передаст ответы, полученные от друзей или неприятелей, — иными словами, если человек явно злоупотребит своим званием посла или глашатая, против него надо возбудить судебное дело, так как он вопреки законам нечестиво нарушил поручения и наставления Гермеса и Зевса. В случае признания его виновным надо определить ему то или иное наказание либо пеню.

Воровство

Кража чужой собственности — поступок неблагородный, а грабеж — бессовестное дело. Никто из сынов Зевса не прибегал, для собственного удовольствия, ни к тому, ни к другому ни путем обмана, ни путем насилия. Стало быть, никто не должен дать себя убедить и обмануть ни поэтам, ни другим сочинителям басен, утверждающим, будто можно пренебрегать этими вещами: нельзя, совершая кражу или насилие, считать, что в этих поступках нет ничего позорного, на том основании, что так поступают и сами боги. Это далеко от истины и неправдоподобно. Нет, кто поступает так беззаконно, тот не бог и не сын бога. Здесь законодателю подобает иметь больше сведений, чем всем поэтам, вместе взятым. Итак, кто послушен нашему учению, тот благоденствует, и пусть благоденствует он всегда! Ослушнику же пусть противостоит примерно следующий закон: того, кто украдет что-нибудь из общегосударственного достояния, будет ли это большая вещь или маленькая, — того в обоих случаях постигнет одинаковое наказание. Дело в том, что при мелкой краже побуждение то же самое, только сил у вора меньше. Человек, похитивший что-то крупное, отложенное не им самим, совершает в высшей степени несправедливый поступок. Итак, закон требует в том и в другом случае одинакового наказания независимо от размеров кражи. При этом имеется в виду, что в одних случаях преступник еще может, пожалуй, исправиться, в других же он неисправим. Если, таким образом, при судебном разбирательстве уличат в краже общегосударственного достояния какого-нибудь чужеземца или раба, он, естественно, еще может исправиться: пусть суд решит, какому наказанию его надо подвергнуть или какую пеню он должен уплатить. Зато гражданина, воспитывавшегося должным образом, надо, пожалуй, как неисправимого покарать смертью, если он будет уличен в насильственном расхищении отечества; при этом безразлично, захватят ли его на месте преступления или нет.

Законы о военнообязанных

Что касается военных походов, то здесь надо многое обсудить, да и законов придется дать немало. Самое главное здесь следующее: никто никогда не должен оставаться без начальника — ни мужчины, ни женщины. Ни в серьезных занятиях, ни в играх никто не должен приучать себя действовать по собственному усмотрению: нет, всегда — и на войне и в мирное время — надо жить с постоянной оглядкой на начальника и следовать его указаниям. Даже в самых незначительных мелочах надо ими руководствоваться, например по первому его приказанию останавливаться на месте, идти вперед, приступать к упражнениям, умываться, питаться и пробуждаться ночью для несения охраны и для исполнения поручений. Даже в самых опасных обстоятельствах нельзя преследовать врага или отступать иначе как по разъяснению начальников. Словом, пусть человеческая душа приобретет навык совершенно не уметь делать что-либо отдельно от других людей и даже не понимать, как это возможно. Пусть жизнь всех людей всегда будет возможно более сплоченной и общей. Ибо нет и никогда не будет ничего лучшего, более полезного и искусного в деле достижения удачи и победы на войне. Упражняться в этом надо с самых ранних лет, причем и в мирное время. Надо начальствовать над другими и самому быть у них под началом. А безначалие должно быть изъято из жизни всех людей и даже животных, подвластных людям. Надо заниматься всеми видами хоровых плясок, поскольку это приводит к военным отличиям.

Ради той же цели надо развивать подвижность и ловкость, воздержанность в пище и в питье, выносливость в зимнюю стужу и во время летнего зноя, умение спать на жестком ложе. Самое же главное — не следует портить силу головы и ног, облекая их лишними покровами, ведь этим губят данные нам природой головные уборы и подметки. Поддержание этих крайних частей в здоровом состоянии имеет весьма важное значение для всего тела, плохое же их состояние очень вредно: ноги служат всякому телу главными исполнителями, голова же — самым главным начальником, так как природа именно в ней сосредоточила основные ощущения.

Для слуха молодого человека полезна такая похвала воинской жизни, а также следующие законы: кто будет зачислен по спискам или назначен в какой-нибудь отряд, тот должен выступить в поход. Если же кто уклонится от этого по злостной небрежности, без разрешения на то военачальников, то, когда войско вернется из похода, его надо привлечь к суду военных должностных лиц за уклонение от воинской службы. Все участники похода принимают участие в суде по категориям: отдельно — суд гоплитов, отдельно — суд всадников и отдельно — суды представителей каждого другого рода войска, причем провинившихся гоплитов надо привлекать к суду гоплитов, провинившихся всадников — к суду всадников и так далее. Признанный виновным навсегда исключается из состязаний в доблести, не может привлекать к суду другого по обвинению в уклонении от военной службы, не может выступать обвинителем в подобных делах. Кроме того, суд назначит ему дополнительно какое-нибудь наказание или денежную пеню. После того как будет закончено судебное разбирательство по вопросу об уклонении от военной службы, начальники каждого рода войск снова созывают собрание, на котором всякий желающий принимает участие в присуждении знаков отличия своим товарищам по оружию. При этом нельзя ссылаться на предшествовавшую войну, приводить ее в подтверждение своего права и подкреплять это свидетельскими показаниями: надо основываться только на походе, совершенном в последний раз. Победным отличием для каждого будет служить венок из листьев оливы. Его можно посвятить, по своему выбору, богам — покровителям войны с надписью, свидетельствующей, за какое отличие был на всю жизнь присужден этот венок. То же самое можно сделать и с наградой, полученной за второе и третье места.

Если кто отправится в поход и до истечения срока вернется домой, между тем как правители еще не дали распоряжения о возвращении, то против него возбуждается обвинение в дезертирстве и дело это решается теми же судьями, что ведают делами об уклонении от военной службы. Для признанных виновными назначаются те же наказания, что и в первом случае. При назначении любого наказания (δίκην) любому человеку каждый должен по возможности остерегаться назначить его незаслуженно — ни умышленно, ни невольно. Ибо Правда (Δίκη) справедливо слывет теперь, да и раньше слыла девственной дочерью Совестливости, а ложь, естественно, ненавистна как Совестливости, так и Правде. Следовательно, и в остальных вопросах надо остерегаться нарушения правосудия, особенно же так следует поступать при разборе дел о потере оружия на войне, чтобы не ошибиться и не счесть достойным порицания позором настоятельную необходимость, ведь тогда наказание недостойно будет присуждено человеку, его не заслуживающему. Правда, здесь очень нелегко разграничить то и другое; однако закон так или иначе должен попытаться произвести это разграничение в отдельных случаях. Привлечем на помощь мифы и приведем примеры: если бы Патрокл, принесенный к шатру без оружия, пришел в себя, как это бывало с воинами бесчисленное множество раз, случившимся тогда подлым людям можно было бы упрекнуть

сына Менетия в том, что он бросил оружие, поскольку то исконное вооружение Пелея, которое, как говорит поэт, боги даровали в приданое Фетиде, когда она вступила с ним в брак, оказалось у Гектора. Затем можно упомянуть всех тех, кто потерял свое оружие при падении с кручи, на море или в местах, подверженных бурям, когда на воинов вдруг изливаются обильные потоки воды. Словом, есть бесчисленное множество подобных случаев, приводя которые можно извинить себя, отговориться и прикрасить свою беду, которая так легко дает пищу клевете. Поэтому по мере сил надо отграничить случаи действительно тягостного несчастья от им противоположных. Впрочем, некоторое разграничение заключено уже чуть ли не в самом словоупотреблении при выражении порицания: дело в том, что во многих случаях правильно было бы говорить не о «бросившем свой щит», но лишь о «потерявшем свое оружие». Ведь не в одинаковом положении бывает «бросивший свой щит», когда щит у него был отнят насильно или когда он сам его кинул; здесь огромная разница по существу.

Поэтому закон пусть гласит так: если кого захватят враги, он же не обратит против них своего оружия, не даст отпора, а добровольно уступит или бросит свое оружие, то есть предпочтет сохранить свою позорную жизнь, а не снискать себе прекрасную и блаженную мужественную кончину, то при подобной «потере оружия» он подлежит обвинению как бросивший его; в указанном же раньше случае пусть судья прекратит разбирательство. Надо всегда карать человека дурного, чтобы его исправить, но не надо карать несчастного: это ни к чему не ведет. Однако какое наказание может оказаться полезным для человека, который получил оружие для защиты, а вместо того, напротив, его кинул? Ведь невозможно придать человеку противоположные качества, как это, согласно мифу, некогда совершил бог, превративший фессалийскую женщину в мужчину — Кенея. Для человека, бросившего свой щит, всего более подобало бы обратное превращение, то есть из мужчины в женщину, это и было бы наказанием. Но поскольку он очень близок к этому из-за своего чрезмерного жизнелюбия, то для того, чтобы остальную свою жизнь он не подвергался опасностям, но жил как можно дольше, покрытый позором, пусть будет издан следующий закон: муж, уличенный в позорной утрате воинского оружия, не будет использован никаким стратегом и никаким иным военачальником как воин и не будет зачислен ни в какой военный отряд; в противном случае, то есть коль скоро такого негодного человека кто-нибудь зачислит в отряд, пусть евфин оштрафует виновного на тысячу драхм, если он принадлежит к самому высшему классу, на пять мин — если ко второму, на три мины — если к третьему и на одну мину — если к четвертому. Что же касается человека, изобличенного в трусости, то, кроме того что из-за своей природы он будет избавлен от опасностей, которым подвергаются мужественные люди, он должен уплатить пеню в размере тысячи драхм, если принадлежит к высшему классу, пяти мин — если ко второму, трех мин — если к третьему и одну мину — если к четвертому: одним словом, наказание такое же, как для виновного в зачислении.

Финансовое дело

Чем следовало бы нам руководствоваться при назначении евфинов? Ведь одни из должностных лиц у нас назначаются по жребию сроком на год, другие — на большее количество лет путем косвенных выборов. Можно ли быть удовлетворительным евфином для таких должностных лиц? Ведь не исключено, что кто-то из них, изнемогая под бременем своей должности, выскажет или сделает что-либо неправое или у него не хватит сил для достойного от-

правления своей должности. Вовсе не легко найти правителя над правителями, притом еще выделяющегося своей добродетелью. Однако надо все-таки попытаться найти таких божественных евфинов: этого требует дело. В государственном устройстве имеется немало приспособлений, оберегающих его от распада, все равно как канаты и скрепы на корабле или сухожилия у какого-нибудь живого существа. Хотя называются они по-разному, суть у всех них едина. Одно из таких приспособлений, благодаря которому государство сохраняется, без которого же распадается и гибнет, состоит в следующем: всякая страна и государство благоденствуют и процветают, если евфины в них лучше, чем подотчетные им должностные лица, и если там господствует безупречная справедливость. Если же дело с подотчетностью должностных лиц обстоит иначе, если нарушена справедливость, связующая воедино все органы государственного управления, тогда власть разлагается, в отправлении должностей наступает разноголосица, не преследуется общая цель, а это ведет к уничтожению государственного единства, наполняет государство междоусобицами и ведет его к скорой гибели. Поэтому-то евфины и должны особенно отличаться всяческой добродетелью.

Учредим назначение евфинов следующим образом: ежегодно после поворота солнца от лета к зиме все государство собирается на священном участке, посвященном Гелиосу и Аполлону. Там пред лицом бога пусть каждый назовет того, кого он считает во всех отношениях наилучшим, за исключением самого себя, — причем названный должен быть не моложе пятидесяти лет. Всего таких лиц надо избрать три. [Порядок избрания следующий]: из числа предложенных лиц, получивших наибольшее число голосов, следует отобрать не менее половины, если общее их число четное. Если же оно нечетное, то надо изъять одного, именно того, кто получил за себя всего менее голосов, а из оставшихся отвергнуть большинством голосов половину. Если же некоторые получат равное число голосов и общее количество таких лиц превысит половину, надо излишек отвергнуть, начиная с самых младших, а остальных поставить на голосование еще раз, пока трое из них не получат неравного числа голосов. Если же у всех троих или у двух из них получится равное число голосов, то надо обратиться к благой судьбе и жребию и с его помощью определить, кто одержал верх, кто стоит вторым и кто третьим, после чего увенчать их масличным венком, воздать им всем почести и провозгласить во всеуслышание: «Государству магнетов снова, с божьей помощью, удалось спастись: оно представило Гелиосу из своей среды троих наилучших мужей. Их оно, согласно древнему закону, и посвящает как лучшую свою часть Аполлону и Гелиосу на все то время, пока не истечет срок их избрания».

Эти лица назначат на первый год двенадцать евфинов, которые и останутся в должности, пока им не исполнится семидесяти пяти лет. На будущее же время надо ежегодно назначать еще троих евфинов. Они поделят все государственные должности на двенадцать частей и подвергнут их всевозможным пригодным для свободнорожденных людей испытаниям. Пока евфины отправляют свою должность, они будут жить на священном участке Аполлона и Гелиоса, где они и были избраны. Отчасти каждый в отдельности, отчасти же сообща друг с другом они подвергнут рассмотрению деятельность всех должностных лиц и доложат об этом государству, поместив на площади свои записи относительно каждой государственной должности с указанием, чему должно подвергнуть, по мнению евфинов, то или иное должностное лицо или какую на него следует наложить пеню. Если какое-нибудь должностное лицо усомнится в справедливости этого суждения, оно может привлечь евфинов к суду отобранных для этой цели судей и, если докажет неправильность отчетов, может обвинить самих евфи-

нов. Если же вина должностного лица будет доказана и ему будет назначена евфинами смертная казнь, пусть это лицо будет попросту казнено, коль скоро невозможно умереть дважды; другие же наказания, которые можно удвоить, пусть назначаются в двойном размере.

Однако надо выслушать, какова будет подотчетность самих евфинов и каким образом она будет осуществляться. При жизни евфинов им будут оказываться знаки почета со стороны всего государства. Так, им будут предоставлены первые места на всех всенародных праздничных собраниях; затем при общеэллинских жертвоприношениях и театральных представлениях или при каких-либо других общих священнодействиях именно из их среды посылают лиц, возглавляющих феорию. Только они одни из граждан имеют право быть украшенными лавровым венком. Все они будут жрецами Аполлона и Гелиоса, а один из них ежегодно будет избираться верховным жрецом на год. Имя верховного жреца будет ежегодно отмечаться, так что это послужит мерой для исчисления времени до тех пор, пока существует государство. Для скончавшихся евфинов назначаются похороны — выставление тела, вынос его и погребение, — отличные от похорон прочих граждан: покойник будет облачен во все белое; не будет ни плача, ни рыданий; хоры из пятнадцати девушек и другой, из юношей, стоя вокруг ложа, будут поочередно возносить песенную хвалу вроде гимна скончавшемуся жрецу, прославляя его таким образом целый день. На другое утро ложе с покойником отнесут к гробнице сто юношей из числа посещающих гимнасии, по выбору родственников покойника. Впереди пойдут неженатые молодые люди, все в воинском облачении, затем — всадники на конях, гоплиты во всеоружии и точно так же все остальные. Отроки, тесно обступая самый перед ложа, будут петь отечественный гимн. За ложем последуют девы, а также женщины, уже не могущие быть матерями. Далее последуют жрецы и жрицы, которые могут участвовать в этом не оскверняющем их погребении, тогда как при всех остальных погребениях они исключаются; впрочем, участие жрецов и здесь допускается только в том случае, если на это даст свое согласие Пифия. Склеп для евфинов будет устроен под землей, в виде вытянутого в длину свода, из камней пористых, но как можно более прочных; там, друг подле друга, будут стоять каменные ложа, куда и надо возложить того, кто стал причастен блаженству. Кругом следует насыпать холм, обсадив его со всех — кроме одной — сторон древесной рощей. Одну сторону надо оставить, чтобы склеп с этой стороны мог быть расширен в будущем, когда понадобится больше места для почивших. В честь евфинов будут учреждены ежегодные мусические, гимнастические и конные состязания.

Таковы почести, воздаваемые тем, чьи отчеты будут признаны безупречными. Если же кто из них, пользуясь тем, что он избран в евфины, начнет проявлять свою человеческую природу и после избрания окажется порочным, то, согласно закону, каждый желающий может возбудить против него дело. Само судопроизводство пусть происходит следующим образом: прежде всего в состав такого суда входят стражи законов, затем — все, кто ранее состоял евфинами, и, наконец, специально отобранные судьи. Обвинитель предъявляет следующее обвинение: такой-то недостоин знаков отличия и своей государственной должности. Если обвиняемый будет признан виновным, он лишается этой должности, погребения и остальных оказываемых ему почестей; если же истец не получит в свою пользу пятой части голосов, он должен заплатить двенадцать мин, коль скоро он принадлежит к высшему классу, восемь мин — если ко второму, шесть — если к третьему и две — если к четвертому.

Еще о судебных делах и международных отношениях

Достоин восхищения так называемый Радамантов способ разрешения тяжб. Радамант заметил, что тогдашние люди твердо верили в существование богов; это было естественно, так как в то время большинство принадлежало к числу потомков богов, одним из которых был, по преданию, и сам Радамант. Вот он и решил, что суд нельзя поручать никому из людей, но только богам; поэтому судебные решения выносились у него просто и быстро. Судьям, сомневающимся в каком-нибудь деле, обвиняемый давал клятвенное заверение относительно вызывающего сомнение вопроса; этим дело и кончалось, быстро и нерушимо. Но в наше время, как мы говорили, часть людей вовсе не признает богов, другие полагают, что боги о нас не пекутся, а мнение огромного большинства, состоящего из наихудших людей, таково: боги, получив незначительные жертвы и выслушав льстивые моления, содействуют крупным хищениям и в большинстве случаев помогают освободиться от больших наказаний. Поэтому Радамантов способ правосудия уже не подходит для нынешних людей: раз у них изменились представления о богах, следует изменить и законы.

Разумно установленные законы должны устранить из судопроизводства клятвенные заверения обеих тяжущихся сторон. При подаче любого обвинения надо лишь письменно изложить свою жалобу, не сопровождая ее клятвами. Точно так же и ответчик должен письменно изложить свои оправдания и, не подтверждая их клятвой, передать правителям. Ужасно сознавать, что при обилии судебных дел в государстве чуть ли не половина тех граждан, которые легко общаются друг с другом во время совместных трапез, в разных сообществах и частным образом, — клятвопреступники. Поэтому пусть будет установлен такой закон: судья, собирающийся судить, должен принести клятву. Должен это делать и тот, кто путем снятия с жертвенника табличек для голосования и клятвенного провозглашения имен назначает должностных лиц для всего государства. Кроме того, это входит в обязанности судьи хороводных и вообще всех мусических состязаний, а также руководителей и распорядителей гимнастических и конных состязаний. Одним словом, это разрешается делать во всех тех случаях, когда, по мнению людей, клятва не может принести выгоды. Зато в случаях, когда какое-нибудь отрицание, скрепленное клятвой, может явно принести большую выгоду, тяжущиеся стороны должны разрешать свои дела судебным порядком, без клятв. Вообще председатели судов не должны никому позволять подтверждать клятвой убедительность своих слов, проклинать самих себя и свой род, прибегать к некрасивым мольбам и к женским воплям: нет, надо поучительно и внятно, сохраняя благопристойность речи, доказывать свою правоту и так вести дело до конца. В противном случае председательствующие должны все время возвращать оратора, как отклоняющегося от предмета своей речи, назад к ее существу. Впрочем, двум чужеземцам разрешается, если им угодно, как это принято и теперь, спокойно обмениваться друг с другом клятвами, ведь они не живут до старости в нашем государстве и большей частью не свивают себе здесь гнезда; следовательно, они не могут дурно повлиять на живущих рядом с ними хозяев страны. Что касается [их] взаимных исков, то здесь порядок будет один и тот же для всех.

Когда свободнорожденный человек оказывается ослушником распоряжений государства, однако проступок его не заслуживает ни побоев, ни тюремного заключения, ни смертной казни (это касается хороводов во время некоторых шествий, процессий и других общих праздников и торжеств — одним словом, всего того, что совершается либо ради мирных жертвоприношений, либо для взносов на военные надобности), то здесь на первый раз наказание еще не является неотвратимым. С ослушников же возьмут

залог те, кому государство и вместе с тем закон предпишут произвести взыскание. Если кто будет упорствовать, несмотря на то что имущество его взято в залог, то это заложенное имущество поступает в продажу, а вырученные деньги поступают в государственную казну. Если необходимо еще большее наказание, то каждое должностное лицо налагает на ослушников соответствующие наказания и направляет дело в суд, с тем чтобы упорствующие в конце концов выполнили то, что им предписано.

Государству, которое не ведет ни внутренней торговли (разве лишь земледельческими продуктами), ни внешней, необходимо взвесить, как поступать при отбытии граждан за пределы страны и при допущении в нее приезжих чужеземцев. Здесь прежде всего должен дать свой совет законодатель, пытаясь по мере сил действовать убеждением.

Сношения государств с другими государствами обычно ведут к смешению нравов, так как чужеземцы внушают местным жителям различные новшества. Это принесло бы величайший вред гражданам, обладающим благодаря правильным законам хорошим государственным устройством. Между тем для большинства государств, коль скоро там вовсе нет правильных законов, безразлично это смешение при приеме у себя чужеземцев и при отправлении ватаг своих граждан в другие государства — стоит лишь только человеку пожелать, и он может отправляться куда и когда угодно, все равно, молод ли он или стар. С другой стороны, не принимать у себя иноземцев и самим не ездить в чужие страны совершенно недопустимо. Вдобавок это показалось бы остальным людям грубой и суровой мерой: они сочли бы это за проявление тяжелого нрава и самоуправства и прозвали бы это суровым словом «изгнание чужеземцев» (ξενηλασίας).

Нельзя относиться безразлично к мнению о нас остальных: считают ли они нас хорошими или нет. Дело в том, что большинство людей не в такой же мере лишено способности разбираться в других людях — худы те или хороши, — в какой оно лишено добродетели. Даже плохие люди обладают некой чудесной сметливостью, имеющей божественное происхождение, так что многие из них, даже самые худшие, прекрасно различают в своих отзывах и в своем мнении людей хороших и дурных. Поэтому хорошо было бы требовать от большинства государств, чтобы они дорожили своей доброй славой в глазах большинства. Впрочем, самое правильное и самое главное — это действительно быть хорошим и таким образом снискать своей жизнью добрую славу; иным путем этого нельзя добиться, коль скоро человек стремится к совершенству. В особенности следовало бы нашему основываемому на Крите государству снискать себе у остальных людей самую прекрасную и высокую славу добродетели. Можно, очевидно, надеяться, что спустя короткое время Солнце и остальные боги узрят среди благоустроенных государств и стран и наше государство, коль скоро оно будет иметь разумные законы.

Итак, относительно путешествий в чужие края и страны и допущения к себе чужеземцев надо поступать следующим образом. Прежде всего, кто не достиг сорока лет, тому вовсе не разрешается путешествовать куда бы то ни было. Затем вообще не разрешается никому путешествовать по частным надобностям, а только по общегосударственным: речь идет о глашатаях, послах и феорах. При этом нельзя причислить к государственным выездам переходы границ во время войны или походов. В Пифийский храм Аполлона, в Олимпию к Зевсу, в Немею и на Истм надо для участия в жертвоприношениях и состязаниях в честь этих богов посылать людей по мере сил в самом большом количестве, самых прекрасных и достойных, то есть таких, которые могут стяжать добрую славу своему государству как в этих мирных и священных видах общения, так и в том, что соответствует его военной доблести. Вернувшись на родину, эти люди укажут мо-

лодым, что законы, определяющие государственный строй иных государств, уступают нашим. Других феоров посылают в чужие земли по своему усмотрению стражи законов. Если кто из граждан пожелает в течение большего срока наблюдать жизнь других людей, никакой закон им в этом не может препятствовать. Ведь государство, из-за своей необщительности не ознакомившееся на опыте с хорошими и дурными людьми, никогда не сможет быть достаточно кротким и совершенным. Да и законы невозможно соблюдать, если они будут восприняты не сознательно, а лишь в силу привычки. Среди прочих постоянно выделяются люди с божественным нравом, вполне достойные общения. Правда, их немного, и в государствах с благими законами они встречаются не чаще, чем там, где законы плохи. Человек, живущий в государстве с благими законами, должен постоянно, странствуя по морю и по суше, разыскивать следы таких людей, кто не испорчен, дабы с их помощью укрепить хорошие стороны узаконений, а упущения исправить. Без таких поисков государство не может быть вполне устойчивым, как и тогда, когда поиск выполняется плохо.

Клиний. Но как осуществить то и другое?

Афинянин. Вот как: прежде всего такой феор должен у нас уже переступить за пятьдесят лет и, кроме того, быть из числа людей, снискавших себе добрую славу, — как вообще, так и на войне, — чтобы предстать перед остальными государствами образцовым стражем законов. Кто уже переступил за шестьдесят лет, тот не может быть феором. В пределах этого десятилетия феор может производить наблюдения столько лет, сколько он хочет. По возвращении на родину он должен предстать пред собранием лиц, надзирающих за законами. Собрание это состоит из молодых и престарелых людей и собирается ежедневно, обязательно на заре, до восхода солнца. В него прежде всего входят жрецы, получившие знаки отличия, затем десять стражей законов, всегда старейших; далее, в нем участвуют вновь назначенный попечитель всего в целом воспитания и лица, уже освобожденные от этой должности. При этом каждый член собрания участвует в нем не только сам по себе, но и вводит в него по своему выбору молодого человека между тридцатью и сорока годами. Эти люди постоянно собираются вместе и обсуждают законы как своего государства, так и чужие, если они узнаю́т, что в чужих краях законы отличаются от местных и что в науках там достигнуто что-то такое, что принесет пользу и просветит тех, кто их изучает (ведь не изучившие их как бы бродят впотьмах, и все касающееся законов представляется им неясным). И все, что из этого будет старейшими членами собрания введено в нашем государстве, то́ младшие обязаны ревностно изучить. Если кто-нибудь из приглашенных младших членов окажется недостойным приглашения, то все собрание в целом выносит порицание лицу, его пригласившему. Зато молодых людей, снискавших себе добрую славу, охраняет весь остальной город; все граждане с почтением взирают на них и особенно их берегут. За хорошее поведение их чтят выше, чем остальных, но зато и сильнее бесчестят, если они совершают поступки, худшие, чем поступки большинства людей.

Тот, кто наблюдал законы чужеземцев, сразу по возвращении должен отправиться в это собрание. Он сообщает всем его членам свои соображения или слышанные им от других лиц разъяснения относительно законодательства, образования и воспитания. Если окажется, что он возвратился ничуть не худшим, чем был ранее, хотя и не стал лучше, ему выражают одобрение по крайней мере за его большое усердие. Если же он стал значительно лучше, ему еще при жизни воздают хвалу, а по смерти собрание оказывает ему надлежащие почести. Однако если окажется, что он вернулся испорченным, вообразив себя мудрецом, его не допускают общать-

ся ни с молодыми, ни со старыми. Коль скоро он будет послушен правителям, пусть себе живет как частное лицо; в противном случае он карается смертью, особенно если суд уличит его в том, что он вводит суетные новшества в дело воспитания и в законы. Если же никто из должностных лиц не заключит в тюрьму заслужившего это наказание человека, то при присуждении отличий должностным лицам будет вынесено порицание.

Вот каким условиям должен удовлетворять тот, кому позволен выезд за пределы страны. Теперь надо подумать о прибывающих чужеземцах. Есть четыре рода чужеземцев, заслуживающих упоминания. Первый род совершает путешествия большей частью летом, точно это перелетные птицы. Большинство таких людей действительно словно перелетают море: они занимаются торговлей ради обогащения и слетаются в другие государства, пользуясь благоприятным временем года. Их должны принимать специально назначенные для этого должностные лица — на рынках, в гаванях и общественных зданиях, расположенных вне города, но близ него — из осторожности, как бы кто-нибудь из таких чужеземцев не ввел каких-нибудь новшеств. Они по справедливости воздадут им должное, но как можно реже будут к ним обращаться — только по необходимости.

Второй род чужеземцев состоит из охотников посмотреть и послушать что можно из произведений Муз. Для всех таких людей должны быть приготовлены пристанища у святилищ, где они и встретят полное гостеприимство. Жрецы и храмовые служители должны заботиться о таких гостях, ухаживать за ними, пока те, пробыв здесь соответствующее время, не уедут, чтобы они не причинили никакого вреда и не потерпели его во время своего пребывания, но увидели и услышали все то, ради чего приехали. Если кем-то из них или кому-нибудь из них будет нанесена обида, судить здесь будут жрецы, — во всех делах, не превышающих пятидесяти драхм. Если у них возникает тяжба по большему делу, судебное разбирательство производят агораномы.

Третий род чужеземцев — приезжающих из другого государства по его поручениям — надо принимать от имени государства. Их должны принимать только стратеги, гиппархи и таксиархи; заботиться об их приеме надо совместно с пританами каждому, у кого остановится такой чужеземный гость.

Чужеземцы четвертого разряда могут приезжать разве лишь изредка. Это те, что прибывают к нам из чужих краев также для наблюдения. Прежде всего такой чужеземец должен иметь не менее пятидесяти лет. Кроме того, он должен стремиться увидеть у нас что-нибудь лучшее, нежели в остальных государствах, что-нибудь отличающееся своей красотой и указать на что-то подобное своему государству. Такой человек и без приглашения должен быть вхож в дома богатых мудрецов, раз он и сам таков. Пусть он прямо направится в дом попечителя воспитания в уверенности встретить там полное гостеприимство, достойное подобного гостя, или же в дом человека, одержавшего победу на состязании в добродетели. Общаясь с ними, он и сам их наставит, и от них получит наставления, и отправится обратно, дружественно почтенный дарами и надлежащими почестями.

Вот руководствуясь какими законами надо принимать всех чужеземцев и чужеземок из иных стран и посылать в эти страны своих граждан. Мы почтим Зевса Гостеприимного тем, что не отлучим чужеземцев от нашего стола и жертвоприношений, как поступают теперь питомцы Нила, и не оскорбим их грубыми распоряжениями.

При поручительстве, если кто дает таковое, надо подробно перечислить все пункты, оговорив их письменно, в присутствии не менее трех свидетелей, если дело идет о сумме не выше тысячи драхм; если же сумма выше, то нужно не менее пяти свидетелей. При покупке какой-нибудь вещи по-

средник выступает в качестве поручителя. Если она неправильно поступает в продажу или вообще не подлежит продаже, то и посредник, и продавец подлежат суду.

Если кто хочет произвести у кого-нибудь обыск, он может это сделать, войдя в дом этого человека нагим или в коротком неподпоясанном хитоне и предварительно принеся установленную законом клятву, что он действительно надеется найти здесь свою вещь. Подозреваемый в утайке вещи должен предоставить для обыска свой дом и все в нем находящееся — как то, что запечатано, так и то, что лежит без печати. Если кто не даст произвести обыска желающему это сделать, пусть последний привлечет его к суду, оценив стоимость разыскиваемой вещи. Если подозреваемый будет уличен, он должен возместить ущерб в двойном размере. Если хозяин дома находится в отсутствии, обитатели дома имеют право предоставить с целью розыска все незапечатанные вещи; тот же, кто обыскивает, может приложить свою печать к запечатанным вещам и приставить кого хочет к ним на пять дней стражем. Если же хозяин будет отсутствовать большее время, обыск надо производить вместе с астиномами, вскрывая запечатанные вещи и снова точно так же их запечатывая при астиномах и обитателях этого дома.

Что касается вещей, принадлежность которых спорна, то законом будет установлен срок, после которого у обладателя уже нельзя оспаривать эту вещь. Относительно земельных участков и жилищ не может возникнуть спора в нашем государстве. Зато если кто владеет чем-нибудь иным и явно обнаруживает, что он пользуется этой вещью — в городе, на рынке и в святилищах, причем никто этого не оспаривает, между тем как хозяин вещи заявляет, что он все это время ее разыскивал, хотя ее обладатель вовсе не скрывался, — иными словами, если целый год один человек обладал вещью, а другой ее разыскивал, то по прошествии года никто не вправе заявлять свои притязания на эту вещь. Если же обладатель не пользовался ею в городе и на рынке, но явно пользовался ею в деревне, причем не встретился с ее хозяином в течение пяти лет, то по прошествии пяти лет хозяину уже нельзя заявлять свои притязания. Если кто пользовался вещью в городе, но лишь у себя дома, то срок давности устанавливается трехлетний; если же кто пользовался такой вещью втайне в деревне, — десятилетний; для такого же случая, но в чужих краях срока давности нет, если хозяин где-нибудь эту вещь отыщет.

Если кто насильственно воспрепятствует своему противнику или его свидетелям явиться в суд, то в случае, если подвергся насилию раб — все равно, собственный или чужой, — судебное решение совершенно теряет силу. Если насилию подвергся свободнорожденный человек, то, кроме того что решение теряет свою силу, виновник заключается в тюрьму на год, и любой желающий может возбудить против него обвинение в порабощении. Если кто насильно воспрепятствует своему сопернику явиться на состязание в гимнастическом или мусическом искусстве или в любом ином виде состязаний, пусть любой человек уведомит распорядителей состязаний, а те должны будут предоставить свободный доступ на состязания всякому желающему. Если они не смогут этого сделать и если победит на состязании тот, кто воспрепятствовал явиться своим противникам, то Награду за победу надо вручить пострадавшему и записать его имя как победителя в тех святилищах, в каких он сам пожелает. Насильнику же запрещается делать какое-либо приношение в храм и помещать там надпись о таком состязании; его можно привлечь по обвинению в нанесенном ущербе, все равно, будет ли он побежден на состязании или же сам победит.

Если кто сознательно укрывает украденную вещь, он подлежит наказанию наравне с вором. Укрывательство изгнанника карается смертью. Пусть каждый человек считает своим другом или врагом того же, кого таковым

считает и государство. Если кто по частному почину заключит с кем-нибудь мир или пойдет на кого-то войной без общегосударственного решения, то и ему наказанием будет смерть. Если какая-нибудь часть государства заключит с кем-нибудь мир или пойдет на кого-либо войной, то виновных в этом стратеги привлекут к суду и в случае изобличения им грозит смертная казнь.

Тот, кто служит своей родине, не должен принимать за свою службу дары. Здесь не может быть никаких предлогов, никаких, даже всеми одобряемых, причин и разговоров, будто во имя хорошей цели можно принимать дары, а во имя плохой — нет. Ведь в этом трудно разобраться и, даже разобравшись, нелегко с собой совладать. Всего вернее слушаться закона, повиноваться ему и не оказывать никаких услуг за дары. Ослушник подвергается смертной казни, лишь только он будет изобличен на суде.

Что касается денежных взносов в общегосударственную казну, то есть многие причины, по которым каждый должен оценивать свое имущество. Члены фил должны в письменной форме сообщать агрономам относительно ежегодного прироста их имущества, чтобы, поскольку существует два вида взносов, казна могла воспользоваться тем из них, который ей желателен в данном году, — либо частью всего подвергшегося оценке имущества, либо частью приносимого им ежегодного дохода. Расходы на совместные трапезы при этом исключаются.

Человек умеренный должен делать богам умеренные приношения. Земля и домашний очаг каждого посвящены всем богам. Итак, пусть никто не посвящает богам вторично того, что и так уже им посвящено. В других государствах возбуждают зависть золото и серебро в частных домах и в святилищах. Слоновая кость — этот остаток тела, лишившегося души, — неподходящее приношение; а железо и медь — это орудия войны. Поэтому пусть всякий желающий посвящает в общенародные храмы деревянные изделия из цельного дерева, по своему выбору, а также изделия из камня. Посвящаемые ткани по своему размеру должны быть не больше таких, над которыми работала одна женщина в течение месяца. Белый цвет подобает богам и вообще хорош, в том числе и для тканей. Окрашенных тканей нельзя посвящать; их надо применять только для воинских украшений. Самые божественные дары — птицы и изображения, которые один художник может выполнить в течение дня. При остальных приношениях сообразуются с этими же правилами.

На сколько частей подразделяется государство, каковы должны быть эти части и какими будут законы по поводу главных видов деловых отношений людей, — обо всем этом уже было сказано. Но необходимо еще сказать о судопроизводстве.

Первый вид суда составляют судьи, сообща выбранные ответчиком и истцом; таким судьям больше подходит имя посредников. Второй вид судов состоит из членов поселков и фил соответственно двенадцатичастному делению страны. Если дело не получает разрешения в первом суде, то прибегают к этим судьям, коль скоро желают добиться большего наказания. Если ответчик вторично проиграет дело, он должен дополнительно уплатить пятую часть стоимости вчиненного ему иска. Если же кто-либо, будучи недоволен и этими судьями, желает в третий раз пересмотреть дело, то он может передать его в суд особо отобранных для этого судей. Если он снова проиграет дело, он оплачивает в полуторном размере предъявленный ему иск. Если истец, проиграв свое дело в первом суде, не успокоится, но обратится ко второму суду, то в случае выигрыша дела он получает дополнительно пятую часть; в случае же проигрыша ответчик оплачивает такую же часть иска. Если тяжущиеся, не удовлетворенные предшествующими судами, обратятся к третьему суду, то в случае проигрыша ответчик,

как было указано, оплачивает иск в полуторном размере, а истец — в половинном. Что касается избрания судей по жребию и пополнения состава суда, назначения помощников каждому из судей, сроков, в которые должны решаться дела, способа подачи голосов, отсрочек и других подобных вещей, свойственных судопроизводству, а также что касается первого и повторного вчинения иска, необходимых судебных прений и так далее, — обо всем этом мы говорили ранее. Впрочем, по пословице, не мешает и дважды, и трижды повторить прекрасное.

Если престарелый законодатель пропустит какие-то мелкие узаконения и это легко заметить, пусть это восполнит молодой законодатель.

Суды по делам частных лиц было бы целесообразно устроить таким образом, как было сказано. Что же касается судов по делам общественным и таких, к которым должны обращаться должностные лица, чтобы надлежащим образом выполнять свою службу, то относительно всего этого во многих государствах встречается немало хороших законоположений, составленных подходящими для этого дела людьми. Заимствовать оттуда то, что подходит к учреждаемому теперь государству, должны стражи законов, которые проверят эти законоположения на опыте, обсудят их и будут подвергать исправлениям до тех пор, пока каждое из них не станет вполне удовлетворительным. Тогда все считается законченным, незыблемость этих законоположений скрепляется печатью и ими пользуются в течение всей жизни.

Что касается молчания судей, их благоречия, то о том, что противоположно этому, — одним словом, обо всем, что отличается от обычаев, нередко слывущих в прочих государствах справедливыми, благими и прекрасными, кое-что уже было сказано, а кое-что придется еще сказать под конец нашей беседы. Кто намеревается быть справедливым судьей, тот должен считаться со всем этим, понимать в этом толк и иметь при себе письменное изложение всего этого. Ведь из всех наук более всего совершенствует человека, ими занимающегося, наука о законах; по крайней мере так должно быть, если правильны ее положения, ведь не напрасно божественный и чудесный закон (νόμος) получил бы у нас название, близкое к слову «ум» (νόος). И все остальные сочинения, похвалы или порицания чему-либо, изложенные в стихах либо обычным образом, иной раз записанные, а иной раз просто возникающие при каждодневных общениях, когда из страсти к спорам одни что-либо подвергают сомнению, а другие из-за уступчивости, подчас суетной, с ними соглашаются, — для всего этого великолепным пробным камнем являются сочинения законодателя. Хороший судья должен впитать в себя эти сочинения как средство, предохраняющее от прочих учений, и совершенствовать как самого себя, так и свое государство с целью уготовить хорошим людям сохранение справедливости и ее развитие, а людям дурным — искоренение невежества, распущенности, трусости, короче говоря, всевозможной несправедливости, насколько это в его силах и насколько поддаются исцелению превратные мнения порочных людей. Для душ же тех людей, которым суждено иметь такие мнения, только смерть может быть исцелением. Потому-то мы вправе часто это повторять — судьи и их руководители, приводящие такой приговор в исполнение, достойны похвалы со стороны всего государства.

После того как ежегодные судебные дела будут разрешены, исполнение судебных приговоров будет совершаться по следующим законам: власть, творящая суд, пусть отдаст все имущество приговоренного, за исключением самого необходимого, тому, кто выиграл дело, сразу после голосования; результат каждого из голосований провозглашает глашатай в присутствии судей. Если после месяцев, назначенных для судопроизводства, пройдет еще один месяц и проигравший дело не произведет полюбовного

расчета с выигравшим его, творящая суд власть, защищая права выигравшего дело, передает ему имущество проигравшего. Если проигравшему дело неоткуда взять денег или их недостает — не менее одной драхмы, — то он может не ранее судиться с кем-нибудь другим, как уплатив тому, кто выиграл дело, весь свой долг. В то же время все остальные вправе судиться с ним. Если осужденный станет чинить препятствия осудившей его власти, то лица, несправедливо встретившие здесь препятствия, пусть привлекут его к суду стражей законов. Если кто будет уличен в таком преступлении, его карают смертью, так как он губит законы и все государство.

Законы о погребении

Человек рождается, получает воспитание, порождает детей, воспитывает их, вступает должным образом в деловые отношения, подвергается наказаниям, если он кого-то обидел, налагает наказания на других людей — словом, живет согласно законам. Затем неизбежно, по воле судьбы, он стареет и, естественно, наступает его кончина. Относительно скончавшегося — мужчина ли то или женщина — правомочны дать указания истолкователи, толкующие обычаи, которые надлежит исполнять в честь подземных и здешних богов.

Нельзя устраивать гробниц на возделываемой земле; нельзя там воздвигать никаких — ни больших, ни малых — памятников. Хоронить тела покойных надо там, где почва по своим природным свойствам только для этого и годится; делать это надо, не причиняя никаких неудобств живым. Земля — наша мать, она охотно доставляет людям пропитание. Поэтому пусть никто — ни живой, ни покойный — не лишает этого нас, живых. Нельзя насыпать могильный холм выше, чем это могут сделать пять человек в течение пяти дней. Каменные могильные плиты надо делать такой величины, чтобы там уместилась похвала жизни покойного, выраженная не более чем в четырех героических стихах.

Выставлять тело внутри дома надо не дольше того срока, в течение которого становится ясным, что покойный действительно умер, а это, по нашим человеческим расчетам, будет, пожалуй, трехдневный срок; по истечении его и надо устроить вынос тела к месту погребения. Надо верить законодателю как вообще, так и в том, что душа совершенно отлична от тела и что даже в этой жизни каждого из нас поддерживает не что иное, как душа, тело же следует за каждым из нас как ее видимое проявление. Поэтому прекрасно говорят о мертвых, что тело их есть лишь образ, сущность же каждого из нас бессмертна: она именуется душой, которая отходит к иным богам, чтобы отчитаться там перед ними; как гласит дедовский закон, для человека хорошего этот отчет не страшен, а для дурного очень страшен и никакой серьезной помощи после смерти он ожидать не может. При жизни человеку должны помогать все его близкие, чтобы он был как можно справедливее и жил благочестиво, а по смерти не оказался бы провинившимся в тяжких проступках и не подвергся бы наказанию в той жизни, которая наступит после этой. Коль скоро дело обстоит таким образом, не следует особенно тратиться в ущерб своему хозяйству и считать, что в этой груде плоти погребаешь своего близкого; нет, надо считать, что твой сын, брат, вообще тот, о ком в особенности тоскуют при погребении, закончил, исполнил свою земную участь и отошел от нас; теперь будет хорошим поступком ограничиться умеренными издержками на этот бездушный жертвенник подземных богов. Надлежащую меру всего лучше угадает законодатель. Пусть будет такой закон: издержки на все погребение человека высшего класса не должны превышать пяти мин, для человека второ-

го класса — трех мин, для человека третьего класса — двух и одной мины — для человека четвертого класса. Это были бы достаточно умеренные издержки. Стражам законов придется выполнять много иных задач, заботиться о многом: они должны думать прежде всего о детях, а также о взрослых — вообще заботиться о живых людях любого возраста; однако при кончине каждого гражданина должен присутствовать один из этих стражей — тот, кого выберут в попечители домочадцы скончавшегося. Ему поставят в заслугу, если все нужное для покойника будет исполнено хорошо и умеренно, если же нехорошо, это послужит ему в порицание. Выставление тела и все остальное пусть совершается согласно закону. Однако государственный закон должен сделать следующую уступку: было бы неблаговидно предписывать или запрещать оплакивание покойников, зато надо запретить испускать вопли и стенания за пределами дома. Надо не дозволять нести мертвое тело открыто по улицам, и при этом уличном шествии не должно быть места стенаниям. Надо, чтобы еще до наступления дня шествие вышло за черту города. Пусть именно таковы будут обычаи. Повинующийся свободен от наказания; ослушавшийся же одного из стражей законов наказывается ими всеми: они сообща устанавливают ему наказание. Что касается особых видов погребения покойных или даже лишения их погребения, то все дела об отцеубийцах, святотатцах и им подобных были разобраны нами раньше и законы для них уже установлены. Таким образом, наше законодательство, пожалуй, окончено.

Проблема охраны законов

Впрочем, всякое дело заканчивается не тем чтобы что-нибудь выполнить, приобрести, учредить: нет, вполне законченным надо считать то дело, которое выполняется лишь тогда, когда найдены средства, способствующие сохранению того, что появилось на свет, иначе целому чего-то недостает.

Клиний. Ты прекрасно сказал, чужеземец, но разъясни, к чему именно из только что сказанного относятся твои слова?

Афинянин. Клиний, многое, что было у наших предков, прекрасно прославлено, и, пожалуй, не меньше другого имена Мойр.

Клиний. Какие именно?

Афинянин. Первое из них — Ла́хесис, второе — Кото́, третье — А́тропос, хранительница жребиев. Эти имена уподоблены закрепляемой пряже, которая уже не раскручивается. Такое свойство должно не только дать государству и его строю телесное здоровье и сохранность, но и поселить благозаконие в душах, а еще более — дать сохранность самим законам. Мне кажется, что нашим законам явно недостает именно этого. Каким образом законы приобретут, согласно с их природой, эту способность оставаться неколебимыми?

Клиний. Ты упомянул о чем-то очень существенном, если только вообще возможно найти средство придать чему бы то ни было это свойство.

Афинянин. Однако, как я сейчас ясно увидел, это действительно возможно.

Клиний. Так давайте неотступно отыскивать это средство, пока не найдем его для изложенных нами законов. Ведь было бы смешно понапрасну трудиться над чем-нибудь и не достичь ничего прочного.

Афинянин. Твой совет правилен, во мне ты найдешь человека таких же взглядов.

Клиний. Хорошо. В чем же, по-твоему, состояло бы спасение для государства и наших законов? Каким образом это могло бы осуществиться?

Сверхгосударственный орган охраны (Ночное собрание). Принципы его основания

Афинянин. Разве мы не сказали, что в нашем государстве должно быть собрание, устроенное так: десятеро самых престарелых стражей законов и все те, кто имеет отличия, должны постоянно собираться вместе? Кроме того, люди, путешествовавшие с целью разыскать, нет ли где чего-нибудь подходящего для охраны законов, и вернувшиеся на родину, после того как они подвергнутся испытанию со стороны вышеуказанных лиц, могут быть достойными участниками этого собрания. Сверх того, каждый из них должен привести с собой одного молодого человека, однако достигшего уже тридцати лет: обсудив сначала, достоин ли он этого по своей природе и воспитанию, его вводят в среду остальных, и, если все согласны, он становится участником собрания. В противном случае для остальных граждан и особенно для самого́ отвергнутого должно остаться тайной состоявшееся решение. Это собрание будет собираться рано утром, пока каждый всего более свободен от своих личных и от государственных дел. Таковы были наши прежние указания.

Клиний. Да, именно таковы.

Афинянин. Возвращаясь опять к этому собранию, я сказал бы вот что: я утверждаю, что, если им воспользоваться как якорем для всего государства, оно спасло бы все то, что нам желательно, так как в нем сосредоточено все полезное.

Клиний. Как так?

Афинянин. Сейчас представляется удобный случай дать надлежащие разъяснения, я должен сделать это с особым усердием.

Клиний. Прекрасно сказано! Осуществи же свой замысел!

Афинянин. Надо принять во внимание, Клиний, что у всякой вещи есть то, что ее сохраняет; так, в живом существе самое главное — это душа и голова.

Клиний. Что ты разумеешь?

Афинянин. Хорошие голова и душа спасают все живое.

Клиний. Как?

Афинянин. Душе кроме всего прочего присущ ум, а голове — зрение и слух. Короче говоря, ум, слитый воедино с прекраснейшими ощущениями, с полным правом можно было бы назвать спасением всякого существа.

Клиний. Да, видимо, это так.

Афинянин. Очевидно. Но на что направлен ум, смешанный с ощущениями, когда он, например, спасает суда во время бури или при ясной погоде? Не правда ли, кормчий, ведущий корабль, и моряки — это все равно что единство ощущений с ведущим их умом, благодаря чему они спасаются сами и спасают корабль со всем, что на нем есть?

Клиний. Несомненно.

Афинянин. Вовсе нет нужды в многочисленных примерах. Обратим внимание хотя бы только на ратное дело и на ту цель, которую ставят себе военачальники, а также любые служители врачебного искусства, чтобы достичь спасения. Не правда ли, у военачальников целью будет победа и одоление врага, а у врачей и их служителей — доставление телу здоровья?

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Но если бы врач не знал того состояния тела, которое мы обозначили сейчас как здоровье, или если бы военачальник не знал, что́ такое победа и так далее, разве возможно было бы им проявить здесь свой ум?

Клиний. Нет, невозможно.

Афинянин. А как же обстоит дело с государством? Если бы кто обнару-

жил незнание той цели, к которой должен стремиться государственный муж, разве можно было бы, во-первых, признать его по праву правителем, а затем — разве мог бы он спасти то, цель чего ему совсем неизвестна?

Клиний. Конечно, нет.

Афинянин. Вот и теперь, как видно, если только мы намерены завершить устройство поселения в нашей стране, у нас должно быть нечто такое, что само по себе ведало бы прежде всего цель этого поселения, как у нас это обычно ведомо государственному мужу. Далее, надо знать, каким образом следует приняться за дело, что именно в самих законах, а затем и в людях может пригодиться, а что не может. Если государство не будет всего этого иметь, не будет ничего удивительного, коль скоро, лишенное ума и ощущений, оно в каждом деле станет отдаваться на волю случая.

Клиний. Ты прав.

Афинянин. Так вот, в какой части или в каком обиходе нашего государства существует такой достаточно способный к охране орган? На что можем мы указать?

Клиний. Это еще не совсем ясно, чужеземец. Насколько можно догадаться, кажется мне, твои слова клонятся к тому собранию, которое, как ты только что сказал, должно собираться ночью.

Афинянин. Твое замечание совершенно верно, Клиний. Это собрание, как показывает наше нынешнее рассуждение, должно обладать всевозможной добродетелью. Самое же главное состоит в том, чтобы не блуждать, преследуя разные цели, но иметь в виду что-нибудь одно и все стрелы метать всегда в этом направлении.

Клиний. Разумеется.

Афинянин. Теперь мы поймем, что нет ничего удивительного в блуждании государственных узаконений, раз в каждом государстве цели законодательства разные. Неудивительно также, что большей частью определяют справедливое положение вещей следующим образом: в одних государствах считают справедливой власть нескольких лиц независимо от того, лучше или хуже они остальных людей; в других — возможность обогащаться независимо от того, становятся ли при этом люди рабами других или нет; в третьих все стремление направлено к свободной жизни; законодательство четвертых имеет две цели: самим быть свободными и владычествовать над другими государствами. Наконец, есть государства, считающие себя самыми мудрыми, однако они сразу преследуют все эти цели и не могут указать той главной и единой цели, на которую должно быть направлено все остальное.

Клиний. Следовательно, чужеземец, правильно наше давнее утверждение: мы сказали, что все наши законы должны всегда иметь в виду единую цель. И мы совершенно правильно согласились, что цель эта — добродетель.

Афинянин. Да.

Клиний. Но мы различали четыре вида добродетели.

Афинянин. Конечно.

Клиний. Всеми ими руководит ум; ему должно подчиняться все остальное, в том числе и эти три вида добродетели.

Афинянин. Ты прекрасно следил за нашими рассуждениями, Клиний, поступай так и впредь. Мы указали ту единую цель, которую должен иметь в виду ум — ум кормчего, врача или военачальника. Сейчас мы исследуем ум государственного мужа. Хорошо было бы обратиться к нему, как к человеку, с таким вопросом: «О удивительный, какова же твоя цель? Что такое это единственное, что ясно смог указать врачебный ум? И неужели же ты не можешь этого сделать, хотя ты с полным правом мог бы сказать, что выделяешься среди всего разумного?» Мегилл и Клиний, не можете ли вы, про-

изведя должное различение, ответить мне вместо него, какова эта цель? Ведь я часто давал вам подобные определения в других случаях.

Клиний. Нет, чужеземец, это невозможно.

Афинянин. Но по крайней мере можете ли вы сказать, что надо ревностно стремиться к отысканию этой цели, и указать, в чем ее надо искать?

Клиний. Что ты имеешь в виду?

Афинянин. Например, если, согласно нашему утверждению, существует четыре вида добродетели, то ясно, что каждый из них необходимо признать единым, хотя всех и четыре.

Клиний. Разумеется.

Афинянин. Однако все это, вместе взятое, мы также считаем единым. Ведь и мужество мы признаём добродетелью, и разумность, и остальные два вида, причем считаем, что это все по существу не множественно, но составляет определенное единство, а именно добродетель.

Клиний. Безусловно.

Афинянин. Совсем нетрудно указать, чем различаются между собой эти две добродетели — мужество и разумность, почему они получили особые наименования и так далее. Но не так легко понять, почему то и другое, а также прочие добродетели нарекли едино.

Клиний. Что ты разумеешь?

Афинянин. Вовсе не трудно разъяснить то, о чем я говорю. Давайте разделимся с вами так: одни будут спрашивать, другие — отвечать.

Клиний. Опять-таки что ты хочешь этим сказать?

Афинянин. Спроси меня, почему, признав единство добродетели, мы снова отдельно обозначаем эти два ее вида — мужество и разумность. Я тебе укажу причину: первый вид касается страха, и ему причастны даже звери — это мужество; можно его заметить и в характере совсем маленьких детей. Ведь мужество сообщается душе и без участия разума, просто как природное свойство. С другой стороны, душа без разума не может быть разумной и обладать умом, этого не было, нет и никогда не будет, ибо это иное свойство.

Клиний. Ты прав.

Афинянин. Чем различаются эти два вида добродетели и почему их именно два, ты понял из моих слов. В чем же состоит их единство и тождество, это уже твой черед мне указать. Представь, что ты должен ответить, почему эти четыре вида составляют единство; спроси же у меня, почему их четыре, раз ты показал, что это — одно? Затем рассмотрим, можно ли человеку, обладающему достаточными знаниями о чем-то имеющем имя, а также определение, знать только одно это имя, определения же не знать? Или же позорно для человека, хоть что-то собой представляющего, не знать всего этого о предметах, выдающихся своими размерами и красотой?

Клиний. По-видимому, позорно.

Афинянин. Для законодателя, для стража законов, для всякого, кто хочет отличиться добродетелью и за победу в ней получает почетные награды, нет ничего важнее того, о чем мы сейчас ведем речь, — мужества, рассудительности, справедливости и разумности.

Клиний. Несомненно.

Афинянин. Разве не должны наставлять в этом того, кто нуждается в знании и понимании, истолкователи, учители, законодатели и охранители всех людей? Разве не должны они наказывать и порицать того, кто ошибается? Наконец, разве не должны они всячески разъяснять значение, которое имеют порок и добродетель, и этим выделяться из среды остальных людей? Неужели же лучше этих людей, победивших во всех видах добродетели, окажется любой явившийся в государство поэт или любой человек, выдающий себя за воспитателя юношества? Далее, не будет удивительным,

если государство, где стражи недостаточно владеют словом и плохо умеют действовать, хотя и достаточно знают о добродетели, испытает, будучи лишено охраны, то, что терпит большинство нынешних государств.

Клиний. Конечно, это не будет удивительным.

Афинянин. Итак, следует ли нам осуществить то, о чем у нас сейчас идет речь? Каким образом надо подготовить стражей, чтобы они и в своих речах, и на деле тщательнее берегли добродетель, чем большинство граждан? Каким способом наше государство уподобится голове и ощущениям разумных людей, имея у себя такую охрану?

Клиний. Как это, чужеземец? Можем ли мы сравнивать наше государство с такими вещами?

Афинянин. Ясно, что само государство представляет собой некое вместилище: отборные и самые одаренные молодые люди из стражей занимают его вершину; обладая душевной зоркостью, они озирают кругом все государство; эти молодые стражи передают свои ощущения памяти, когда сообщают старшим все то, что делается в государстве. Старцы, которых мы сравнили с разумом, так как они по преимуществу размышляют о многих значительных вещах, дают свои советы, пользуются услугами молодых людей и их советами, и таким образом те и другие сообща действительно спасают все государство в целом. Скажем ли мы, что это именно так должно быть устроено или как-то иначе? Неужели мы не будем делать различия между теми, кто имеет эти знания, кто на них воспитан и ими вскормлен, и теми, кто их не имеет?

Клиний. Нет, удивительный ты человек, это невозможно.

Афинянин. Следовательно, надо стремиться к более основательному образованию, чем раньше.

Клиний. Быть может.

Афинянин. Но то образование, которого мы сейчас слегка коснулись, не есть ли именно такое, в каком мы нуждаемся?

Клиний. Разумеется, да.

Афинянин. Разве мы не сказали, что в каждом деле выдающийся демиург и страж должен не только быть в силах наблюдать за многим, но должен еще стремиться к какой-то единой цели, знать ее и сознательно направлять к ней все, что он охватывает своим взором?

Клиний. Это верно.

Афинянин. Разве есть более точный способ созерцания, чем когда человек в состоянии отнести к одной идее множество непохожих вещей?

Клиний. Возможно, ты прав.

Афинянин. Не возможно, а действительно прав, мой друг: никто из людей не располагает более ясным методом.

Клиний. Доверяю тебе, чужеземец, и уступаю. Продолжим же нашу беседу в этом направлении.

Афинянин. Итак, по-видимому, надо принудить стражей нашего божественного государства прежде всего научиться тщательно различать то, что состоит из четырех частей, на самом же деле составляет единство и тождество: оно включает в себя, как мы говорили, мужество, рассудительность, справедливость и разумность и заслуженно носит единое имя добродетели. Если угодно, друзья мои, будем теперь делать особый упор на это положение и не оставим его рассмотрение, пока не разъясним в достаточной мере, что же представляет собой цель, к которой надо стремиться: одно ли это что-то, или совокупность [многого], или то и другое одновременно — одним словом, что это такое по своей природе. Если это от нас ускользнет, можно ли ожидать, что вопрос о добродетели будет решен у нас удовлетворительно? Ведь мы не в состоянии будем выяснить, множест-

венна ли добродетель, существуют ли четыре ее вида или она едина? Если мы послушаемся своего собственного совета, мы любыми средствами постараемся внедрить эти знания в нашем государстве; если же вы решите, что это вообще нужно оставить, то так и следует поступить.

Клиний. Чужеземец, клянусь богом, покровителем чужеземцев, это нельзя оставить ни в коем случае! Нам кажется, ты был вполне прав. Но как придумать средство для осуществления этого?

Афинянин. Пока еще не будем говорить о средствах. Прежде всего нам надо самим прийти к согласию и прочно установить, следует ли нам вообще это делать или не следует.

Клиний. Конечно, следует, если только это возможно.

Афинянин. Что же дальше? Мыслим ли мы точно так же о прекрасном и о благом? Дóлжно ли учить наших стражей, что то и другое множественно, или они должны считать каждое из этого единым? Вообще каково это?

Клиний. Пожалуй, естественно и необходимо считать все это единым.

Афинянин. И что же? Достаточно ли только так мыслить или надо еще уметь доказать с помощью рассуждения?

Клиний. Конечно, следует это доказать. Иное подобало бы разве лишь рабу.

Афинянин. Дальше. Разве не то же самое скажем мы о любой заслуживающей внимания вещи? Кто хочет стать настоящим стражем законов, тот должен действительно знать об этом истину и быть в состоянии словесно ее излагать и подкреплять соответствующими делами, различая то, чтó прекрасно по своей природе и чтó нет.

Клиний. Как же иначе?

Афинянин. Но разве не одна из самых прекрасных вещей — это [понятие] о богах, которое мы усердно разобрали, а именно о том, что они существуют, и явное обладание великой силой такого познания — насколько это возможно для человека. Большинство же граждан можно извинить, если они только следуют слову закона. Зато тем, кто собирается стать стражами, нельзя доверять этой должности, пока они тщательно не укрепят своей веры в существование богов. Никогда не следует избирать в стражи законов и включать в число граждан, испытанных своею добродетелью, человека не божественного и не потрудившегося на этом поприще.

Клиний. Твое требование — отрешить людей, неспособных к познанию и бездеятельных, от прекрасного — справедливо.

Афинянин. Итак, мы знаем, что относительно богов есть два убедительных довода, которые мы уже разобрали.

Клиний. Какие это доводы?

Афинянин. Один касается, как мы указывали, души и гласит, что она самая старшая и божественная из всех вещей, движение которых, соединившись со становлением, создало вечную сущность. Другой довод касается всеобщего движения: в нем наблюдается стройный порядок, так как над светилами и прочими телами господствует все упорядочивающий ум. Не существует такого безбожного человека, который, рассмотрев все это основательно и без предубежденности, не вынес бы впечатления, прямо противоположного тому, какое выносит большинство людей. Ведь они думают, будто те, кто занимается наукой о звездах и другими необходимыми примыкающими к ней науками, становятся безбожниками, так как замечают, что все происходящее, возможно, совершается по необходимости, а не в силу разумной воли, направленной к осуществлению блага.

Клиний. А как это обстоит на самом деле?

Афинянин. Я уже сказал, что в наше время понимание этих вещей прямо противоположно тому, которое существовало, когда мыслители считали все это неодушевленным. Впрочем, и тогда уже преисполнялись удивле-

нием и подозревали здесь то, что теперь действительно установлено людьми, тщательно этим занимавшимися, ведь уже тогда предполагали, что при неодушевленности тел, не обладающих умом, не могли бы быть выполнены столь удивительно точно все расчеты. Некоторые даже отваживались уже тогда выставлять рискованное положение, что ум привел в стройный порядок все то, что находится на небе. Но те же самые люди снова допустили ошибку в понимании природы души и того, что она старше тел. Считая, напротив, ее моложе, они снова, так сказать, повернули все вспять, особенно же самих себя. Все то, что проносилось по небу у них на глазах, показалось им наполненными камнями, землей и многими иными неодушевленными телами, на которые разделились первоначала космоса. Это-то и вызвало тогда появление безбожия и отвращение к такого рода занятиям. Сюда добавилось также поношение: поэты стали сравнивать философов с собаками-пустолайками и твердить другие бессмыслицы. А сейчас, как было сказано, все обстоит наоборот.

Клиний. Как именно?

Ночное собрание осуществляет в государстве космические законы

Афинянин. Никто из смертных не может стать твердым в благочестии, если не усвоит двух только что указанных положений. Первое — что душа старше всего, что получило в удел рождение; она бессмертна и правит всеми телами; второе — что в звездных телах, как мы не раз говорили, пребывает ум всего существующего. Следует усвоить предваряющие эти положения необходимые знания, чтобы заметить их общность с мусическими искусствами и воспользоваться ими для нравственного усовершенствования в согласии с законами и чтобы быть в состоянии отдать себе разумный отчет во всем том, что разумно. А кто не в состоянии в дополнение к гражданским добродетелям приобрести эти знания, тот едва ли когда-нибудь будет удовлетворительным правителем всего государства: он будет только слугою другим правителям. Теперь, Клиний и Мегилл, нам нужно посмотреть, следует ли ко всем указанным раньше и разобранным нами законам добавить еще такой: следует установить, согласно закону, охранный [орган] для спасения государства — Ночное собрание должностных лиц, приобщившихся к указанному образованию. Так ли мы поступим?

Клиний. Как же, мой друг, нам этого не добавить, если это хоть сколько-нибудь возможно.

Афинянин. Так вот, мы все и поведем упорную борьбу за это. Я тоже охотно буду вашим помощником в этом деле. Кроме себя я, может быть, найду и других помощников благодаря моей большой опытности в этом деле и настойчивому его исследованию.

Клиний. Да, чужеземец, надо всячески стараться идти по этому пути, раз чуть ли не сам бог ведет нас по нему. Теперь надо указать и исследовать, какой образ действий здесь был бы правильным.

Афинянин. Для этих вещей, Мегилл и Клиний, невозможно устанавливать законы, пока все это еще не устроено. Лишь потом надо будет установить законом полномочия членов собрания. Но и предварительное наставление сопряжено с необходимостью подробных бесед, если приняться за дело как следует.

Клиний. Как это понимать?

Афинянин. Прежде всего надо составить перечень лиц, пригодных для такой охранительной службы по своему возрасту, по силе своих знаний,

нравственным качествам и привычкам. После этого нелегкой задачей будет найти, что же именно надо изучать; нелегко также стать учеником того, кто это нашел. Вдобавок есть еще определенный срок, предназначенный для усвоения. Устанавливать все это письменно было бы напрасно. Ведь даже самим обучающимся неясно, какое требуется время для изучения, пока каждый в глубине души не приобрел знаний по данному предмету. Если сказать, что никакие сокровенные знания недоступны, то это будет неправильно, ибо они недоступны в том смысле, что им нельзя предпослать предварительных разъяснений.

Клиний. Но раз это так, чужеземец, как же нам поступить?

Афинянин. Согласно поговорке, друзья мои, истина лежит посередине. Если бы мы захотели рискнуть всем государственным строем, то нам надо было бы поступить так, как говорят игроки в кости: либо выбросить трижды шесть, либо три единицы. Я хочу рискнуть вместе с вами в том отношении, что я поясню и растолкую мои взгляды на образование и воспитание, снова затронутые в этой беседе. Да, риск здесь большой, и кому-нибудь другому он был бы не по плечу. Но тебе, Клиний, я советую приняться за это дело. Ведь ты либо стяжаешь величайшую славу за правильное устройство государства магнетов (а быть может, оно по воле божьей получит другое имя), либо неизбежно покажешься чрезвычайно мужественным всем последующим людям. Если же, дорогие мои друзья, это божественное собрание будет у нас создано, то ему надо вручить государство. Об этом, так сказать, нет спора между нынешними законодателями. Действительно, только тогда вполне, можно сказать, наяву осуществится то, чего мы коснулись в нашей предшествующей беседе как бы во сне, слив воедино образ главы и ума. Пусть члены этого собрания будут у нас тщательно подобраны и надлежащим образом воспитаны. Получив такое воспитание, они поселятся на акрополе, возвышающемся над всей страной, и будут совершенными стражами по охране добродетели, каких мы не видывали в прежней жизни.

Мегилл. Друг мой Клиний, приняв во внимание все только что сказанное, нам надо либо оставить мысль об устроении государства, либо не отпускать этого чужеземца, но всевозможными просьбами и средствами заставить его принять в этом устроении участие.

Клиний. Ты совершенно прав, Мегилл; я так и сделаю, а ты мне помоги.

Мегилл. Помогу.

Послезаконие,
или Ночной совет, или Философ

Разговаривающие лица:

КЛИНИЙ, АФИНЯНИН, МЕГИЛЛ

Рассуждение о высшей мудрости

Клиний. Ну вот, чужеземец, мы и сошлись, как было условлено, все втроем — я, ты и наш Мегилл, — чтобы рассмотреть, как нам исследовать вопрос о разумности. Если поразмыслить, то исследование этого вопроса всего лучше может направить человека по пути разума (в той степени, в какой это вообще для него возможно). В самом деле, можно признать, что мы разобрались во всем остальном, касающемся установления законов; но вот что всего важнее отыскать и сказать, а именно, чему должен обучиться смертный человек, чтобы стать мудрым, этого мы и не нашли и не высказали. Давайте попробуем сейчас не упустить этого. Дело в том, что иначе мы, пожалуй, не закончим то, ради чего все мы двинулись в путь, надеясь выяснить всё от начала до конца.

Афинянин. Хорошо ты говоришь, дорогой Клиний. Но думается мне, тебе предстоит услышать странную речь. Впрочем, с другой стороны, она и не так странна. Многие люди, причем с большим жизненным опытом, держатся того взгляда, что человеческий род никогда не будет счастливым и блаженным. Следуй за мной и посмотри, не покажется ли тебе, однако, что я, как и они, оказываюсь здесь прав. Я также отрицаю возможность для людей, за исключением немногих, стать счастливыми и блаженными. Но я ограничиваю это пределами нашей жизни. У человека есть прекрасная надежда, что после смерти он достигнет всего того, ради чего он при жизни стремился жить по мере сил как можно лучше, дабы, окончив жизнь, достигнуть подобного конца. Говоря это, я не высказываю ничего мудреного; нет, так или иначе все мы — и эллины, и варвары — признаем это; каждому живому существу с самого начала тяжко появиться на свет. Прежде всего тяжело быть причастным утробному состоянию, затем идет само рождение, далее — взращивание и воспитание; всё это, как мы признаём, сопряжено с тысячью тягот. Жизнь наша краткотечна, даже если не принимать в расчет каких-то особых бедствий, но лишь такие, что выпадают на долю каждого в скромных размерах. Краткотечность эта позволяет человеку свободно вздохнуть только, как кажется, в середине его жизни. А быстро подступающая старость заставляет каждого, кто только не преисполнен детских чаяний, отказаться от желания вновь возвратиться к жизни, ведь человек принимает в расчет прожитую им жизнь. На что я здесь могу сослаться? На то, что такова уж сама природа обсуждаемого сейчас вопроса. Мы выясняем, каким образом мы можем стать мудрыми, словно каждый человек имеет эту возможность. Между тем мудрость убегает от нас, когда мы приближаемся к разумности так называемых искусств, ученых занятий и других тому подобных вещей, относимых нами к знаниям, тогда как ничто из этого не заслуживает такого обозначения, раз вся мудрость этих занятий обращена на человеческие дела. А ведь душа человека твердо уверена в этой мудрости и заявляет, что по своей природе она каким-то образом может ее обрести. Однако она не очень-то может найти, в чем состоит эта мудрость, когда она появляется и каким образом приходит.

Не правда ли, именно на такое состояние человеческой души очень походит наше теперешнее затруднение в вопросе о мудрости и все это наше исследование? Возникающие здесь у каждого человека трудности превосходят все ожидания; по крайней мере так бывает у тех среди нас, кто оказывается в состоянии разумно и складно исследовать как самих себя, так и других людей с помощью всевозможных способов рассуждения. Согласимся ли мы, что это действительно так? Или нет?

Клиний. Согласимся, однако все же мы надеемся, чужеземец, что со временем с твоей помощью составим себе наиболее истинное мнение об этом.

Афинянин. Итак, нам надо прежде всего разобрать все остальные так называемые знания, которые отнюдь не делают мудрым человека, их усвоившего и ими обладающего. Покончив с ними, мы попробуем для сравнения изложить — а после изложения и усвоить — те знания, что нам необходимы.

Таким образом, прежде всего рассмотрим начатки знаний, в высшей степени необходимые смертному племени, так что, пожалуй, они поистине первые. Однако человек, овладевший ими, даже если он когда-то, вначале, и казался мудрым, теперь уже вовсе не покажется таковым, а эти его знания скорее навлекут на него упрек. Давайте укажем, в чем эти начатки знаний состоят и почему чуть ли не всякий, кто стремится к тому, чтобы быть признанным человеком самых высоких достоинств, избегает этих знаний путем достижения разумности и упражнения в ней. Первое из этих знаний — то, которое, как говорит предание, с одной стороны, совершенно отучило нас от свойственного всем живым существам взаимного пожирания, а с другой — приучило нас к обычной пище. Да не прогневаются на нас за это прежние поколения! Впрочем, они относятся к нам благосклонно, ибо мы приветствуем тех из них, кто впервые установил то, о чем мы говорим. Хотя производство ячменной крупы и пшеничной муки и питание ими великолепно, все же это никогда не сможет сделать человека вполне мудрым. Дело в том, что самое название «производство» указывает лишь на трудность получения самих предметов. Примерно то же самое относится и к любым видам земледелия. Ведь оказывается, что все мы беремся за обработку земли не благодаря искусству, но просто так, по самой природе, и в этом нам помогает бог. Кроме того, строительство домов и всякого рода зодчество, а также изготовление разной утвари, кузнечное дело, выделка орудий для плотничьего ремесла, для лепки, плетения и тому подобных занятий полезны народу, но нельзя сказать, чтобы все это имело отношение к добродетели. Точно так же любого рода охота, ставшая столь разнообразной и искусной, все же не дает величия, соединенного с мудростью. Равным образом и искусство прорицания и все в целом искусство истолкователей. Дело в том, что эти искусства знают только то, чего они касаются, причем вовсе не задаются вопросом, истинно это или нет. До сих пор мы рассматривали добычу предметов первой необходимости с помощью искусства; при этом выяснилось, что во всех без исключения случаях занятие это не делает человека мудрым. Нам остается рассмотреть теперь забаву, большей частью состоящую в подражании и во всех отношениях несерьезную. Люди пользуются подражанием как с помощью многих орудий, так и путем не очень-то изящных телесных движений. Далее, они создают повествовательные и разного рода стихотворные подражания, а также те, матерью которых является живопись, а ведь ее произведения бывают чрезвычайно разнообразны в зависимости от того, каким она пользуется материалом — сырым или сухим. И хотя бы человек занимался любым этим мастерством с величайшей тщательностью, все равно подражательное искусство никого не сделает мудрым.

Правда, все эти творения в конце концов могли бы оказать огромную помощь неисчислимому количеству людей. В этом отношении величайшее и самое полезное искусство то, которое носит имя военного и военa-

чальнического; его распространенность снискала ему наибольшую славу. Но зато оно всего более нуждается в счастливом стечении обстоятельств, да и по своей природе бóльшим обязано мужеству, нежели мудрости. Искусство, именуемое врачебным, приносит пользу всем живым существам, когда их природа страдает от холода или жары, если они наступают несвоевременно, или от чего-нибудь подобного; однако и здесь ничто не служит приобретению наиболее истинной мудрости: дело в том, что врачебное искусство лишено надлежащей меры и полно смутных предположений. Также мы должны будем признать, что кормчие, а вместе с ними и моряки в известном смысле оказывают нам помощь, но никто не уверит нас, будто хоть один из них — человек мудрый. Ведь никто из них не ведает причин гневного напора ветра или его ласкового дуновения; между тем такое знание было бы весьма любезно всему искусству кораблевождения. Точно так же обстоит дело с людьми, которые, по их утверждению, помогают нам силой своего красноречия вести судебные дела. Путем развития памяти и постоянного упражнения они все свое внимание обращают на нравы, но они очень далеки от понимания подлинной справедливости.

Кроме мнимой мудрости остается еще одна странная способность, которую большинство назвало бы скорее природным свойством, чем мудростью. Она состоит в быстрой сообразительности, в легком усваивании, в обширной и твердой памяти, схватывающей то, что полезно человеку. Благодаря этому человек сразу поступает так, как подсказывают обстоятельства. Все эти способности одни люди считают природным свойством, другие — мудростью, третьи — природной сметкой. Однако ни один разумный человек никогда не захочет признать действительно мудрым того, кто ими обладает.

Высшая мудрость — это наука о числе

Так вот, надо обнаружить такое какое-то знание, обладание которым делало бы человека действительно, а не только по видимости мудрым. Посмотрим, что это за знание. Мы беремся во всяком случае за трудное исследование, раз мы хотим найти помимо вышеуказанных знаний такое, которое в действительности и на достаточном основании следовало бы признать мудростью, — знание, обладатель которого будет не глупым ремесленным исполнителем, но мудрым и добрым гражданином; правитель ли он в своем государстве или подвластный — все равно он будет справедлив и добропорядочен.

Сперва рассмотрим знание, с выходом которого из человеческого обихода и выключением его из ряда других ныне существующих знаний человек превратился бы в самое бессмысленное и безрассудное существо. Знание это не очень трудно заметить. В самом деле, если сравнить, так сказать, одно знание с другим, таким оказывается только то знание, которое дало всему смертному роду число. Я думаю, что его нам дал для нашего спасения скорее бог, чем какой-то случай. Надо сказать, какого бога я имею в виду. На первый взгляд он покажется странным, на деле же он вовсе не таков. В самом деле, как не считать его виновником всех вообще благ, в том числе величайшего из них — разумности! Так кого же из богов славлю я, Мегилл и Клиний? Пожалуй, это — Небо, и всего справедливее почитать его и преимущественно к нему обращаться с молитвами; так поступают и все прочие божественные существа и боги. Все мы согласились бы, что Небо стало для нас виновником и всех других благ. Мы действительно утверждаем, что оно дало нам число, да и в будущем даст, если кто захочет последовать его указанию. В самом деле, кто обратится к правильному его созерцанию — Космосом ли, Олимпом или Небом ему угодно будет его называть (и пусть называет!), — тот узрит, как это Небо, расцвечивая себя и вращая содержащиеся в нем звезды, вызывает смену времен года и доставляет всем пита-

ние. Итак, мы будем утверждать, что Небо дает нам и прочую разумность вместе с числом вообще, да и все остальные блага. Самым же главным будет, если человек, получив от него в дар числа, разберется в его круговращении в целом. Однако вернемся немного назад в нашем рассуждении и вспомним, как правильно мы заметили, что никогда не стали бы разумными, если бы исключили число из человеческой природы. Дело в том, что душа живого существа, лишенного разума, вряд ли сможет овладеть всей добродетелью в совокупности. Ведь существу, не знакомому с тем, что такое «два», «три», «нечет» или «чет», совершенно неведомо число как таковое, а потому такое существо вряд ли сможет дать себе отчет в том, что приобретено только путем ощущений и памяти. Правда, это ничуть не препятствует тому, чтобы иметь прочие добродетели — мужество и рассудительность; но тот, кто не умеет правильно считать, никогда не станет мудрым. А у кого нет мудрости, этой самой значительной части добродетели, тот не может стать вполне благим, а значит, и блаженным. Поэтому необходимо класть в основу всего число. Для разъяснения этой необходимости потребовалось бы рассуждение более пространное, нежели все сказанное до сих пор. Впрочем, и теперь будет правильным сказать, что из всех остальных так называемых искусств, разобранных нами, — допустим, что все это действительно искусства, — не осталось бы ни единого, но все они совершенно исчезли бы, если бы вдруг исчезло искусство арифметики.

Бросив взгляд на искусства, кто-нибудь может, пожалуй, предположить, что род человеческий нуждается в числе ради незначительных целей. Правда, важно уже и это. Если же кто примет во внимание божественность и бренность становления, в силу чего в нем можно распознать и священное начало, и действительно сущее число, то окажется, что далеко не всякий может познать все в совокупности число — настолько велико для нас его значение, вызываемое его соприсутствием в нас. Ясно ведь, что и во всем мусическом искусстве надо исчислять движения и звуки, но самое главное то, что число — виновник всех благ. Что число не вызывает ничего дурного, это легко распознать, как это вскоре и будет сделано. Ведь чуть ли не любое нечеткое, беспорядочное, безобразное, неритмичное и нескладное движение и вообще все, что причастно чему-нибудь дурному, лишено какого бы то ни было числа. Именно так должен мыслить об этом тот, кто собирается блаженно окончить свои дни. Точно так же никто, не познав [числа], никогда не сможет обрести истинного мнения о справедливом, прекрасном, благом и других подобных вещах и расчислить это для самого себя и для того, чтобы убедить другого.

Давайте рассмотрим, как мы выучились считать. Скажите: откуда у нас появилось понятие единицы, двойки? Почему только мы одни из всех живых существ по своей природе можем иметь такое понятие? Ведь у многих иных живых существ природа не приспособлена к этому, так что они не могут от своих отцов научиться считать. А нам впервые привил бог понимание того, что нам показывают, а затем он показал нам [число] и показывает до сих пор. Если сравнивать одно с другим, то можно ли созерцать нечто более прекрасное, нежели день? Далее человек переходит к другой части — к ночи; здесь пред ним совсем иное. Происходит беспрестанная смена многих ночей и дней; Небо совершает это беспрестанно, научая людей единице и двойке, так что, наконец, и самый неспособный человек оказывается в состоянии усвоить счет. Созерцая это, каждый из нас может получить понятие о числах «три», «четыре» и о множественности. Одно [из небесных тел] — Луну бог сделал такой, что она кажется то большей, то меньшей, постоянно являя день иным, вплоть до пятнадцатого дня и ночи. Таково круговращение Луны, если кому угодно полный кругооборот считать единицей. Короче говоря, даже самое непонятливое существо усвоит

это, если только оно принадлежит к тем, кому бог дал природу, способную к усвоению. До этих пределов любое живое существо в состоянии хорошо считать, наблюдая все единичное само по себе. Зато, думается мне, бог с более высокой целью сделал так, чтобы человек всякий раз отдавал себе отчет во взаимных соотношениях чисел. Здесь, как мы сказали, он заставил Луну то прибывать, то идти на убыль. Он составил из месяцев год, и всякий человек начал, в добрый час, сравнивать путем наблюдения любое число с другим. Благодаря всему этому у нас наливаются плоды, утучняется земля, так что все живые существа получают пропитание, если ветры и дожди бывают умеренны, а не чрезмерны. Если же, напротив, дело идет к худшему, то здесь приходится винить не божественную природу, а человеческую, которая несправедливо распределяет свои жизненные блага.

Когда мы производили наше исследование законов, мы, можно сказать, установили, что во всем остальном людям легко распознать самое для них наилучшее, так что всякий человек вполне способен понять и осуществить сказанное, если только он знает, чтó для него действительно полезно и чтó вредно. Мы решили и до сих пор держимся того мнения, что все прочие навыки не очень трудно приобрести, но зато чрезвычайно трудно решить, каким образом люди могут стать хорошими. Опять-таки, как мы указываем, приобретение всего остального хорошего возможно и нетрудно: всякий понимает, в каком размере следует — или не следует — обладать имуществом, какими телесными свойствами и какими благими душевными качествами надо отличаться. Любой человек согласится с другим, что душа должна быть справедливой, рассудительной, мужественной, а также и мудрой, но какова эта мудрость — здесь, как мы только что разобрали, большинство людей совершенно расходится друг с другом во взглядах. А теперь кроме всех указанных ранее видов мудрости мы нашли еще одну, и притом не какую-нибудь ничтожную: человек кажется мудрым, когда усваивает то, что мы разобрали. Но действительно ли мудр и благ человек, знающий в этом деле толк, вот в чем надо дать себе отчет.

Клиний. Естественно, чужеземец, что о столь важных вещах ты попытаешься сказать что-то важное.

Афинянин. Да, Клиний, во всяком случае немаловажное. Но еще большую трудность представляет то, что это во всех отношениях истинно.

Клиний. Разумеется, чужеземец. Однако не откажи изложить свой взгляд.

Афинянин. Хорошо, а вы оба не откажите выслушать.

Клиний. Очень охотно, я отвечаю тебе от лица нас обоих.

Ступени числового познания мира (космоса)

Афинянин. Прекрасно. Итак, по-видимому, прежде всего надо коснуться вопроса, можем ли мы обозначить одним именем то, что мы понимаем под мудростью. Если сделать это для нас очень трудно, то возникает другой вопрос: каковы виды мудрости и сколькими из них надо овладеть человеку, чтобы он был, согласно нашему мнению, мудрым?

Клиний. Говори же.

Афинянин. Далее, законодателю для уподобления не зазорно будет установить нечто более прекрасное и достойное богов, нежели сказанное о них ранее, указать, как ему — в виде прекрасной забавы — проводить свою жизнь, почитая богов и старясь в песнопениях и блаженстве.

Клиний. Прекрасны твои слова, чужеземец! Пусть это будет венцом твоих законов! Да проведешь ты чистую жизнь, услаждая богов, и да получишь в удел наилучшую и наипрекраснейшую кончину!

Афинянин. Так как же мы скажем, Клиний? Решить ли нам, что песно-

пениями мы отлично почитаем богов, и потому с молитвой приступить к самым прекрасным о них высказываниям? Так или нет?

Клиний. Да, именно так. Доверившись богам, мой друг, помолись и выскажи приходящие тебе на ум прекрасные мысли о богах и богинях!

Афинянин. Пусть будет так, лишь бы только нами руководил бог! Помолись и ты вместе со мной!

Клиний. А теперь говори!

Афинянин. Итак, поскольку мои предшественники, видимо, плохо изложили происхождение богов и живых существ, мне прежде всего придется изложить это лучше в соответствии с нашим прежним рассуждением. Мне придется повторить то доказательство, с которым я пытался обратиться к нечестивцам, утверждая, что боги существуют и пекутся обо всем — как о малом, так и о великом, а также, что они непреклонны во всех делах, касающихся справедливости. Помнишь ли ты это, Клиний? Ведь вы делали и записи для памяти. Да, высказанное тогда было вполне истинным. Самым главным из этого было то, что любая душа старше любого тела. Помните ли вы это? Действительно, так ли оно на самом деле? Разве не убедительно, что то, что лучше, — древнее и более богоподобно в противоположность худшему, которое моложе и менее почтенно? Ведь повсюду тот, кто правит, старше подвластного и руководитель во всех отношениях старше руководимого. Итак, признаем, что душа старше тела. Раз это так, то, пожалуй, вполне убедительно, что первоначало у нас старше первого порождения. Установим же, что начало начал более благообразно и что мы вступили на правильный путь, ведущий к высочайшим вершинам мудрости, коснувшись происхождения богов.

Клиний. Пусть по мере сил это будет так.

Афинянин. Скажи, разве не будет согласным с природой и вполне истинным утверждение, что живое существо возникает тогда, когда сочетание души и тела порождает единую форму?

Клиний. Верно.

Афинянин. Такое существо можно по всей справедливости называть живым.

Клиний. Да.

Афинянин. Надо сказать, что, согласно весьма правдоподобному мнению, есть пять видов объемных тел, из которых всего прекраснее и лучше создавать формы; весь же остальной род тел имеет лишь одну форму. Нет ничего бестелесного и вовсе не имеющего окраски, из чего могло бы возникнуть нечто иное, за исключением действительно божественного рода души. Одному ему подобает лепить и создавать формы, телу же, как мы и говорим, подобает только поддаваться лепке, рождаться и становиться видимым. Роду души подобает (повторим снова — ведь это стоит сказать не раз) быть незримым и умопостигаемым, причастным памяти и умению учитывать чередование четного и нечетного.

Итак, есть пять тел. Здесь надо назвать, во-первых, огонь, во-вторых — воду, в-третьих — воздух, в-четвертых — землю, в-пятых — эфир. Смотря по главенству того или иного тела, получается много разных живых существ. Для каждого отдельного случая это надо понимать так: прежде всего установим единый земной род; это — все люди, все многоногие и безногие животные, все, что способно передвигаться или пребывает на месте, будучи прикреплено корнями. Единство здесь надо мыслить так: все эти существа состоят из разных родов, но большая часть каждого из них состоит из земли и из твердой природы. В качестве другого рода живых существ следует установить тот, что также рождается и может быть видим. В нем всего больше огня, хотя есть также земля, воздух и незначительные доли всех остальных тел; поэтому надо признать, что из этого разряда возникают разнообразные и видимые живые существа. Надо опять-таки думать, что таков род живых

существ на небе: весь божественный род звезд — им уделено прекраснейшее тело и блаженнейшая и наилучшая душа. Им следует приписать одну из двух возможных участей: каждое из них может быть либо неуничтожимым, бессмертным и в силу необходимости во всех отношениях божественным, либо может иметь долгую жизнь, достаточную для своего существования, так что оно вовсе не нуждается в ее продлении.

Прежде всего разберемся в только что сказанном. Мы утверждаем, что существует два рода живых существ. Затем мы опять-таки утверждаем, что оба этих рода видимы. Первый, как это может показаться, состоит из огня, весь целиком, второй — из земли. Земной род движется в беспорядке, а огненный — в полном порядке. Тот род, что движется в беспорядке, надо считать лишенным разума; таково большинство окружающих нас животных. Движение же, совершающееся на небе в строгом порядке, обнаруживает разумность. Достаточным доказательством разумности существования служат самотождественное движение, действие и состояния. Наличие здесь души, наделенной умом, является необходимостью, превосходящей все прочие необходимости. Ведь она законодательствует как правительница, а не как подвластная. Неизменное же, — когда душа, по совету наивысшего ума, избирает себе наилучшее, — становится, согласно тому же уму, совершенством: даже адамант не крепче этого совершенства и не более неизменен. Три Мойры на самом деле поддерживают этот порядок и наблюдают, чтобы то, что приобретено по наилучшему совету [ума], было совершенным у каждого из богов. Людям же доказательством того, что звезды и все их движения обладают умом, надо считать постоянную, длящуюся непостижимо долго, предписанную издревле тождественность их действий. Звезды не меняют своего направления, не движутся то вверх, то вниз, не делают то одного, то другого, не блуждают и не изменяют своих круговращений. Между тем именно это многих из нас привело к обратному заключению, — будто звезды не имеют души, раз их действия тождественны и единообразны. За этими безумцами последовала толпа и предположила, что человеческий род обладает разумом и жизнью, коль скоро он находится в движении, род же богов не обладает разумом, раз он всегда одинаково перемещается. Однако человеку было дано подняться до лучшего, более прекрасного и отрадного взгляда и понять, что признаком разума следует считать как раз то постоянное самотождественное действие, совершающееся вследствие одних и тех же причин. Именно такова природа звезд, столь прекрасных на вид: движение их и хороводы прекраснее и величественнее всех хороводов; они совершают то, что надлежит всем живым существам. Впрочем, в подкрепление справедливости наших слов об одушевленности звезд, подумаем прежде всего об их величине. Ведь в действительности они вовсе не так малы, как это кажется; напротив, размер каждой из них огромен. Этому стоит верить, так как это достаточно доказано. Безошибочно можно мыслить Солнце, все в целом, гораздо бóльшим, чем вся в целом земля. Да и все движущиеся звезды обладают удивительной величиной. Так вот и рассудим, каким образом можно было бы заставить столь великую массу совершать кругообразное движение всегда в одно и то же время, как это совершается и посейчас? Какая природа могла бы это сделать? Я утверждаю, что виновником здесь может быть только бог, иначе это невозможно. Ведь и одушевленными звезды стали лишь при посредстве бога, как мы это выяснили. Раз бог в состоянии это совершить, то для него совсем уж легко было создать сначала любое живое тело, любую массу, затем заставить это двигаться в том направлении, какое он признает наилучшим. Короче говоря, молвим теперь единое истинное слово обо всем этом: невозможно, чтобы земля, небо, все звезды и тяжелые небесные тела столь точно совершали свой годичный, месячный и дневной путь и

чтобы все существующее существовало для всех нас столь благим, если всему этому не присуща душа, рожденная для каждого из этих тел.

Сколь бы ни был ничтожен человек, ему надлежит высказывать ясные воззрения, а не болтать вздор. Между тем он не скажет ничего ясного, если назовет причиной всего этого стремительное движение тел, или их природу, или что-нибудь другое подобное. Но надо вполне разобраться в том, что мы сказали. Имеет ли наше рассуждение смысл или вовсе лишено его, когда мы прежде всего утверждаем, что есть два рода сущностей: душа и тело? То и другое имеет много разновидностей, которые все несходны между собой; нет ничего иного, третьего, что было бы общим этим двум сущностям. Душа отличается от тела: она обладает разумом, а тело — как мы установили — не обладает; она правит, тело подчиняется; она — причина всего, тело же не бывает причиной какого-либо состояния. Стало быть, какая нелепость, какое безрассудство утверждать, будто небесные явления имеют какую-нибудь другую причину, а не представляют собой порождения души и тела! Итак, если мы должны победить существующие воззрения на все это учение и убедительно показать божественность всех этих явлений, то из двух возможностей следует выбрать одну: либо надо с полным правом прославлять небесные тела как богов, либо допустить, что они стали образами богов, своего рода изваяниями, созданными самими богами, — ведь это дело не каких-либо несмышленых и недалеких существ. Как сказано, нам надо установить одну какую-нибудь из этих возможностей: коль скоро это будет установлено, небесным телам следует оказывать больший почет, чем другого рода божественным изваяниям. Ведь никогда не найдется более прекрасных и более общих для всего человечества изваяний, воздвигнутых в столь великолепных местах и отличающихся чистотой, величавостью и вообще жизненностью, именно таковы небесные тела.

Итак, мы приступаем теперь к вопросу о богах следующим образом. Мы заметили два рода видимых нами живых существ: один из них мы признали бессмертным, другой, то есть весь земной род, оказался смертным. Далее надо попытаться высказаться о трех средних родах (всего их пять), находящихся между указанными двумя. Они всего более ясны на основании обычных представлений. После огня мы поместим эфир и установим, что душа образует из него живые существа, обладающие теми же свойствами, что и остальные роды, но составленные большей частью из своей собственной природы и лишь в небольшой части — для связи — из остальных родов. После эфира душа образует другой род живых существ, из воздуха, и третий род, из воды. Произведя все это, душа, естественно, наполнила небо живыми существами. Она использовала каждый род в соответствии с его возможностями, причем все они стали причастны жизни. Образовав второй, третий, четвертый и пятый род живых существ — причем начала она с рождения видимых богов, — душа закончила свое дело нами, людьми.

Что касается богов — например, Зевса, Геры и всех остальных, — то их можно распределить согласно тому же закону, лишь бы прочно было усвоено это учение. Но первыми — зримыми, величайшими и почтеннейшими из богов, зорко все обозревающими, — надо признать звезды и все то, что мы воспринимаем вслед за ними. Непосредственно после них, ступенью ниже, надо поместить даймонов — воздушное племя, занимающее третье, среднее место. Даймоны — истолкователи; их надо усердно почитать молитвами за их благие вещания. Оба этих рода живых существ, тот, что из эфира, а также тот, что из воздуха, совершенно прозрачны; даже их близкое присутствие для нас неявно. Оба они причастны удивительной разумности, так как это племя понятливое и памятливое. Мы сказали бы, что они знают все наши мысли и чудесным образом приветствуют тех из нас, кто прекрасен и благ, а очень дурных людей ненавидят как уже причастных страданию. Между тем бог, достигший совершенства в своей бо-

жественной участи, находится за пределами удовольствия и страдания и во всем причастен лишь разумности и познанию. Коль скоро небо наполнено живыми существами, эти даймоны служат всем посредниками — вышним богам и друг другу, — легко носясь по земле и по всему свету. Пятый род, рожденный из воды, правильно можно было бы уподобить полубогам. Они иногда зримы, иногда же скрываются, делаясь неразличимыми, что для слабого зрения представляется чудом.

Эти пять родов живых существ действительно существуют, в чем пришлось убедиться некоторым из нас либо во сне, в сновидении, либо слыша слова откровения и прорицания, когда бываешь здоров или болен или когда приходишь к концу жизни. Представления эти разделяются как частными людьми, так и государством. Вот почему сооружено да и впредь будет сооружаться множество святилищ многим божествам. Законодатель, хоть чуть-чуть обладающий умом, никогда не отважится производить здесь нововведения и не допустит, чтобы его государство поддерживало новые, еще неясные культы. Он не станет препятствовать жертвоприношениям, установленным отеческими обычаями, так как он ровно ничего не понимает в этих делах, ведь смертной природе невозможно все это знать. Но что касается действительно видимых нами богов, то не заставляет ли то же самое учение признать чрезвычайно дурными тех людей, которые не отваживаются признаться и обнаружить то, что они уклоняются от обрядового служения и другим богам и не воздают им подобающих почестей?

Астрономия как опора и источник благочестия

А теперь случается так, как если бы кто из нас, заметив Солнце или Луну, взирающих на всех людей, ничего не сообщил бы об этом, хотя мог бы это сделать, и светила эти оказались бы лишенными почитания. Если бы он не проявил никакого желания, насколько это от него зависит, учредить в честь этих божеств на почетном месте празднества и жертвоприношения и назначить сроки, а также выделить для этого времена больших и меньших годов, разве не заслужил бы он по праву названия дурного человека, вредного и для самого себя, и для другого, кто это сознает?

Клиний. Конечно, заслужил бы, чужеземец. Это был бы в высшей степени дурной человек.

Афинянин. Так вот, дорогой Клиний, знай, что именно в таком положении нахожусь сейчас я.

Клиний. Что это ты говоришь?!

Афинянин. Узнайте, что на всем небе есть восемь сил, братски родственных между собой. Я их созерцал. Однако в этом нет ничего мудреного: это легко заметит и всякий другой. Из этих сил одна — это сила Солнца, другая — Луны, третья — звезд, о которых мы упомянули немного ранее. Остается еще пять.

Обо всех звездах и о тех силах, что заложены в них, — все равно, сами ли они движутся или совершают свой путь на колесницах, — всякий из нас будет мыслить только таким образом: одни из них — боги, другие — нет; одни связаны между собой родством, другие же таковы, что о них и молвить никому из нас не дозволено. Лучше скажем, что все они, по нашему утверждению, братья и участь их — братская. Воздадим им почет, однако не так, что одному посвятим целый год, другому — месяц, а третьему не отведем совсем никакой доли и времени, в которое они проходят свой кругооборот, ведь все они содействуют зримому мировому порядку, установленному разумом, наиболее божественным из всего. Человек блаженный сперва поражен этим порядком, затем начинает его любить и стремится усвоить его, насколько это возможно для смертной природы,

полагая, что таким образом он всего лучше и благополучнее проведет свою жизнь и по смерти придет в места, подобающие добродетели. Такой человек на самом деле примет истинное посвящение, овладеет единой разумностью, коль скоро и сам он един, и все остальное время станет созерцать прекраснейшие [явления], какие только доступны зрению.

А теперь нам остается указать, сколько этих [богов] и каковы они. Ведь мы ни в коем случае не окажемся лжецами; на этом-то по крайней мере я твердо настаиваю. Я опять-таки утверждаю, что таких [богов] восемь. О трех из них мы уже говорили; остаются еще пять. Четвертый вид перемещения и круговращения, а также пятый по своей скорости почти равны круговращению Солнца: во всяком случае они не медленнее и не быстрее его. Вообще всякий достаточно разумный человек должен признать, что существует три [кругооборота]. Мы считаем таковыми [кругооборот] Солнца, Утренней звезды и еще третьего [светила], назвать которое нельзя, так как имя его неведомо. Причина этого та, что первый заметивший его был варваром. Дело в том, что древний обычай воспитал первых людей, обративших на это внимание, под воздействием красоты летнего времени, которым так богаты Египет и Сирия. Люди там постоянно видят все звезды, так сказать, ясно, потому что в этой части света никогда не бывает облачности и влажности. Отсюда сведения эти распространились по всему миру, в том числе они дошли и до нас, причем подкрепленные не прекращающимся многие тысячелетия наблюдением. Поэтому надо смело включить это в законы. В самом деле, не считать ценным то, что божественно и ценно, — это явное неразумие. Надо, однако, указать причину, по которой отсутствуют некоторые названия. Впрочем, [светила] заимствовали свои имена у богов: так, Утренняя звезда, она же и Вечерняя, пожалуй, не без основания носит имя Афродиты, что вполне в духе сирийского законодателя. А то светило, что совершает свой путь вместе с Солнцем, почти наравне с ним, получило имя Гермеса. Есть еще три кругооборота, совершающихся слева направо вместе с [кругооборотами] Луны и Солнца. Надо указать еще на один [кругооборот], именно на восьмой; его скорее всего можно было бы признать космосом. Он совершается в направлении, противоположном пути перечисленных сейчас светил, и не ведет за собой все остальные, как могло бы показаться людям, мало во всем этом сведущим. Однако необходимо высказать то, о чем у нас имеется достаточно сведений. Мы так и поступим. Ибо действительно сущая мудрость каким-то образом обнаруживается перед человеком, хотя бы немного причастным правильному, божественному пониманию. Остаются три звезды; из них одна отличается от прочих своею медлительностью, и некоторые дают ей имя Кроноса; следующую за ней в смысле медленности движения надо назвать именем Зевса; наконец, третью — именем Ареса: она одна из всех них имеет красноватый оттенок. Коль скоро кто-нибудь укажет на эти светила, нет уже никакого труда их заметить; но лишь только это будет усвоено, следует мыслить об этом именно так, как мы указали.

Всякий эллин должен поразмыслить над тем, что местность, занимаемая нами, эллинами, чуть ли не лучше всех остальных по своим прекрасным свойствам. Здесь надо отметить то ее преимущество, что она занимает среднее место между странами с суровой зимой и странами с жарким климатом. Раз природа тех мест, как мы сказали, превосходит нашу родину летней жарой, естественно, что нам позже были переданы сведения об этих богах мира. Однако мы должны признать, что эллины доводят до совершенства все то, что они получают от варваров. С этим надо считаться также и при обсуждении того, что мы сейчас исследуем. Хотя и трудно отыскать здесь бесспорную истину, однако у нас есть большая светлая надежда, что эллины прекраснее и по существу справедливее позаботятся обо всех этих богах, почитание которых, по преданию, перешло к нам от варваров. Эллины мо-

гут применить здесь свою образованность, дельфийские прорицания и весь культ богов, основанный на законах. И пусть никто из эллинов не пугается мысли, будто не следует заниматься божественными делами, раз мы смертны; нет, надо думать как раз обратное, а именно: божественное не лишено разума, оно знает человеческую природу и ведает, что под влиянием его наставлений она последует за ним и усвоит то, чему оно учит. А что божество наставляет нас — например, учит числу, счету, — это ему, конечно, ведомо. Всех неразумнее был бы тот, кто этого не знает. Ведь, как говорится, он действительно не знал бы в этом случае самого себя, сердился бы на того, кто в силах усвоить эти знания, не радовался бы, без зависти, успехам того, кто благодаря богу стал благим. Есть много прекрасных доводов в пользу того, что в ту пору, когда у людей зародились первые представления о богах, — как они произошли, какими стали и какие деяния совершали, — все эти воззрения были бы не по вкусу и не по сердцу людям рассудительным. То же самое относится к воззрениям следующих поколений, утверждавших наибольшую древность огня, воды и всех прочих тел и относивших к позднейшему времени чудо души, а также считавших главным и самым почтенным то движение, которое тело получает само по себе путем нагревания, охлаждения и тому подобного, и отрицавших важность того движения, которое сообщает телу и самой себе душа. А теперь, коль скоро мы утверждаем, что душа, стоит ей оказаться в теле, движет (в этом нет ничего удивительного!) и перемещает как его, так и самое себя, уже не остается никаких доводов против того, что душа в состоянии перемещать любую тяжесть. Вот почему мы и теперь считаем душу причиной всего, в том числе и всех благ, а все дурное — иным по своим свойствам. Ничего удивительного нет в том, что душа — причина всякого рода перемещения и движения; перемещение и движение в сторону блага есть свойство совершенной души, а в противоположную сторону — свойство души противоположной. Впрочем, благо должно всегда брать верх над тем, что ему противоположно.

Все это мы высказали согласно справедливости, мстящей за нечестие. Что же касается предмета нашего исследования, то мы должны верить в то, что следует считать мудрым человека благого. Что касается этой мудрости, которую мы давно уже отыскиваем, то давайте посмотрим, мыслима ли она в том обучении или искусстве, при недостатке которого мы были бы невеждами в вопросах справедливости, а значит, и невеждами вообще. Мне кажется, что мыслима, и сейчас я об этом скажу. Дело в том, что я повсюду искал причину, сделавшую для меня это ясным, и я попытаюсь вам ее изложить. Состоит она в том, что самое главное в добродетели осуществляется нами нехорошо, что, как я вполне уверен, вытекает из только что сказанного. В самом деле, никто никогда нас не уверит, что есть область добродетели, более важная для смертного племени, чем благочестие. Следует сказать, что оно не появилось даже у наилучших натур из-за величайшего невежества. А наилучшие натуры — это те, что встречаются чрезвычайно редко; зато, если они встретятся, они очень полезны. Дело в том, что душа, в умеренной степени наделенная медлительностью и противоположной ей природой, была бы обходительна, восхищалась бы мужеством, была бы послушна рассудку и, что самое главное, при этих своих природных свойствах была бы понятлива, памятлива и могла бы спокойно радоваться своей любознательности. Правда, подобные натуры не очень легко появляются на свет, но коль скоро они встречаются, то, получив должное образование, они могут удерживать в надлежащих пределах натуры худшие и более многочисленные с помощью разумности своего поведения и отдельных указаний насчет богов — как и когда надо совершать жертвоприношения и очищения пред богами и людьми. Они далеки от всякого рода наружной рисовки, но поистине чтят добродетель. А это самое главное для любого государства. Вот мы и утверждаем, что такие натуры по сво-

ей природе наиболее значительны и способны к наилучшему усвоению тех знаний, которые им преподают. Между тем преподавать невозможно без божественного руководства. Стало быть, если кто принимается за обучение не так, то лучше ничего и не усваивать. Впрочем, из тех же слов вытекает необходимость для подобных натур все это усвоить; мне же необходимо определить, что́ это за наилучшие натуры. Давайте попробуем основательно разобраться в свойствах указанного предмета и в способах его усвоения. Я по мере моих сил буду указывать, а тот, кто может, пусть выслушает, каким образом усваивается благочестие. Пожалуй, придется услышать нечто не совсем обычное. Ведь мы сказали бы, что наука, о которой идет речь, — чего никогда не предположил бы человек, не сведущий в этом деле, — называется астрономией. Вам неведомо, что величайшим мудрецом по необходимости должен быть именно истинный астроном, — не тот, кто занимается астрономией по Гесиоду и ему подобным, ограничивающимся наблюдением над заходом и восходом светил, но тот, истинный астроном, который из восьми кругооборотов наблюдает преимущественно семь, при которых каждое светило совершает свой круговой путь так, что это нелегко смог бы усмотреть любой человек, непричастный свойствам чудесной природы. Мы укажем, согласно нашему утверждению, надлежащий способ и путь усвоения. Прежде всего пусть будет сказано следующее.

Луна очень быстро совершает свой кругооборот и проходит свои фазы начиная с полнолуния. Затем надо поразмыслить о Солнце, которое совершает повороты в течение всего круговращения, и о его спутниках. Чтобы не повторять все время одного и того же обо всех этих светилах, скажем, что путь остальных светил, указанных нами ранее, понять нелегко. Чтобы подготовить натуры, способные усвоить эти знания, следует предварительно многому их научить и с детского и отроческого возраста приучить к настойчивому труду. Следовательно, должны существовать науки. Главная и первая из них — это наука о самих числах, но не о тех, что имеют предметное выражение, а вообще о зарождении [понятий] «чет» и «нечет» и о том значении, которое они имеют по отношению к природе вещей. Кто это усвоил, тот может перейти к тому, что носит весьма смешное имя геометрии. На самом деле ясно, что это наука о том, как выразить на плоскости числа, по природе своей неподобные. Кто умеет соображать, тому ясно, что речь идет здесь прямо-таки о божественном, а не человеческом чуде. Вслед за этой наукой идет еще одна, ей подобная; люди, ею занимающиеся, назвали ее стереометрией. Наука эта изучает тела, имеющие три измерения и либо подобные друг другу по своей объемной природе, либо неподобные, приводимые к подобию с помощью искусства.

Но что действительно удивительно и божественно для вдумчивого мыслителя, так это присущее всей природе удвоение числовых значений и обратное ему отношение, что наблюдается во всех видах и родах [вещей]. Первый вид удвоения — это отношение единицы к двойке: в результате получается вдвое большее числовое значение. При переходе к трехмерным осязаемым телам происходит опять-таки удвоение, причем здесь от единицы восходят к восьми. Второй вид удвоения занимает среднее место между двумя крайними членами, будучи больше меньшего крайнего члена и меньше большего; второй средний член находится в таком же отношении к крайним членам, превосходя величиною один из них и уступая другому. Так, среди чисел, находящихся между шестью и двенадцатью, есть два числа: первое из них образовано прибавлением половины числа шесть, второе — прибавлением трети того же числа. Значение этих чисел, занимающих среднее место между двумя крайними членами, научило людей согласованности и соразмерности ради ритмических игр и гармонии и даровало это блаженному хороводу Муз.

Так вот, пусть именно в таком порядке совершается усвоение этих наук. Завершением их должно служить рассмотрение божественного проис-

хождения и прекраснейшей и божественной природы зримых вещей. Бог дал созерцать ее людям, но без только что разобранных наук никто этого не может, хотя бы кто и похвалялся тем, что он легко все схватывает. Вдобавок при любом общении надо путем вопросов сравнивать единичное с видовым, изобличая каждый раз того, кто плохо ответил. Это действительно во всех отношениях наилучший и самый первый у людей способ исследования; прочие же способы недостоверны: несмотря на свою привлекательность, с ними одна морока. Далее, нам надо познать точность времени, а именно, с какой точностью совершаются все небесные кругообращения, чтобы поверить, что истинно слово, утверждающее старшинство души над телом и вместе с тем ее более божественную сущность, а также чтобы считать прекрасным и достаточно обоснованным утверждение, что все полно богов и что мы никогда не испытываем небрежного отношения со стороны высших сил из-за их забывчивости и нерадивости.

Обо всем этом надо мыслить так: правильное понимание этих вещей в определенном смысле очень полезно для человека; в противном же случае лучше постоянно призывать бога. Вот в каком отношении — это надо указать — все это полезно: всякая геометрическая фигура, любое сочетание чисел или гармоническое единство имеют сходство с кругообращением звезд; следовательно, единичное для того, кто надлежащим образом его усвоил, разъясняет и все остальное. Впрочем, как мы говорим, это будет лишь в том случае, если он правильно усваивает, производя свое наблюдение над единичным. Перед вдумчивыми людьми здесь обнаружится естественная связь всех этих вещей. Если же человек как-то иначе берется за это дело, ему надо, как мы сказали, призвать на помощь удачу. В самом деле, без этих знаний человек с любыми природными задатками не станет блаженным в государствах. Есть только один этот способ, только такое воспитание, только эти науки, — легки ли они или трудны, их надо преодолеть. Не дóлжно пренебрегать богами, раз уж стало ясным касающееся их откровение, ведущее к блаженству. Я считаю поистине мудрейшим человека, охватившего таким путем все эти знания. И в шутку, и всерьез я стану настойчиво утверждать, что такой человек, даже восполнив смертью удел своей жизни, на смертном своем одре не будет, как теперь, иметь множества ощущений, но достигнет единого удела, из множественности станет единством, будет счастлив, чрезвычайно мудр и вместе с тем блажен. Все равно, будет ли он жить на материке или на островах, являясь блаженным, он всегда получит в удел такую судьбу. Занимался ли он при жизни государственными делами или своими частными, боги также дадут ему эту участь. Впрочем, и сейчас остается в силе наше первоначальное правдивое утверждение, что людям, за редким исключением, невозможно стать совершенно блаженными и счастливыми: это было правильно нами указано. Но люди божественные, рассудительные и причастные по своей природе всей остальной добродетели, а вдобавок еще овладевшие всем, что имеет отношение к блаженной науке (мы уже указали, в чем это состоит), — такие люди, и только они одни, получают в удел обладание всеми божественными дарами. Итак, людям, именно таким образом потрудившимся (мы сейчас говорим об этом частным порядком, но одновременно устанавливаем это в качестве государственного закона), и следует предоставлять главные государственные должности, лишь только они достигнут преклонного возраста. Все же остальные вслед за ними должны благоговейно относиться ко всем богам и богиням.

Мы же, достаточно распознав и проверив членов Ночного собрания, призываем их всех к наилучшему пониманию этой мудрости.

Тринадцать писем

I

Платон желает Дионисию благополучия

Проведя у вас столь долгое время и занимаясь устроением вашей власти, я, которому было оказано доверия больше, чем кому бы то ни было (от чего вам были немалые выгоды), вынужден был подвергаться нареканиям и тягостной клевете. Я стойко перенес это, ведь я знал, что ни одна жестокость не покажется вам совершенной с моего согласия: мои свидетели — все, вместе с вами принимавшие участие в управлении государством. За многих из них я заступился сам, избавив их от немалого наказания. И вот, столько раз облеченный неограниченной властью, хранитель вашего государства, я выслан из него, подвергшись при этом бесчестью, какое не выпадает даже на долю нищего: вы велите мне отплыть восвояси — мне, проведшему с вами столь долгое время!

Да, в дальнейшем я обдумаю собственный образ жизни, который еще более отдалит меня от людей; ты же, «оказавшись таким тираном, останешься в одиночестве». Твой «щедрый» денежный дар, данный мне в путь, везет тебе обратно Бакхей, податель сего письма, ведь его мало даже на путевые расходы, да и для остальной жизни пользы от него никакой. Тебе, дарителю, он принесет полное бесславие, да и мне не меньшее, если я его возьму. А потому я его и не беру. Тебе же, очевидно, все равно, что получить, что дать столь «великую» сумму; а посему, приняв доставленное, окажи этим услугу кому-либо другому из твоих друзей, как ты хотел оказать ее мне, ведь я уже не раз получал от тебя такие одолжения. И кстати, на случай, если другие дела твои пошатнутся, я хочу привести тебе один стих Еврипида:

Молить ты будешь, муж чтоб был такой с тобой.

Хочу тебе напомнить это, потому что и многие другие трагики, когда выводят тирана умирающим от чьей-либо руки, заставляют его восклицать:

Друзей лишенный, горе мне, погиб ведь я.

Но никто еще из поэтов не вывел человека, погибающего от недостатка золота. И вот какие стихи «неплохо иметь в виду людям, имеющим разум»:

Золота блеск — не редкость в жизни смертных несчастной,
Ни адамант, ни серебряной утвари блеск, столь чтимый людьми, пред очами;
И тучных пажитей, нив плодоносных для жизни не надо
Так, как разумного слова мужей, меж собою согласных.

Будь здоров и постарайся обдумать свою немалую предо мною вину, чтобы по отношению к другим ты вел себя лучше.

II

Платон желает Дионисию благополучия

Я услыхал от Архедема, что ты считаешь, будто по отношению к тебе не только я, но и мои близкие должны сохранять спокойствие и ни говорить о тебе, ни делать в отношении тебя ничего плохого: ты исключаешь только одного Диона. Это твое замечание, ставящее Диона в особое положение, указывает, что я не распоряжаюсь своими близкими. Если бы я имел такое влияние на других, в том числе и на тебя с Дионом, всем нам, утверждаю я, да и всем эллинам было бы больше пользы. Теперь же я вменяю себе в заслугу лишь то, что следую своему разуму. Говорю я это потому, что Кратистол и Поликсен не сказали тебе ничего здравого. Передают, что один из них утверждал, будто в Олимпии многие из тех, кто был со мной, говорили о тебе плохо. Возможно, слух у него лучше, чем у меня, ведь я этого не слыхал. Мне кажется, в дальнейшем тебе следует поступать так: если кто-нибудь будет о ком-то из нас говорить нечто подобное, тебе надо, послав письмо, спросить об этом меня. Я же и не побоюсь, и не постыжусь сказать правду. Ведь таковы наши с тобой отношения: если так можно выразиться, каждому эллину о нас известно и дружба наша у всех на слуху. Так имей же в виду, что и впредь о ней молчать не будут. Ведь людям, которым эта дружба сделалась известна, она не может не представиться чем-то значительным и бурным.

Но к чему я это сейчас говорю? Скажу, начав издалека. По самой природе разум и великая власть стремятся соединиться вместе; каждое из них гонится за другим, стремится к нему и с ним сочетается. А потом людям доставляет удовольствие, когда они сами говорят об этом или слышат от других в частных беседах или в произведениях поэтов. Например, когда люди говорят о Гиероне и о Павсании Лакедемонском, они радуются, повествуя об их дружбе с Симонидом и сообщая, что́ Симонид сделал для тех или им сказал. Обычно они восхваляют также Периандра Коринфского и Фалеса Милетского, Перикла и Анаксагора, Креза и Солона как мудрецов, а Кира — как властелина. Подражая этому, поэты объединяют Креонта с Тиресием, Полиида — с Миносом, Агамемнона и Нестора — с Одиссеем и Паламедом; и, как мне кажется, по той же причине древние люди соединили Прометея с Зевсом. Одних они показывают находящимися в разногласии, других — во взаимной дружбе, а иных — то в дружбе, то во вражде и воспевают их то как единомышленников, то как противников. Все это я говорю к тому, что хочу показать: когда мы умрем, и о нас самих не умолкнут речи. Так что об этом надлежит позаботиться. Необходимо, по-видимому, подумать и о будущих временах. Именно в силу какого-то природного свойства люди с рабской душой нисколько об этом не заботятся, а люди достойные делают все, чтобы в будущем о них хорошо отзывались. И это я считаю неким свидетельством, что умершие ощущают происходящее здесь, на земле: лучшие души обладают предчувствием, что дело обстоит именно так, а никчемные этим предчувствием не обладают. При этом, конечно, важнее предчувствие божественных людей, чем тех, которые не таковы. И я думаю о тех, о ком говорил выше, что, если бы им возможно было исправить свои взаимные отношения, они бы очень о том порадели, дабы о них шла лучшая молва, чем теперь. Также и нам, с божьей помощью, можно пока, если что в наших прежних отношениях было нехорошего, выправить это и словом, и делом. Тем самым установится истинное мнение относительно философии, и если мы сами будем вести себя достойно, то и слава о нас будет лучше, если же мы будем плохими, то и слава будет дурна. Коль скоро мы станем об этом заботиться, мы поступим самым благочестивым образом, если же не станем — самым нечестивым.

Как все это должно быть и чего требует справедливость, я сейчас скажу. Когда я прибыл в Сицилию, мне сопутствовала слава, что я во многом превосхожу тех, кто занимается философией; придя в Сиракузы, я хотел и тебя заполучить в свидетели этого, дабы в моем лице философия почиталась и в глазах большинства. Но все случилось не в добрый час. Причиной этого я считаю не то, что могли бы счесть многие, но другое: оказалось, что ты не очень доверяешь мне и хочешь каким-то образом меня отослать, а пригласить других, причем ты стремился узнать, каковы мои цели, как мне кажется, не питая ко мне доверия. Таких, кто громко об этом кричал, было много; они говорили, что ты презираешь меня и что мысли у тебя направлены на другое. Эта крикливая молва распространилась. Выслушай же, что в этом случае следует делать, дабы затем я мог ответить на твой вопрос, как должны сложиться наши взаимоотношения. Если ты вообще пренебрегаешь философией, брось ее; если же ты слыхал от другого или сам нашел то, что тебе нравится больше моего учения, держись этого; а если тебе нравится мое учение, то тебе нужно и мне оказывать высокий почет. Так же, как поначалу, ты веди, а я последую за тобой. Чтимый тобой, я буду чтить тебя, если же я у тебя не заслуживаю почета, то, устранившись, я удалюсь на покой. Оказывая мне почет и подавая в этом пример, ты обнаружишь, что чтишь философию; а то, что ты старался ознакомиться и с другими учениями, принесет тебе в глазах многих славу как подлинному философу. Если же я стану оказывать тебе почтение, хотя бы ты меня и не чтил, люди подумают, что я ослеплен богатством и стремлюсь к нему, а мы знаем, что это ни у кого не заслуживает одобрения. Подводя всему итог, скажу: если будет почет с твоей стороны, честь и слава обоим; если же его буду оказывать я один, обоих ждет стыд. Но об этом достаточно.

Что касается маленького шара, то дело с ним обстоит не совсем правильно; тебе объяснит Архедем, когда придет. Ему также весьма необходимо дать объяснение и по поводу гораздо более важного и возвышенного вопроса, ради ответа на который ты его и послал, чтобы разрешить свое недоумение. По его словам, ты говоришь, что тобой недостаточно воспринято учение о природе первопричины. Я должен ответить тебе иносказательно, дабы если эта табличка испытает какие-либо превратности на суше и море, тот, кому она попадет в руки, ее бы не понял. Вот в чем дело: все тяготеет к царю всего и все совершается ради него, он — причина всего прекрасного. Ко второму тяготеет второе, к третьему — третье. Человеческая душа стремится познать, каково все это, взирая на то, что ей родственно; однако из родственного ничто ее не удовлетворяет. Что же касается царя и того, о чем я сказал, то там нет ничего подобного — и вот приходит душа и вопрошает: что же это такое? В этом и заключается твой вопрос, о сын Дионисия и Дориды, и в нем-то причина всех бед, а скорее это прирожденная нашей душе боль, которую если не исторгнуть, никто никогда не постигнет подлинной правды.

Когда мы были в садах, под лаврами, ты мне сказал, что сам до этого додумался и это твое открытие. Я же ответил, что, если тебе так кажется, ты можешь освободить меня от многочисленных рассуждений. Я сказал также, что никогда не встречал никого, кто бы это открыл, и что вся моя деятельность была именно на это направлена. Ты же, возможно услыхав это от кого-либо, видно, по божественному определению прямо устремился к этой цели, но необходимых твердых и связных доказательств привести не мог — ведь у тебя их не было, — и ты мечешься от одной крайности к другой, подчиняясь воображению, на самом же деле здесь нет ничего подобного. Знай, что случилось это не только с тобой одним: всякий услыхавший от меня впервые это учение вначале испытывал точно такое же состояние. Одним это доставляло немало хлопот, другим меньше, и, хотя наконец они от этих забот избавлялись, все же никому не удавалось сделать это легко.

Раз дело обстоит таким образом, по-моему, мы уже почти нашли ответ на вопрос, который ты поставил передо мной, а именно, какие должны установиться между нами отношения. Поскольку ты исследуешь вопрос, призывая на помощь других, и рассматриваешь все это и само по себе, и наряду с их учениями, тобой все это будет усвоено, если только верно велось исследование, — и ты станешь ближе и им, и мне.

Но как же исполнится и это, и все то, о чем мы сказали? Ты правильно сделал, послав Архедема, но в дальнейшем, когда он придет к тебе и сообщит мои речи, у тебя, конечно, возникнут другие сомнения. Так вот, ты снова пошлешь, если только намерения твои правильны, ко мне Архедема, и он, как после торгового путешествия, прибудет к тебе обратно. Когда же ты повторишь это два или три раза и хорошо исследуешь мои послания, то я удивлюсь, если вопрос, по поводу которого ты теперь недоумеваешь, не станет тебе много яснее, чем раньше. Итак, смело действуй таким образом. Ибо не может быть более прекрасной и угодной богам торговли, чем та, с которой ты пошлешь Архедема, а он поедет. Остерегайся только, чтобы все это не стало достоянием людей невоспитанных. Мне кажется, для большинства нет почти ничего, что казалось бы смешнее таких вот мыслей; с другой стороны, для людей благородных духом нет ничего более дивного и вдохновляющего. Мысли эти часто высказываются и всегда выслушиваются, причем в продолжение многих лет, и, подобно золоту, насилу очищаются в результате значительных трудов. И послушай, что здесь наиболее удивительно. Дело в том, что многие люди, слышавшие это, причем люди восприимчивые, с сильной памятью, способные к исследованию и суждению, говорят, что лишь теперь, уже в преклонные лета, после того как они слыхали это не меньше тридцати лет назад, то, что им казалось тогда полностью недостоверным, представляется достоверным и совершенно ясным, а то, что раньше казалось вполне достоверным, представляется им теперь противоположным. Приняв это в соображение, остерегайся, как бы тебе не пришлось сожалеть о том, что сказанное теперь недостойным образом получило огласку. Более всего надо печься о том, чтобы ничего не записывать, но все познавать и усваивать: ведь невозможно, чтобы написанное не получило огласки. Поэтому я никогда ничего не писал о таких вещах, и на свете нет и не будет никакой Платоновой записи; а то, что теперь читают, — это речи Сократа, когда он, еще молодой, был прекрасен. Будь здоров, слушайся меня, а это письмо, прочтя его несколько раз, сожги.

Но довольно об этом. Ты удивился, что я послал к тебе Поликсена; я же и о Ликофроне, и о других из твоего окружения говорил и продолжаю говорить, что в рассуждениях, по способу подхода к ним, а также по своим природным дарованиям, ты очень от них отличаешься, и ни один из них не допускает охотно, как полагают некоторые, опровержений, но лишь очень нехотя. При этом, как кажется, ты очень прилично обошелся с ними и удостоил их почетных даров. Ну и довольно о них: для таких людей этого более чем достаточно. Что же касается Филистиона, то, если ты сам хочешь его использовать, всецело им располагай, а также, по возможности, Спевсиппом и потом отошли его. Да и Спевсипп просит тебя об этом. Филистион обещал мне, что если ты отпустишь его, то он охотно приедет в Афины.

Ты хорошо сделал относительно того, кого ты отпустил из каменоломен. Небольшая также просьба относительно его домашних и относительно Гегесиппа, сына Аристона. Ведь ты написал мне, что, если кто обидит его или их и ты это заметишь, ты не дашь этим людям спуску. И относительно Лисиклида надо сказать правду: он единственный из тех, кто, прибыв в Афины из Сицилии, ничего не извратил в рассказах о наших с тобой отношениях, но говорит все хорошее и старается выставить происшедшее с наилучшей стороны.

III

«Платон Дионисию — радуйся», —

написав так, правильно ли выразил бы я свое лучшее пожелание? Или скорее написав по своему обыкновению: «желаю благополучия», как я привык обращаться в письмах к своим друзьям? Как передали мне участники священного посольства, ты и сам обратился к богу в Дельфах с таким льстивым выражением и, как говорят, сделал надпись:

Радуйся! Благостно жизнь сохраняй ты, довольный, тирану.

Я же ни в обращении к человеку, ни тем более к богу не выразил бы такого пожелания. Богу — потому что тем самым я побуждал бы его вопреки его божественной природе, ведь божество обитает далеко от удовольствия и страдания; а человеку — потому что много вреда приносит как удовольствие, так и страдание, порождая невосприимчивость, забывчивость, неразумие и высокомерие. Вот что хотел я заметить относительно приветствия. Ты же, прочтя это, какое хочешь принять приветствие, такое прими.

Немало людей утверждает, что ты говорил некоторым посланцам, будто, когда ты в моем присутствии заявлял, что собираешься восстановить греческие города в Сицилии и тем облегчить участь сиракузян, переименовав свою власть вместо тирании в царскую, я тебе, по твоим словам, воспрепятствовал в этом, хотя ты этого очень желал, а теперь, мол, я учу Диона сделать то же самое, и, таким образом, пользуясь твоими же мыслями, мы отнимаем у тебя твою власть. Есть ли тебе какая польза от таких разговоров, ты знаешь сам, но, говоря противоположное тому, что было на самом деле, ты меня обижаешь. Из-за Филиста и других довольно распространилось обо мне наветов среди наемников и населения Сиракуз, а все потому, что я жил с тобой в акрополе, а они вне его, и любую происходившую ошибку приписывали мне, говоря, что ты во всем слушаешься меня. Ты же лучше всех знаешь, что о политических делах я по собственному почину вел с тобой разговоры очень редко, и то вначале, когда думал, что могу сделать что-либо значительное. Всего этого было очень немного; чуть-чуть старания я приложил к введениям в законы, а все остальное ты приписал сам либо кто-то другой. До меня доходят слухи, что впоследствии иные из твоего окружения видоизменили законы, и, конечно, они будут звучать как чужие для тех, кто может судить о моем характере. Но, как я сказал только что, не нужно на меня клеветать, говоря перед сиракузянами или кем-нибудь еще, кого ты надеешься убедить; скорее я нуждаюсь в защите против первой возникшей по поводу меня клеветы и против той, что возникла теперь, позднее, и оказалась значительно более сильной. Итак, против этих двух клевет необходимо провести и две защиты: во-первых, что я сознательно избегал разговоров с тобой о государственных делах; а во-вторых, что ты не говорил, будто с моей стороны был какой-то совет или запрещение и что я не препятствовал тебе, когда ты собирался заселить эллинские города. Итак, сначала выслушай мое оправдание по поводу упомянутой мной первой клеветы.

Я прибыл в Сиракузы по приглашению твоему и Диона, которого я очень высоко ставил; он был издавна моим гостеприимцем и по возрасту был уже человеком средних лет, с установившимся характером — как раз то, что нужно тем, кто обладает пусть незначительным умом, но собирается давать советы в таких значительных делах, какие были тогда у тебя. А ты был очень юн и совершенно неопытен в том, в чем тебе необходимо было обладать большим опытом, мне же ты был совсем незнаком. После этого человек ли, бог или некая судьба при твоем содействии изгнала Диона и ты остался один. Мо-

жешь ли ты думать, что у меня тогда с тобой образовалась общность мыслей по поводу государственных дел, если ты погубил разумного советчика и, как я видел, остался, неразумный, окруженный многими другими негодными людьми? Если я видел, что ты не правитель, но лишь думаешь, что властвуешь, на самом же деле находишься под властью подобных людей? При таких обстоятельствах что было мне делать? Разве лишь то, что я поневоле и делал: отказался на будущее от всяких государственных дел, остерегаясь навлечь на себя клевету завистников, вас же, хотя вы были разобщены между собой и имели разные убеждения, всячески старался сделать по возможности близкими друзьями. Ты сам мне свидетель в том, что, стремясь именно к этой цели, я никогда не отказывался от своего намерения. И с трудом, но все же мы согласились, чтобы я отплыл домой, так как война вас целиком захватила, с тем, чтобы, когда вновь наступит мир, я и Дион вернулись в Сиракузы и ты призвал нас к себе. Вот что можно сказать о моем первом путешествии в Сиракузы и благополучном возвращении домой. А когда установился мир, ты вторично стал приглашать меня, но не так, как было договорено, а послав мне письмо, чтобы я прибыл один, за Дионом же ты, мол, пошлешь потом. Поэтому я не поехал; однако и Дион рассердился тогда на меня; он думал, что было бы лучше, если бы я послушался тебя и поехал. После этого, год спустя, прибыла триера и письмо от тебя; главным в этом письме было обещание, что если я прибуду, то все дела Диона устроятся так, как я мыслю; в противном же случае, писал ты, будет наоборот. Стыдно сказать, сколько пришло тогда писем от тебя и от других — по твоему приказу — и из Италии, и из Сицилии, и от скольких моих знакомых и близких. Все они настойчиво советовали мне ехать и просили меня во всем тебе довериться. Действительно, всем, начиная с Диона, казалось, что мне надо незамедлительно плыть. Хотя я и указывал им на свой возраст и относительно тебя упорно говорил, что ты не сумеешь противодействовать моим клеветникам и тем, кто захочет разжечь между нами вражду, ведь я и раньше видел и вижу теперь, что огромные, чрезмерные состояния как частных лиц, так и монархов почти всегда, чем они больше, тем больше воспитывают число клеветников и добавляют к удовольствиям позорный вред; это — зло, хуже которого не рождает обогащение и возможность других злоупотреблений.

Так вот, оставив в стороне все эти соображения, я отправился, полагая, что никто из моих друзей не должен меня обвинять в том, будто из-за моей нерадивости их личное имущественное положение, которое могло бы не потерпеть ущерба, все же его потерпело. По моем прибытии (ты ведь сам хорошо знаешь, что затем произошло) я стал просить, чтобы, согласно твоему обещанию, данному в твоих письмах, ты прежде всего возвратил бы Диона, вернув ему свое расположение; я говорил о вашем родстве, и если бы ты послушался меня, то, как подсказывала мне моя прозорливость, было бы лучше, чем теперь, и тебе, и сиракузянам, и другим эллинам. Затем я просил, чтобы имущество Диона ты вернул его родным, а не допустил распоряжаться этим имуществом управляющих, которых ты хорошо знаешь. К тому же я полагал, что нужно каждый год посылать причитающиеся ему деньги; особенно же я настаивал, чтобы они были посланы во время моего пребывания. Не добившись ничего, я стал просить тебя об отъезде. Ты же после этого стал убеждать меня остаться еще на год, говоря, что, продав все состояние Диона, ты половину денег пошлешь в Коринф, а половину оставишь для его сына.

И еще многое мог бы я указать из того, что ты пообещал, но не сделал; однако ввиду многочисленности таких случаев я это опускаю. В самом деле, когда ты произвел продажу всех вещей Диона безо всякого его на то согласия, — хотя ты и говорил, что без его согласия не будешь этого делать, — ты увенчал, удивительный ты человек, все свои обещания чисто мальчише-

ским поступком, ты изобрел вещь не очень красивую, не очень складную, несправедливую и бесполезную, чтобы меня запугать (словно я не знал тогдашних дел!) и я не добивался бы отправки денег Диону. Ведь, когда ты изгнал Гераклида, это ни сиракузянам, ни мне не показалось справедливым, и, так как я вместе с Феодотом и Еврибием просил тебя не делать этого, ты воспользовался этой просьбой как достаточным поводом и сказал, будто тебе уже давно было ясно, что о тебе я нисколько не забочусь, а лишь пекусь о Дионе и его друзьях и близких; и теперь, когда Феодот и Гераклид находятся под подозрением, так как это люди, близкие Диону, я, мол, готов применить все средства, чтобы они не понесли наказания.

Вот в каком духе были эти мои собеседования с тобой о политике; если же ты усмотрел какое-то иное разногласие между нами, знай, что все произошло отсюда. И не удивляйся: всякому разумному человеку я, по справедливости, показался бы совсем никчемным, если бы под влиянием величия твоей власти предал бы старинного друга и гостя, по твоей милости попавшего в тяжелое положение; ведь он, так сказать, ничуть не хуже, а я вдруг предпочел бы тебя, причиняющего ему обиду, и стал бы делать все, как ты прикажешь, причем было бы ясно, что из-за денег. Никакого другого основания никто не мог бы привести для моего предательства, если бы я так переменился. Но все это, происходившее таким образом, сделало по твоей вине то, что дружба наша напоминала дружбу волков и не было между нами никакого согласия.

Речь моя теперь непосредственно переходит ко второму моменту защиты, о котором я говорил. Следи и всячески наблюдай, не покажется ли тебе, что я лгу и говорю вопреки истине. Я утверждаю, что в саду, в присутствии Архедема и Аристокрита, приблизительно дней за двадцать до моего отъезда из Сиракуз домой, ты говорил то же самое, что, упрекая меня, говоришь и теперь, а именно, будто бы я больше забочусь о Гераклиде и обо всех других, чем о тебе. И в их присутствии ты спросил меня, помню ли я, что в самом начале, когда я сюда прибыл, я настойчиво советовал тебе восстановить греческие города. Я подтвердил, что помню это и что и теперь мне это кажется наилучшим. Следует упомянуть, Дионисий, и то, что было сказано тогда еще сверх этого. Я спросил тебя, только ли это одно я тебе советовал или, кроме того, и что-то другое. Ты же с гневом и в оскорбительной для меня форме, желая меня обидеть (сейчас-то тогдашняя твоя дерзость совершенно очевидна), сказал, смеясь очень натянуто, как я помню, следующее: мол, ты мне советовал делать все, обучившись, или не делать этого вовсе. Я заметил, что ты все хорошо это помнишь. «Значит, — сказал ты, — обучившись геометрии, или ты имеешь в виду что-то иное?» После чего я не сказал того, что хотел сказать, боясь, как бы из-за какого-нибудь небольшого словца путь моего отплытия, на которое я рассчитывал, не стал бы вместо широкого узким.

Но вернемся к тому, из-за чего все это говорится: не клевещи на меня, говоря, что я не позволил тебе восстановить разрушенные варварами эллинские города и облегчить положение сиракузян, установив вместо власти тирана царскую власть. Утверждая это, тебе трудно налгать на меня, ибо ты приписываешь мне то, что не соответствует моему характеру. Кроме того, уличая тебя, я мог бы привести еще более явные доводы, если бы существовал сведущий суд. Я сказал бы, что́ настойчиво тебе советовал, ты же не хотел исполнять. А ведь нетрудно ясно показать, что, будь все так сделано, это было бы самым лучшим и для тебя, и для сиракузян, и для всех сицилийцев. Но, милейший, если ты утверждаешь, что не говорил этого, хотя ты это и говорил, я удовлетворен; если же ты признаешься, то сочти мудрецом Стесихора и, подражая его палинодии, измени свои лживые речи на справедливые.

IV

Платон Диону Сиракузскому желает благополучия

Думаю, что в течение всего этого времени было очевидным мое рвение относительно всех предстоящих дел и то, что я прилагал много усилий, чтобы помочь тебе привести их к благому концу; делал я это не по какой-либо иной причине, но из-за искреннего честолюбия, направленного на прекрасное. Ведь я считаю справедливым, чтобы люди, поистине благородные и поступающие соответственным образом, получили и подобающую им славу. В настоящее время, хвала богу, дела находятся в хорошем положении, что же касается будущего, то предстоит великое состязание. Ведь возможность отличиться храбростью, быстротой, силой может показаться достоянием и других людей, а вот что касается справедливости, правдолюбия, великодушия и связанной со всем этим благопристойности, всякий согласился бы, что стремящиеся чтить все это, естественно, отличаются от всех других. То, что я говорю сейчас, ясно; однако нам самим следует помнить, что мы должны отличаться от других людей, несомненно, больше, чем взрослые отличаются от детей. Мы ясно должны показать всем, что мы такие, как мы говорим, особенно когда, с божьей помощью, это легко сделать. Ведь другим пришлось в силу необходимости немало поскитаться по разным местам, чтобы стать известными; твое же положение таково, что взоры людей всей Земли, — может быть, это смело сказано, — направлены в одну точку, а в ней главным образом — на тебя. Итак, будучи человеком, на которого обращено общее внимание, готовься показать себя древним Ликургом, или Киром, или любым другим, кто когда-либо, как казалось, отличался и характером, и знанием государственных дел. Это необходимо, тем более что многие, можно сказать даже все живущие в ваших краях, говорят, будто с падением Дионисия вполне можно ожидать, что дела придут в упадок из-за честолюбия твоего, Гераклида, Феодота и других знатных лиц. Самое важное, таким образом, чтобы никто из вас не мог стать таким, а если бы кто таким и стал, явись ты врачевателем, и тогда дело непременно должно обернуться к лучшему. Может быть, тебе кажется смешным то, что я говорю, потому что ты и сам хорошо это знаешь. Но даже в театрах я наблюдаю, как дети подбадривают актеров криками, не говоря уже о друзьях: всякий ведь понимает, что они дают советы из рвения и расположения. Итак, ведите теперь борьбу сами и, если вам что-нибудь нужно, пишите нам, здесь все приблизительно в том же положении, как тогда, когда вы тут были. Пишите, что вами сделано и что еще приходится делать. Ведь мы, питаясь слухами, на самом деле пребываем в неведении. Много писем приходит теперь от Феодота и Гераклида в Лакедемон и Эгину, мы же, как я сказал, многое слыша о тамошних событиях, все-таки ничего не знаем.

Подумай и о том, что в глазах некоторых ты кажешься менее доброжелательным, чем следовало бы быть; пусть же от тебя не скроется, что благодаря расположению со стороны людей возможно и действовать; а гордость, наоборот, спутница одиночества. Будь счастлив!

V

Платон желает Пердикке благополучия

Я посоветовал Евфрею, как ты поручил мне, чтобы он уделял время заботе о твоих делах; я считаю себя вправе дать тебе дружественный и, как говорят, священный совет и относительно других дел, о которых ты мог бы мне сказать, а также о том, как ты должен использовать Евфрея. Человек этот поле-

зен во многих отношениях, особенно же в том, в чем ты теперь особенно нуждаешься как вследствие своего возраста, так и потому, что мало у молодых людей находится в этом деле советников. Ведь, право, у каждого политического строя, как и у разных живых существ, свой особый язык: один — у демократии, другой — у олигархии, а еще иной — у монархии. Весьма многие могли бы сказать, что они знают эти наречия, но, за исключением малого числа людей, никто не может их понять. Тот государственный строй, который обращается к богам и к людям на своем собственном языке и совершает соответствующие поступки, всегда процветает и сохраняется невредимым, тот же, который подражает чужому языку, погибает. И в этом отношении Евфрей был бы для тебя очень полезен, хотя и в других отношениях он человек мужественный; надеюсь, он найдет оправдания для монархии не хуже тех, кто составляет твое окружение. Если ты употребишь его на это, ты и сам извлечешь пользу, и ему во многом поможешь.

Если же кто, услыхав это, скажет: «Платон, как кажется, делает вид, будто он знает, чтó полезно для демократии; но, хотя ему можно говорить в народном собрании и советовать народу самое лучшее, он ни разу не поднялся с места и ни слова не произнес», — на это надо ответить: «Платон слишком поздно родился для своей страны и застал народ постаревшим и вдобавок приученным его предшественниками делать многое, не соответствующее его мнениям. Он охотно бы, как родному отцу, помогал ему, если бы не считал, что напрасно подвергает себя опасности, без всякой надежды на успех». Такая же участь, думаю я, постигла бы и совет, данный мною. Ведь если бы [народу] показалось, что я неизлечимо болен, он распростился бы со мной, бросив и думать обо мне самом и моих советах. Будь счастлив.

VI

Платон Гермию, Эрасту и Кориску желает благополучия

Мне кажется, что кто-то из богов, исполненный к вам благосклонности, в изобилии послал вам счастливую судьбу, если только вы сумеете ею хорошо воспользоваться: все вы живете по соседству и имеете полную возможность оказывать друг другу помощь в самых важных делах. Для Гермия ни количество его коней, ни иная военная мощь, ни приток золота не могли бы иметь большего значения во всех случаях жизни, чем поддержка верных и мыслящих здраво друзей; Эрасту же и Кориску, владеющим мудрым учением об идеях, столь прекрасным, как я утверждаю, «хотя я уже и старик», недостает умения сохранять себя от дурных и несправедливых людей и силы для самозащиты. Ведь они неопытны в этом, так как бóльшую часть своей жизни провели с нами, людьми умеренными и непорочными. Я сказал, что им этого недостает, с той целью, чтобы им не пришлось забросить истинную мудрость и начать по необходимости заниматься обыденной человеческой мудростью больше, чем следует. С другой стороны, этим даром, как мне кажется, обладает Гермий (я говорю это, не будучи с ним знаком) как от природы, так и в силу умения, добытого опытом.

Но к чему я веду свою речь? Так как я знаю Эраста и Кориска лучше, чем ты, то я говорю тебе, Гермий, настойчиво указываю и свидетельствую, что нелегко найдешь ты людей с характером, заслуживающим большего доверия, чем у этих твоих соседей. Поэтому я советую тебе любым справедливым способом держаться этих людей и не считать это для себя лишним делом. В свою очередь Кориску и Эрасту я советую держаться Гермия и стараться при помощи столь тесных отношений добиться полного дружеского

слияния. Но если покажется, что кто-нибудь из вас разрушает этот союз — ведь ничто человеческое не бывает прочным, — пришлите сюда ко мне или к моим близким письмо — ходатая по вашим жалобам: думаю, что слова, которые прибудут от нас, основанные на совести и справедливости, если только разногласие не окажется слишком сильным, лучше любого заклинания соединят вас и свяжут вновь, восстановив прежнюю дружбу и общность. Если мы все вместе будем стремиться к подобной мудрости, насколько это каждому дано, то наши нынешние пророчества осуществятся. О том, что будет, если мы этого делать не станем, я молчу. Я изрекаю лишь слова добра и говорю: все это будет сделано нами к добру, если захочет бог.

Необходимо, чтобы все трое прочли это письмо, лучше всего — сообща; если же это не получится, читайте по двое, по возможности вместе и как можно чаще. Вы должны смотреть на это письмо как на договор, как на главный закон и по справедливости должны принести клятву со всей серьезностью, но не с той серьезностью, которая неприятна, а с родственной ей шуткой, клянясь именем бога, владыки сущего и предстоящего, и именем могущественного родителя этого владыки и виновника [существующего], которого, если мы подлинные философы, мы ясно познаём, насколько это возможно блаженным людям.

VII

Платон родственникам и друзьям Диона желает благополучия

Вы мне написали, что я должен считать и быть уверенным в том, что ваши замыслы — те же самые, какие были у Диона, и что поэтому вы усиленно предлагаете мне, насколько возможно, и словом, и делом оказывать вам содействие. Я же, если у вас то же мнение и те же цели, какие были у него, согласен вместе с вами вести общие дела; в противном случае я еще не раз подумаю. Каковы были его замыслы и цели, об этом я могу сказать не по догадке, а с полной уверенностью. Когда я впервые прибыл в Сиракузы, будучи примерно сорока лет от роду, Дион был такого возраста, как теперь Гиппарин; и какого мнения он был тогда, такого же остался и до конца, а именно он считал, что сиракузяне должны быть свободными и жить под управлением наилучших законов. Так что нет ничего удивительного, если кто-нибудь из богов внушил Гиппарину то же самое мнение относительно государственного устройства и сделал его единомышленником Диона. Каким образом родилось это мнение, поучительно послушать и молодым и пожилым; я постараюсь изложить вам это с самого начала. Ведь теперь самое подходящее для этого время.

Когда я был еще молод, я испытал то же, что обычно переживают многие: я думал, как только стану самостоятельным человеком, тотчас же принять участие в общегосударственных делах. Однако вот что выпало мне на долю в делах государственных: так как тогдашний государственный строй со стороны многих подвергался нареканиям, произошел переворот, во главе которого стоял пятьдесят один человек, из них одиннадцать распоряжались в городе, десять — в Пирее (те и другие наблюдали за рынком и за всем тем, что нужно было привести в порядок в столице и гавани), остальные же тридцать обладали неограниченной властью. Некоторые из них были моими родственниками и хорошими знакомыми. Они тотчас же стали приглашать к себе и меня, считая это для меня вполне подходящим делом. Я же, будучи молод, не видел во всем этом ничего необычного. Ведь я был убежден, что они отвратят государство от несправедливости и, обратив его к справедливому образу жизни, сумеют его упо-

рядочить, и потому с большим интересом наблюдал за ними: что они будут делать? И вот я убедился, что за короткое время эти люди заставили нас увидеть в прежнем государственном строе золотой век! Вот один из примеров: старшего моего друга, дорогого мне Сократа, которого я, не обинуясь, могу назвать справедливейшим из живших тогда людей, они вознамерились послать вместе с другими за кем-то из граждан, чтобы насильно привести его и затем казнить, — конечно, с той целью, чтобы и Сократ принял участие в их деяниях, хочет ли он того или нет. Но он не послушался их, предпочитая подвергнуться любой опасности, чем стать соучастником их нечестивых деяний. Так вот, видя все это и многое другое в том же роде, я вознегодовал и устранился от всех этих зол. Немного времени спустя пала власть Тридцати и весь этот государственный строй. Вновь, но уже более сдержанно стала меня увлекать жажда общественной и государственной деятельности. Но и тогда, поскольку времена были смутные, происходило многое, что могло бы вызвать чье-то негодование, и потому нет ничего удивительного, что отдельные лица особенно сильно мстили своим врагам во время переворота. Однако те, что вернулись тогда в Афины, проявили большую терпимость. Но по какому-то злому року некоторые тогдашние властители снова вызвали в суд моего друга Сократа, предъявив ему нечестивейшее из обвинений, менее всего ему подходившее: одни выставили его на суд как безбожника, другие же произнесли обвинительный приговор и казнили того, кто сам не пожелал в свое время принять участие в нечестивом обвинении против одного из друзей-изгнанников, когда и сами изгнанники были в тягостном положении.

Я видел все это, а также людей, которые ведут государственные дела, законы и царящие в государстве нравы, и, чем больше я во все это вдумывался и становился старше, тем все более трудной задачей мне стало казаться правильное ведение государственных дел. Без друзей и верных товарищей казалось мне невозможным чего-то достичь, а найти их, даже если бы они существовали, было не так легко, ведь наше государство уже не жило по обычаям и привычкам наших отцов, найти же других, новых людей так запросто невозможно. Писаные законы и нравы поразительно извратились и пали, так что у меня, вначале исполненного рвения к занятию общественными делами, когда я смотрел на это и видел, как все пошло вразброд, в конце концов потемнело в глазах. Но я не переставал размышлять, каким путем может произойти улучшение нравов и особенно всего государственного устройства; что же касается моей деятельности, я решил выждать подходящего случая. В конце концов относительно всех существующих теперь государств я решил, что они управляются плохо, ведь состояние их законодательства почти что неизлечимо и ему может помочь разве только какое-то удивительное стечение обстоятельств. И, восхваляя подлинную философию, я был принужден сказать, что лишь через нее возможно постичь справедливость в отношении как государства, так и частных лиц. Таким образом, человеческий род не избавится от зла до тех пор, пока истинные и правильно мыслящие философы не займут государственные должности или властители в государствах по какому-то божественному определению не станут подлинными философами.

С такими мыслями я прибыл впервые в Италию и Сицилию. Когда же я приехал, тамошняя пресловутая блаженная жизнь, заполненная всевозможными италийскими и сиракузскими пиршествами, никак не пришлась мне по душе. Не понравилось мне и наедаться дважды в день до отвала, а по ночам никогда не спать одному и также всякие другие привычки, связанные с подобной жизнью. Естественно, что никто из людей, живущих под этим небом, с юности воспитанный в таких нравах, не мог бы ни-

когда стать разумным; даже если он одарен чудесными природными задатками, он при этих условиях даже не подумает стать рассудительным; то же самое относится и к прочим частям добродетели. В то же время никакое государство не сможет наслаждаться покоем, опираясь на законы, как бы хороши они ни были, если люди будут считать, что все нужно тратить на чрезмерную роскошь и что они ни к чему не должны прилагать никаких усилий, разве только к обжорству, пьянству и к любовным утехам. Такие государства неизбежно то и дело меняют формы правления, становятся то тираниями, то олигархиями, то демократиями, и нет этим переменам конца. Властители таких государств не могут слышать даже имени справедливого и равноправного строя. И вот, придя к такому сознанию сверх прежних моих убеждений, я отправился в Сиракузы, надо думать, по воле судьбы. Видимо, кто-то из высших существ задумал тогда положить начало тому, что ныне случилось с Дионом и Сиракузами; и нужно опасаться, что это случится с еще бóльшим числом людей, если вы теперь не послушаете меня, вторично дающего вам свой совет.

Каким образом, считаю я, мое тогдашнее прибытие в Сицилию послужило толчком ко всем дальнейшим событиям? Я познакомился и сблизился с Дионом, бывшим тогда, как мне кажется, совсем юным. В беседах я излагал ему в рассуждениях то, чтó, по моему мнению, является наилучшим для людей, и советовал ему осуществлять это на практике; видимо, сам того не зная, я каким-то образом бессознательно подготовлял падение тирании. Что же касается Диона, то он был очень восприимчив ко всему, а особенно к тому, чтó я тогда говорил; он так быстро и глубоко воспринял это, как никто из юношей, с которыми я когда-нибудь встречался; возлюбив добродетель больше удовольствий и прочей роскоши, он всю остальную жизнь пожелал прожить не так, как большинство италиков и сицилийцев. Поэтому, становясь все больше ненавистным тем, кто жил по законам тирании, он прожил так вплоть до самой смерти Дионисия [Старшего]. Приняв упомянутое решение, он заметил, что не у него одного такой образ мыслей, который он получил, слыша справедливые речи. Присматриваясь, он замечал, что есть это и у других, правда не очень многих, но все же есть у некоторых, в числе которых, как он решил, мог бы, вероятно, с божьей помощью, быть и Дионисий; действительно, если бы он оказался таким, то и его собственная жизнь и жизнь других сиракузян стала бы несказанно блаженной. Сверх того, он думал, что при всех обстоятельствах я должен возможно скорее прибыть в Сиракузы как соучастник и помощник во всех этих делах, помня о нашей взаимной дружбе и о том, с какой легкостью получилось, что он почувствовал страстное стремление к прекрасной и совершенной жизни. Вот и теперь, если бы ему удалось вызвать такое настроение у Дионисия, как он попытался, он имел бы большую надежду, без избиений и казней, без всех совершившихся зол, устроить во всей стране счастливую и справедливую жизнь. На основании этих правильных размышлений Дион убедил Дионисия послать за мной и сам, посылая мне письма, просил меня, невзирая на обстоятельства, возможно скорее прибыть, пока другие, находящиеся при Дионисии, не вовлекут его в иную жизнь, отвратив от лучшей. Он просил об этом, говоря следующее (хотя передать все это было бы слишком долгим): «Какого более благоприятного времени, — писал он, — можем мы ожидать, чем выпавшее нам теперь на долю по какому-то божественному соизволению?» Далее он перечислял власть над Италией и Сицилией, свое собственное влияние в этом государстве, молодость Дионисия, его стремление к философии и образованию. Он говорил, как легко привлечь его племянников и близких к тому учению и жизни, которые я всегда проповедовал, и что они больше всех других будут

способны привлечь к тому же самому и Дионисия. Так что если уж когда-либо может полностью осуществиться надежда, что философы и правители великих государств окажутся одними и теми же лицами, то именно теперь. Таковы были тогда его призывы и многие другие заманчивые предложения; меня страшила мысль об их молодости и о том, как все это выйдет, ведь молодые люди скоры в своих стремлениях и часто увлекаются ими в противоположную сторону. Однако я знал характер Диона, природную твердость его духа и установившуюся в нем с возрастом выдержку. Пока я это обдумывал про себя и колебался, нужно ли мне послушаться Диона и ехать или надо поступить как-то иначе, я наконец склонился к тому, что нужно, если только я хочу видеть осуществленными свои мысли о законах и государственном строе. Именно сейчас надо сделать такую попытку; убедив одного, я вполне мог бы выполнить все свои добрые намерения.

В силу такого образа мыслей и подобной решимости я снялся с места, а вовсе не потому, что могли бы подумать некоторые. Мне было очень стыдно перед самим собой, как бы не оказалось, что я способен лишь на слова, а сам никогда добровольно не взялся бы ни за какое дело. Кроме того, еще скорее можно будет подумать, что я предал свою дружбу и близость с Дионом, который был тогда в немалой опасности. Если бы он пострадал или если бы, изгнанный Дионисием и другими своими врагами, он, как беглец, пришел ко мне и обратился с такими словами: «О, Платон! Я прихожу к тебе, изгнанник, не потому, что я нуждаюсь в гоплитах или во всадниках, чтоб отражать врагов, но потому, что нуждаюсь в речах и в способности убеждения; я знаю, что именно ты умеешь побуждать молодых людей ко всему доброму и справедливому, а также всякий раз умеешь внушить им взаимную дружбу и чувство товарищества. И вот, лишенный этого по твоей вине, я, покинув Сиракузы, теперь прихожу к тебе. Совершенное в отношении меня навлекает на тебя меньше позора, но разве не оказалось, что философия, которую ты всегда превозносишь и говоришь, будто остальные люди относятся к ней без почтения, — эта философия, насколько только возможно, предана тобой наравне с моею судьбой? Ведь если бы случилось так, что я жил в Мегарах, ты, конечно, пришел бы ко мне на помощь, если бы я стал тебя звать, в противном случае ты счел бы себя самым негодным из всех человеком; теперь же, благодаря тому что ты можешь сослаться на дальность пути, на трудность плавания, ты думаешь как-то избежать общего мнения, что ты поступил подло? Нет, тебе это никогда не удастся». Если бы он мне так сказал, какой приличный ответ на это мог бы я дать? Никакого. И вот на основании таких размышлений и справедливых, насколько это возможно для человека, доводов я пришел к указанному решению, оставив из-за этого мои философские беседы и исследования, которые так мне нравились, и попал в обстановку тирании, не подобающую ни моему учению, ни мне самому. Придя туда, я исполнил свой долг перед Зевсом-гостеприимцем, проявив безупречное отношение к обязанностям философа, ибо я заслуживал бы всяческого упрека, если бы в силу изнеженности и трусости запятнал бы себя столь скверным позором.

Когда я прибыл туда (мне не стоит очень распространяться), я нашел все окружение Дионисия зараженным политическими раздорами и клеветой перед тираном по адресу Диона. Конечно, насколько я мог, я его защищал, но я был способен сделать очень немного, и приблизительно на четвертый месяц после моего прибытия Дионисий изгнал Диона под предлогом, что тот злоумышляет против него и стремится к тирании, — изгнал с бесчестьем, посадив на маленькое судно. После этого все мы, друзья Диона, боялись, как бы Дионисий не обратил своего гнева на кого-то еще как на соучастника в Дионовом заговоре. А относительно меня уже распространилась молва в Сиракузах, что Дионисий дал приказ меня казнить как виновного во всем том,

что тогда случилось. Заметив, что все мы находимся в таком настроении, боясь сам, как бы из-за нашего страха не произошло еще что-нибудь худшее, он стал всех нас милостиво принимать и особенно обращался ко мне, убеждал быть спокойным и всячески просил остаться: если бы я бежал от него, ему от этого не было бы ничего хорошего, зато было бы хорошо, если бы я остался; поэтому он усиленно делал вид, что просит меня об этом. А ведь мы знаем, что просьбы тиранов смешаны с принуждением. И вот он придумал, как помешать отплытию, уведя меня в акрополь и поселив там, откуда ни один кормчий не мог бы меня увезти против воли Дионисия; это можно было бы сделать лишь в том случае, если бы он сам поручил ему увезти меня, послав к нему человека с таким приказом. Любой купец, любой начальник пограничных дорог — каждый из них, кто увидал бы меня уходящим одного, без охраны, — схватил бы меня и тут же привел бы назад к Дионисию, тем более что уже опять распространился противоположный прежнему слух, будто бы Дионисий удивительно как любит и уважает Платона. А что было на самом деле? Нужно сказать правду. С течением времени он все более и более выражал мне свое расположение; чем больше при встречах со мной он узнавал мой образ мыслей и мой характер, тем сильнее он хотел, чтобы я хвалил его усерднее, чем Диона, и чтобы я лишь его отличал как друга, а не Диона, и в этом отношении он проявлял страшную ревность; а вступить на тот путь, каким это лучше всего могло бы осуществиться, если бы это вообще могло быть, а именно учиться и слушать мои беседы по философии, стать ко мне ближе и иметь со мной постоянное общение, он опасался, страшась злоречья клеветников, внушавших ему, что я могу как-нибудь связать его по рукам и ногам и таким образом Дион может достичь своей цели. Я все это переносил, твердо, держась того намерения, с которым я сюда прибыл, а именно, чтобы он почувствовал желание жить жизнью философа, но его противодействие победило.

Таким-то образом проходила пора первого моего пребывания в Сицилии. После этого я опять отбыл в Афины и вернулся назад в Сицилию лишь по очень настойчивому вызову Дионисия. Почему я это сделал и почему то, что я сделал, было правильным и соответствующим моему образу мыслей, я вам изложу потом, ибо многие спрашивают меня, из-за чего я поехал вторично. А теперь, чтобы второстепенные вещи в моем рассказе не показались главными, я прежде всего хочу посоветовать вам, что следует делать ввиду сложившихся обстоятельств. Так вот что хочу я сказать: ведь если врач дает совет больному, ведущему вредный для здоровья образ жизни, то прежде всего он должен посоветовать ему, чтобы он переменил свой образ жизни, и, только если тот пожелает подчиниться, врач будет и дальше давать ему свои наставления. Если же больной не захочет его послушать, то врача, уклонившегося от советов такому больному, я счел бы настоящим человеком и сведущим лекарем, а того, кто продолжал бы настаивать на своих советах, я счел бы, наоборот, человеком слабым и неискусным. То же самое и относительно государства: будет ли во главе его один человек или несколько, если государственный строй стоит на верной стезе и правители пожелали бы спросить совета о том, что́ может им быть полезным, то было бы разумно дать его таким людям. Но есть и такие правители, которые полностью сошли с правильной стези государственного устройства и ни в коем случае не желают на нее вернуться, причем советующему приказывают оставить их строй неприкосновенным, а если кто будет его касаться, тем грозят смертью, либо они велят ему давать советы, приноравливаясь к их прихотям и стремлению самым легким и скорым путем сохранить на вечные времена свой строй. Так вот, если кто при таких обстоятельствах продолжал бы давать советы, я счел бы его человеком слабым; отказывающегося же все это выполнять я почел бы за

настоящего мужа. Такой вот я усвоил себе образ мыслей. И когда кто-нибудь спрашивает у меня совета по жизненно важным вопросам, например по поводу приобретения денег или заботы о теле или душе, если мне кажется, что он в своей повседневной жизни руководится какими-то правилами или что он послушается меня, я охотно даю совет относительно того, о чем он меня спрашивает, и прекращаю свои беседы, только исполнив свой долг. Если же он вообще не спрашивает моего совета или ясно, что он ни за что меня не послушается, то к такому человеку я не подойду без приглашения со своими советами, а к насилию не стану прибегать, будь даже он мой родной сын. Рабу я бы стал советовать, даже если бы он не захотел меня слушаться, и принудил бы его к этому силой; отца же и мать принуждать к чему-либо силой я считаю нечестивым, разве только если их охватил недуг безумия. И если они ведут раз навсегда установленный образ жизни, который им нравится, мне же нет, я не должен вызывать их нерасположение, напрасно тревожа их наставлениями, ни, с другой стороны, льстиво прислуживаться к ним, ни, наконец, выполнять все их желания, которые мне самому в моей жизни были бы неприятны.

Так вот, разумный человек должен жить, именно таким образом относясь к своему государству: если ему кажется, что оно управляется нехорошо, он дает совет — в том случае, если ему не грозит опасность говорить впустую либо, выступая с речами, подвергнуть себя угрозе смерти; совершать же насилие над родиной в виде государственного переворота он не должен, если перемена к лучшему не может совершиться без изгнания и истребления людей; ему нужно, сохраняя спокойствие, молиться о благе для самого себя и для государства.

Вот в таком духе я бы и стал давать вам советы; так мы с Дионом советовали и Дионисию: прежде всего каждодневно жить таким образом, чтобы как можно больше иметь над собой власти и приобретать верных друзей и товарищей, с тем чтобы его не постигла судьба его отца. Тот, захватив много крупных городов в Сицилии, еще раньше совершенно разрушенных варварами, не был в состоянии, восстановив их, учредить в каждом из них надежное правление из дружественных ему людей — каких-либо иноземцев или своих братьев, бывших моложе его, которых он сам воспитал, а ведь он их из частных лиц сделал властителями и из бедных — людьми богатейшими. Никого из них он не смог сделать соучастником своей власти — ни с помощью убеждения или наставления, ни с помощью благодеяния, ни обращаясь к чувству родства. Его положение оказалось во сто крат хуже положения Дария, который не оказал доверия ни своим братьям, ни тем, кто был воспитан им самим, но лишь тем, кто вместе с ним участвовал в устранении мидийского евнуха; он разделил все свое государство на семь частей, каждая из которых больше всей Сицилии, и в лице своих сподвижников имел верных соправителей, не злоумышлявших ни против него, ни друг против друга; он показал пример, каким должен быть хороший законодатель и царь, ведь, установив законы, он и доныне сохранил неприкосновенной власть персов. Нужно также привести в пример еще и афинян. Они получили в свое распоряжение много греческих городов, подвергшихся набегам варваров, однако сохранивших свое население, и, хотя не они их основывали, тем не менее они сохраняли там власть в течение семидесяти лет, приобретя верных себе людей в каждом из этих городов. Дионисий же, собрав всю Сицилию в один город и будучи слишком хитрым, чтобы кому-нибудь доверять, с трудом удерживал свою власть: он был беден друзьями и верными людьми, а ведь ничего не может служить лучшим признаком достоинства или порочности человека, чем наличие или отсутствие у него верных людей.

Вот подобные советы давали мы Дионисию, я и Дион. Раз прежде всего

отец передал ему такое наследство, то он, лишенный настоящего воспитания, лишенный подходящих друзей, должен был все усилия направить на то, чтобы приобрести себе других друзей, из числа близких и сверстников, единодушных с ним в стремлении к добродетели, главное же, он должен был прийти к согласию с самим собой, ибо этого он удивительно как не умел. Мы говорили об этом не так открыто — ведь это было небезопасно, — но обиняками, наводя его путем спора на мысль, что таким образом всякий человек сберегает и себя, и тех, над кем он стоит правителем, если же он ведет иной образ жизни, то все у него выходит наоборот. Идя тем путем, о котором мы говорим, став человеком разумным и рассудительным, он восстановит опустевшие сицилийские города, свяжет их законами и государственным строем так, чтобы они и ему стали близкими, и друг другу оказывали помощь против варваров; всем этим он не только удвоит полученное от отца государство, но поистине сделает его еще во много раз большим. Если это случится, то карфагеняне подчинятся ему гораздо сильнее, чем в былое их рабство при Гелоне. Во всяком случае с ним не будет, как с его отцом, который, наоборот, должен был платить дань варварам.

Таковы были речи и увещания, обращенные нами к Дионисию, — нами, которые якобы против него злоумышляли. Так как отовсюду шли такие слухи, то они, одолев нас в глазах Дионисия, сделали то, что Дион был изгнан, я же устрашен. Чтобы завершить рассказ о многом случившемся тогда за короткий срок, я скажу, что из Пелопоннеса и из Афин прибыл Дион и вразумил Дионисия уже на деле. И вот после того как он дважды освободил город и отдал власть над ним сиракузянам, они по отношению к Диону проявили ту же слабость, что Дионисий. Дион пытался воспитать и вырастить Дионисия как царя, достойного этой власти, и так вместе с ним пройти всю жизнь, а Дионисий верил клеветникам, утверждавшим, что Дион злоумышляет против него и что все, что он делал в то время, он делал, мечтая о тирании и надеясь занять ум Дионисия учением, с тем чтобы тот небрежно стал относиться к власти и препоручил ее ему, Диону, который прибрал бы ее к рукам и хитростью лишил бы ее Дионисия. Тогда вторично в среде сиракузян одержали верх подобные речи, и для виновников этой победы она была бессмысленной и позорной. А как все это произошло, надо, чтобы послушали те, кто меня призывает для устройства нынешних дел.

Я, афинский гражданин, товарищ Диона и его соратник, прибыл к тирану, чтобы вместо войны установить дружбу; в борьбе с клеветниками я был побежден. Но когда Дионисий стал соблазнять меня почестями и деньгами, чтобы я, став ему другом, послужил ему свидетелем благовидности изгнания Диона, то в этом он ошибся самым решительным образом.

Впоследствии, возвращаясь домой, Дион взял с собой из Афин двух братьев — своих друзей. Друзьями ему они стали не благодаря общим занятиям философией, но на почве обычного приятельства, такого, какое бывает у большинства друзей, возникая из взаимного гостеприимства и из совместных посвящений во всевозможные мистерии. Так вот и эти двое, отправившиеся вместе с ним в его обратный путь из изгнания, стали его друзьями как вследствие этих причин, так и благодаря услугам, оказанным ему на пути домой. Когда, прибыв в Сицилию, они заметили, что против Диона в среде освобожденных им сицилийцев распространилась клевета, будто он замышляет стать тираном, они не только предали своего товарища и гостя, но, можно сказать, почти собственноручно стали его убийцами, ибо с оружием в руках как помощники стояли возле этих последних. Я не обхожу молчанием это позорное и нечестивое деяние, но и не скажу больше ни слова: многие другие постарались его всячески расписать и будут еще стараться в будущем. В виде исключения я скажу лишь

следующее: утверждают, будто эти люди, поскольку они афиняне, навлекли позор на наше государство; я же говорю, что был афинянином и тот, кто не предал того же самого Диона, хотя он мог получить за это и деньги, и много почестей. Он стал другом Диона не из пошлого приятельства, но вследствие общего обоим благородного воспитания. Всякий разумный человек гораздо больше может положиться на это, чем на родство душ и тел. Так что оба убийцы Диона недостойны того, чтобы наложить позор на наше государство: они никогда не были в нем выдающимися людьми.

Все это сказано для назидания друзьям Диона и его родственникам. А сверх этого я в третий раз даю все тот же совет и в третий раз обращаюсь к вам троим. Учение мое состоит в том, что Сицилия, равно как и любое другое государство, не должна находиться под властью деспотов, но должна управляться законами. Власть деспота одинаково нехороша как для поработителей, так и для порабощенных, — для них самих, их детей, внуков и правнуков. Такая попытка вообще гибельна; это свойство душ мелких и несвободных — жадно стремиться к подобного рода выгодам, свойство людей вовсе не ведающих того, чтó такое божественное и человеческое благо и справедливость в настоящем и будущем. В этом пытался я сначала убедить Диона, потом Дионисия, а теперь, в третью очередь, вас. Слушайтесь же меня ради самого Зевса, третьего бога-хранителя, а кроме того, приняв во внимание Дионисия и Диона, из которых один, не слушавший меня, хоть и живет еще, но живет дурно, другой же, слушавшийся, умер славной смертью, ведь пострадать, стремясь к прекрасному для себя и для государства, как бы пострадать ни пришлось, — в любом случае прекрасно и достойно чести человека. Никто из нас еще не родился бессмертным, и, если бы это с кем-нибудь случилось, он не был бы счастлив, как это кажется многим: добро и зло не имеют цены для бездушных тел, но они важны для каждой души, как сопряженной с телом, так и отделившейся от него. Воистину надлежит следовать древнему и священному учению, согласно которому душа наша бессмертна и, кроме того, после освобождения своего от тела подлежит суду и величайшей каре и воздаянию. Поэтому надо считать, что гораздо меньшее зло — претерпевать великие обиды и несправедливости, чем их причинять. Человек жадный и нищий духом не желает об этом слышать, а если и слышит, то полагает, что над этим можно смеяться; он повсюду, словно животное, бесстыдно грабит все, что только захочет; он думает лишь о том, чтобы пить и есть и тешиться до пресыщения низменными и мерзкими наслаждениями, которые мы неверно называем именем Афродиты, оставаясь слепым и не видя, что его захватничество тесно сопряжено с нечестием и что великое зло всегда сопутствует каждой несправедливости; совершивший ее неизбежно тащит зло за собой, живя на земле, а возвратившись под землю, обречен на позорное и во всех отношениях несчастное скитание.

Такими и другими подобными речами я сумел убедить Диона. На убийц же его и до некоторой степени также на Дионисия я имею самое законное право гневаться: как те, так и другой и мне и всем прочим, если можно так сказать, людям причинили величайшее зло; они — тем, что погубили человека, желавшего жить по справедливости, а Дионисий — тем, что за все свое правление никак не пожелал воспользоваться справедливостью, хоть и обладал великой силой. А между тем, если бы философия действительно могла сочетаться, как положено, с этой силой, они могли бы просиять среди всех людей, эллинов и варваров, и явить всем истинное мнение, что никакое государство и ни один человек никогда не может быть счастливым, если он не руководствуется в жизни разумом и справедливостью, сам ли найдя в себе эти качества или будучи вскормлен и воспитан в справедливых нравах благочестивыми руководителями.

Вот тот вред, который причинил Дионисий; всякий другой ущерб сравнительно с этим, на мой взгляд, ничтожен. А убивший Диона не знает, что нанес не меньший ущерб. Ведь я хорошо знаю, — насколько только человек может утверждать это относительно других людей, — что, если бы Дион получил в свои руки власть, он никогда не обратился бы ни к какой другой форме правления, как только к той, которая помогла бы ему прежде всего в Сиракузах, на собственной своей родине, после славного освобождения ее от рабства установить свободный вид правления, а затем всеми способами снабдить граждан прекрасными и подобающими законами. Вслед за этим у него было намерение сделать так, чтобы вся Сицилия была заселена и освобождена от варваров: одних из варваров он собирался изгнать, других подчинить, причем с меньшими усилиями, чем Гиерон. Если бы это было сделано человеком справедливым, мужественным, разумным, философом, то у большинства составилось бы то же самое мнение относительно добродетели, которое создалось бы, можно сказать, у всех людей, если бы нас послушался Дионисий. Ныне же либо некий злой гений, либо какая-то пагуба, поразив нас беззаконием и нечестием, а самое главное, дерзким невежеством, из которого возникает и плодится для всех всевозможное зло, в дальнейшем рождающее для тех, кто его создал, горький-прегорький плод, — эта пагуба снова все низвергла и погубила.

Теперь я делаю третью попытку: да избегнем мы нечестия во имя доброго знамения! Вместе с тем я советую вам, друзья Диона, подражать его любви к родине, его рассудительности и умеренности и при более счастливых предзнаменованиях попытаться выполнить его замыслы, а каковы они были, вы ясно от меня слыхали и знаете. Всякого из вас, кто не может жить на дорический лад, как жили ваши отцы, но гонится за жизнью убийц Диона, стремясь к сицилийской роскоши, такого не зовите с собой и не думайте, что он может сделать для вас что-либо надежное или полезное; всех же других зовите к заселению всей Сицилии и к равноправию, зовите из самой Сицилии и из всего Пелопоннеса. Не бойтесь также Афин: есть и там лица, выдающиеся среди других людей добродетелью и ненавидящие дерзость убийц своих друзей. Если, однако, по вашему мнению, все это можно сделать позднее, в настоящий же момент вас волнуют каждодневно возникающие многочисленные и разнообразные разногласия и раздоры, то всякому надо знать, если только он получил в удел от богов хоть каплю правильного понимания, что при междоусобиях конец бедствиям может быть положен не прежде, чем одержавшие верх перестанут стремиться к изгнанию людей, к их избиению, к мести своим врагам в память о прежнем зле, но научатся себя сдерживать и установят общие законы, изданные не только в их интересах, но и в интересах побежденных. Они заставят их выполнять эти законы под воздействием двух принудительных мер: уважения и страха; страха — потому, что они показали свое военное превосходство, а уважения — потому, что они показали себя более воздержанными в удовольствиях, а также потому, что сильнее хотят и лучше могут подчиняться законам. Другого пути для прекращения зла в государстве, страдающем от внутренних мятежей, нет; раздоры, вражда, ненависть и недоверие всегда угнездятся в государствах, где граждане так друг к другу относятся. И необходимо, чтобы победившие всегда, если только они хотят себя сохранить, сами в своей среде выбрали тех, кого они знают как лучших из эллинов, прежде всего старцев, а затем тех, кто имеет на родине детей и жен, а также предков, славных и именитых во многих поколениях да, кроме того, обладающих достаточным состоянием. Таких людей для города в десять тысяч граждан достаточно пятидесяти. Их всевозможными просьбами и обещаниями всякого почета надо вызвать с их родины, а когда они придут и принесут клятву верности, просить и настойчиво требовать, чтобы они со-

ставили законы, не дающие преимущества ни победителям, ни побежденным, но равные и общие для всего государства. После того как эти законы будут изданы, дальнейшее будет заключаться в следующем: если победители покажут, что они больше подчиняются законам, чем побежденные, все преисполнится благополучия и радости и избавления от бедствий; в противном же случае нечего звать ни меня, ни кого-либо другого для участия [в государстве], которое не желает слушаться установленных ныне правил. Все это близко к тому, что совместно пытались из любви к сиракузянам устроить я и Дион. Это был второй случай. Первый же был тот, когда впервые была сделана попытка вместе с самим Дионисием создать всеобщее благополучие, но некий злой рок, более сильный, чем люди, все это разметал. Теперь попытайтесь вы с большим успехом все это выполнить — в добрый час и под покровительством божественной судьбы.

Да будет это концом моего письменного совета, а также рассказа о первом моем прибытии к Дионисию. Что касается второго моего плавания и прибытия в Сицилию, то о том, что оно имело достаточно оснований и было проделано как подобает, тот, кому этого хочется, может теперь услышать. Первое время моего пребывания в Сицилии закончилось, как я сказал, раньше, чем я начал давать советы родственникам и друзьям Диона. Я постарался, насколько я мог, убедить Дионисия отпустить меня, и мы сошлись на том, что это будет, когда наступит мир (тогда шла война в Сицилии). Дионисий со своей стороны сказал, что он потом снова пошлет за Дионом и за мной, когда добьется большей безопасности для своего правления, а Диона просил думать, что тогда это было для него не изгнанием, а просто переселением; на этих условиях я согласился потом прибыть. Когда наступил мир, он послал за мной, Диона же просил подождать еще год; меня же он настойчиво просил приехать во что бы то ни стало. Дион требовал, чтобы я плыл, и умолял об этом, так как из Сицилии снова поползли слухи, будто Дионисий опять охвачен сильнейшей страстью к философии; из-за этого-то Дион настойчиво просил нас не отказываться от приглашения. Я-то знал, что в отношении философии у молодых людей часто бывают такие порывы, однако мне тогда показалось более безопасным самым решительным образом отказать и Диону, и Дионисию. Я вызвал неудовольствие у них обоих, ответив, что я старик и что ничего из того, о чем мы договорились, пока что не сделано. По-видимому, после этого к Дионисию прибыл Архит (когда я уезжал, прежде чем отплыть, я познакомил их и установил дружеские отношения между Архитом и тарентинцами, с одной стороны, и Дионисием — с другой); были в Сиракузах и другие слыхавшие о Дионе, и среди них такие, что были напичканы случайно услышанными философскими положениями. Мне показалось, что они пытаются вести с Дионисием рассуждения на эти темы, считая, что Дионисий прослушал все, что было мной продумано. Дионисий же вообще не был бездарен в смысле познания, а к тому же был удивительно честолюбив: ему, конечно, нравилось то, что они говорили, и было бы очень стыдно, если бы оказалось, что он ничего не усвоил из моего учения за то время, что я у него гостил. Поэтому его охватило желание выслушать все это основательно, а вместе с тем его побуждало и честолюбие. А почему он не слушал всего этого во время первого моего у него пребывания, я изложил только что выше.

Поскольку я счастливо спасся на родину, то, когда он снова стал меня приглашать, я, как я только что сказал, отказался. Мне кажется, что тут у Дионисия особенно заговорило самолюбие — как бы не показалось иным, что я отношусь с презрением к его дарованиям и способностям, а также к его образу жизни, поскольку я все это испытал на себе, и потому, возмущенный, не желаю к нему приехать. И действительно, мне нужно сказать правду и

проявить выдержку, даже если кто-нибудь, услыхав, чтó тут произошло, отнесется с презрением к моей философии и решит, что тиран не глуп. И вот Дионисий в третий раз за мной посылает, прислав, чтобы облегчить мне поездку, триеру, а также и Архедема — одного из сотоварищей Архита, которого, как он считал, я ставил в Сицилии выше других. Прислал он за мной и других моих сицилийских знакомых. Все они в один голос сообщали мне, что Дионисий целиком отдался философии. Кроме того, он прислал очень длинное письмо, зная, как я расположен к Диону, и зная желание Диона, чтобы я плыл и прибыл в Сиракузы. Ведь на этом и было построено все его письмо, начинавшееся так: «Дионисий Платону шлет привет»; потом шли обычные любезности, а затем на первом месте стояло следующее: «Если, послушавшись сейчас меня, ты прибудешь в Сицилию, то прежде всего для тебя все дела Диона будут устроены так, как сам ты того пожелаешь. Твои пожелания, я знаю, будут умеренны, и я на все это соглашусь. В противном случае относительно Дионовых дел ничего не будет сделано так, как ты хочешь, — ни что касается всего остального, ни что касается лично его». Вот как он писал; передавать же все остальное было бы и долго, да и некстати. Пришли и другие письма — от Архита и тарентинцев, — восхвалявшие любовь Дионисия к философии; в них сообщалось, что если я теперь не прибуду, то их дружеские отношения с Дионисием, устроенные мной и имеющие большое значение для их государства, окажутся под большим сомнением. Так обстояло дело с тогдашним приглашением: друзья из Сицилии и Италии тащили меня к себе, друзья в Афинах вместе с просьбами попросту как бы выталкивали меня вон, и снова, как и раньше, у меня возникло то же соображение, а именно, что нельзя предать Диона и тарентинских друзей и знакомых; кроме того, мне показалось, что ничего удивительного нет в том, что одаренный молодой человек, ранее пропускавший мимо ушей беседы по важным вопросам, возымел вдруг стремление к совершенной жизни. Нужно, считал я, все это хорошенько взвесить, чтобы понять, каково настоящее положение дел, и ни в коем случае не навлечь на себя справедливый упрек в предательстве и великий стыд, если меня укорят в том, что я действительно послужил причиной чьих-то больших неприятностей. Спрятавшись за подобными рассуждениями, я отправлюсь в путь с немалыми опасениями и, естественно, пророча себе все самое худшее. И вот когда я прибыл, то прямо по пословице: «Третье возлияние — богу-спасителю» — пришлось мне счастливо спастись и на этот раз. И за это после бога надо воздать благодарность Дионисию, так как, хотя многие хотели меня погубить, он этому помешал и почувствовал какую-то долю стыда по поводу моего положения.

Итак, когда я туда прибыл, я решил, что прежде всего мне надо убедиться в том, действительно ли Дионисий, как пламенем, охвачен жаждой философии, или же напрасно все эти бесчисленные толки распространились в Афинах. Есть один способ произвести такого рода испытание, он не оскорбителен и поистине подходящ для тиранов, особенно для таких, которые набиты ходячими философскими истинами, а я тотчас же по прибытии заметил, что это в высшей степени относится к Дионисию. Так вот таким людям надо показать, что из себя представляет философия в целом, какие сложности она с собой несет и какой требует затраты труда. И такой человек, если он подлинно философ, достойный этого имени и одаренный от бога, услыхав это, считает, что слышит об удивительной открывающейся перед ним дороге и что теперь ему нужно напрячь все силы, а если он не будет так делать, то не к чему и жить. После этого, сам собравшись с силами, он побуждает и того, кто его ведет, и не отпускает до тех пор, пока либо во всем не дойдет до конца, либо не получит способность один, без вожатого нащупать правильный путь. Таким образом и с

такими мыслями живет такой человек. Какими бы делами он ни занимался, он продолжает их делать, но вместе с тем твердо держится философии. Его каждодневный образ жизни таков, что делает его в высшей степени восприимчивым, памятливым и способным мыслить и рассуждать: он ведет умеренную, трезвую жизнь, жизнь же противоположную этой он навсегда возненавидит. Те же, кого не назовешь подлинными философами, имеют лишь налет кажущегося знания, как люди, кожа которых покрыта загаром. Увидав, сколь велико должно быть познание, как огромен труд, каким размеренным должен быть образ жизни и каким высоконравственным, они, решив, что это трудно и для них невозможно, оказываются неспособными ревностно заниматься философией, некоторые же убеждают самих себя, что они уже довольно наслушались и впредь им вообще нет никакой нужды в философских занятиях. Это испытание само по себе совершенно ясное и безопасное по отношению к тем, кто ведет праздный образ жизни и не имеет сил упорно трудиться. Оно никогда не вызовет нареканий на того, кто его применил, а лишь на самого себя, который не сумел выполнить все требуемое и полезное для занятия философией.

Таким образом, все мной сказанное было применено к Дионисию. Но ни я не излагал ему всего, ни он не просил меня об этом: он делал вид, что многое и самое главное он уже знает и в достаточной мере усвоил благодаря тому, что он слышал кое-что от других. Позднее до меня дошло, что он записал то, что тогда слышал, выдавая это за свое учение и ни словом не упоминая о тех, от кого он это узнал. Однако твердо я этого не знаю. Зато я знаю других, которые писали по тем же вопросам, однако никто из них не выдавал это за собственные творения.

Вот что вообще я хочу сказать обо всех, кто уже написал или собирается писать и кто заявляет, что они знают, над чем я работаю, так как либо были моими слушателями, либо услыхали об этом от других, либо, наконец, дошли до этого сами: по моему убеждению, они в этом деле совсем ничего не смыслят. У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает. И вот что еще я знаю: написанное и сказанное мною было бы сказано наилучшим образом, но я знаю также, что написанное плохо причинило бы мне сильнейшее огорчение. Если бы мне показалось, что следует написать или сказать это в понятной для многих форме, что более прекрасного могло быть сделано в моей жизни, чем принести столь великую пользу людям, раскрыв всем в письменном виде сущность вещей? Но я думаю, что подобная попытка не явилась бы благом для людей, исключая очень немногих, которые и сами при малейшем указании способны все это найти; что же касается остальных, то одних это совсем неуместно преисполнило бы несправедливым презрением [к философии], а других — высокой, но пустой надеждой, что они научились чему-то важному. Мне пришло сейчас в голову изложить это более подробно. Может быть, то, о чем я теперь говорю, стало бы еще яснее. Ведь есть некое неопровержимое основание, препятствующее тому, кто решается написать что бы то ни было; об этом я не раз говорил и прежде, но, по-видимому, надо об этом сказать и сейчас.

Для каждого из существующих предметов есть три ступени, с помощью которых необходимо образуется его познание; четвертая ступень — это само знание, пятой же должно считать то, что познается само по себе и есть подлинное бытие: итак, первое — это имя, второе — определение, третье — изображение, четвертое — знание. Если ты хочешь понять, что́ я говорю, возьми какой-то один пример и примени его ко всему. Например, «круг» —

это нечто произносимое, и имя его — то самое, которое мы произнесли. Во-вторых, его определение составлено из существительных и глаголов. Предложение: «То, крайние точки чего повсюду одинаково отстоят от центра» — было бы определением того, что носит имя «круглого», «закругленного» и «окружности». На третьем месте стоит то, что нарисовано и затем стерто или выточено и затем уничтожено. Что касается самого круга, из-за которого все это творится, то он от всего этого никак не зависит, представляя собой совсем другое. Четвертая ступень — это познание, понимание и правильное мнение об этом другом. Все это нужно считать чем-то единым, так как это существует не в звуках и не в телесных формах, но в душах; благодаря этому ясно, что оно — совершенно иное, чем природа как круга самого по себе, так и тех трех ступеней, о которых была речь выше. Из них понимание наиболее родственно, близко и подобно пятой ступени, все же остальное находится от нее много дальше. То же самое можно сказать о прямых или округлых фигурах, о цветах, о благом, прекрасном и справедливом, о всяком теле, изготовленном или естественно существующем, об огне, воде и обо всех подобных вещах, о всяком живом существе и о характере душ, о всех поступках и чувствах: если кто не будет иметь какого-то представления об этих четырех ступенях, он никогда не станет причастным совершенному познанию пятой. Сверх этого все это направлено на то, чтобы о каждом предмете в равной степени выяснить, каков он и какова его сущность, ибо словесное наше выражение здесь недостаточно. Поэтому-то всякий имеющий разум никогда не осмелится выразить словами то, что явилось плодом его размышления, и особенно в такой негибкой форме, как письменные знаки. То, что я сейчас сказал, нужно постараться понять на том же примере. Любой круг, нарисованный или выточенный человеческими руками, полон противоречия с пятой ступенью, так как он в любой своей точке причастен прямизне. Круг же сам по себе, как мы утверждаем, ни в какой степени не содержит в себе противоположной природы. Мы утверждаем, что ни в одном из названий всех этих [сделанных человеческими руками] кругов нет ничего устойчивого и не существует препятствия для того, чтобы называемое сейчас кругом мы называли потом прямым и, наоборот, чтобы прямое было названо круглым; в то же время вещи, называемые то одним, то другим, противоположным, именем, стойко остаются теми же самыми.

И с определением все та же история, если оно слагается из имен существительных и глаголов, и в то же время ничто твердо установленное не бывает здесь достаточно твердым. Можно бесконечно долго говорить о каждой из четырех ступеней и о том, как они неопределенны. Самое же главное, как мы сказали несколько выше, — это то, что при наличии двух вещей — сущности и качества — душа стремится познать не качество, а сущность, но при этом каждая из четырех ступеней, к которым душа совсем не стремится, предлагает ей словом и делом то, что легко воспринимается всякий раз ощущениями с помощью определения или указания и наполняет, если можно так сказать, любого человека недоумением и сомнением. Так вот когда мы, вследствие плохого воспитания, даже не стремимся отыскать истины, но довольствуемся предложенным нам изображением, тогда мы не окажемся смешными в глазах друг друга, если нас станут спрашивать те, кто, задавая вопрос, может опровергнуть и разнести в пух и прах первые четыре ступени [познания]. Но если мы принуждены давать ответы относительно пятой ступени и ее разъяснять, то всякий желающий из числа тех, кто в состоянии нас опровергнуть, одерживает над нами победу и того, кто выступает истолкователем — устно ли, письменно ли, с помощью ли ответов, — выставляет в глазах большинства невеждой в том, о чем он пытается писать

или говорить, причем слушатели эти иной раз и не знают, что подвергается разносу не душа написавшего или сказавшего, но природа каждой из указанных четырех ступеней, сама по себе недостаточная. Глубокое проникновение в каждую из этих ступеней, подъем или спуск от одной из них к другой с трудом порождают совершенное знание — и то лишь у того, кто одарен по природе. Но если кто от природы туп, а таково состояние души большинства людей в отношении учения и так называемого воспитания нравов, или же способности его угасли, то сам Линкей не мог бы сделать таких людей зрячими. Одним словом, человека, не сроднившегося с философией, ни хорошие способности, ни память с ней сроднить не смогут, ибо в чуждых для себя душах она не пускает корней. Так что те, кто по своей природе не сросся и не сроднился со всем справедливым и с тем, что именуют прекрасным, — пусть они даже то в одном, то в другом и проявят способности или память, — как и те, кто сроднился с философией, но не обладает способностями и лишен памяти, никогда не научатся, насколько это вообще возможно, истинному пониманию того, что такое добродетель и что такое порок. Всему этому надо учиться сразу, а также тому, что́ есть ложь и что́ — истина всего бытия, причем учиться с большим напряжением и долгое время, как я сказал об этом в самом начале. Лишь с огромным трудом, путем взаимной проверки — имени определением, видимых образов — ощущениями, да к тому же, если это совершается в форме доброжелательного исследования, с помощью беззлобных вопросов и ответов, может просиять разум и родиться понимание каждого предмета в той степени, в какой это доступно для человека. Поэтому ни один серьезный человек никогда не станет писать относительно серьезных вещей и не выпустит это в свет на зависть невеждам. Одним словом, из сказанного до́лжно понять, что, когда кто-нибудь увидит что-то написанное — будь то законы законодателя или другие какие-то письмена, — если он сам серьезный человек, он не сочтет все это чем-то столь уж для себя важным, но поймет, что самое для него важное лежит где-то в более прекрасной области, чем эта. Однако если бы он письменно изложил то, что столь глубоко им было продумано, «тут у него», конечно, не боги, но сами люди «похитили бы разум».

Тот, кто внимательно следил за этим отступлением, хорошо поймет, что если бы Дионисий или кто-то другой, стоящий выше или ниже, что-либо написал о первопричинах природы, то, по моему убеждению, он не написал бы ничего из того, что он слышал или чему научился, вполне здравого: так же, как для меня, для него это было бы священным и он не решился бы выпустить это в такую несоответствующую и неподходящую среду. Не стал бы он записывать это ради памяти — ведь нечего бояться, как бы он этого не забыл, раз уж он воспринял это в свою душу, ведь это выражается очень кратко. Но сделал бы он это из позорного честолюбия — либо для того, чтобы выдать это за свое произведение, либо чтобы показать, будто он причастен науке, которой на самом деле он был недостоин, так как возлюбил только славу, приходящую благодаря этой причастности. Если бы у Дионисия это получилось от общения со мной, это еще было бы понятно, но как это произошло на самом деле, пусть ведает Зевс, сказал бы фиванец. Беседовал я с ним так, как я говорил, и лишь один раз, позднее же — никогда.

Теперь тому, кому интересно, узнав относительно этого, исследовать, каким образом все это произошло, надо узнать, по какой причине я не стал распространяться при Дионисии ни во второй раз, ни в третий, ни еще чаще. Может быть, Дионисий думает, что, услыхав это один раз, он хорошо все постиг или что он вообще знает достаточно, сам дойдя до этого либо научившись ранее от других, или, далее, что сказанное мной ничего не стоит, или, наконец, что это не для него, что это выше его понимания и по сути он не в состоянии посвятить свою жизнь разуму и заботе

о добродетели. Если он считает мое учение ничего не стоящим, то ему придется сражаться со многими свидетелями, утверждающими противное, которые в таких вопросах могли бы быть гораздо более сведущими судьями, чем Дионисий. Если же то, до чего он дошел сам или чему научился, достойно воспитания человека свободной души, как мог он, не будучи человеком до крайности странным, так легкомысленно оскорбить своего руководителя, того, кто владеет всем этим знанием? А как он меня оскорбил, я могу теперь рассказать.

Немного времени спустя после моей с ним беседы, в то время как прежде он позволял Диону распоряжаться своим имуществом и пользоваться процентами с него, он вдруг не разрешил своим управляющим посылать эти деньги в Пелопоннес, словно совершенно забыв о своем письме. Он говорил, что все это принадлежит не Диону, а его сыну, то есть племяннику Дионисия, а он, Дионисий, является по закону его опекуном. Вот как обстояло дело в то время и до чего это все дошло. Подобные события уже и раньше ясно мне показали, какова любовь Дионисия к философии, и, хочешь не хочешь, мне оставалось только негодовать. Тогда уже было лето и время плавания кораблей; и я подумал, что мне не больше нужно сердиться на Дионисия, чем на самого себя и на тех, кто в третий раз заставил меня пройти через пролив Скиллы,

Вновь чтоб измерить мне пропасть ужасной Харибды.

Я стал говорить Дионисию, что мне невозможно оставаться после того, как с Дионом обошлись столь унизительно. Он же старался меня успокоить и просил оставаться, считая, что ему будет не очень хорошо, если я уеду с такой поспешностью, как вестник подобного рода событий. Но так как он не мог меня убедить, то он сказал, что сам позаботится устроить мне отъезд. Я имел в виду отплыть, сев на первые отходящие суда; при этом я был исполнен раздражения и полагал, что готов пойти на все, если мне станут мешать в этом моем намерении, так как было совершенно ясно, что я ничем никого не обидел, но был обижен сам. Дионисий же, видя, что ничто на меня не действует и я не собираюсь оставаться, устроил вот какую хитрость, задумав помешать моему отплытию. День спустя после этого разговора, придя ко мне, он делает мне с виду убедительное предложение: «Пусть Дион и все дионовские дела перестанут быть так часто яблоком раздора между мной и тобой. Ради тебя я вот что сделаю для Диона: я требую, чтобы он жил в Пелопоннесе, взяв свое имущество, и не как изгнанник, но как человек, которому можно будет вернуться сюда, когда после совместного обсуждения он, я и вы, его друзья, все найдем это возможным. Но возможным будет это лишь в том случае, если он не злоумышляет против меня, а поручителями в этом будете ты и твои близкие, а также живущие здесь друзья Диона; он же в свою очередь пусть даст вам твердое обещание. Деньги, которые он возьмет, пусть находятся в Пелопоннесе и в Афинах в руках тех людей, которым он найдет нужным их поручить; проценты пусть получает Дион, но основным имуществом он не вправе распоряжаться без вашего согласия. Я не очень полагаюсь, что он справедливо воспользуется этими деньгами по отношению ко мне — ведь сумма получается немалая, — в тебе же и в твоих близких я больше уверен. Смотри же, нравятся ли тебе мои предложения, и если да, то останься на этих условиях еще год, а весной уезжай, взяв с собой эти деньги. Я знаю, что Дион будет тебе очень благодарен, если ты сделаешь это в его интересах».

Услыхав такие его слова, я вознегодовал, но, подумав, сказал ему, что дам на следующий день ответ о своем решении; на этом мы тогда и согласились. После же, находясь в большом смущении, я наедине с собой так

размышлял. Первой моей мыслью было следующее: «Что будет, если Дионисий не собирается сделать ничего из того, о чем он говорит, но если я уеду, а он в убедительной форме напишет Диону — и сам лично, и поручив это многим из своего окружения — и расскажет ему то, что он теперь мне сказал, а именно, будто у него были самые лучшие намерения, а я не пожелал сделать то, к чему он меня побуждал и совершенно пренебрег его, Диона, интересами? А что, если, сверх того, он не пожелает меня отпустить и сам не даст такого приказания никому из судовладельцев, но, наоборот, легко даст понять всем, что ему нежелательно, чтобы я отплыл, разве кто-нибудь пожелает отвезти меня отсюда — прямо из дворца Дионисия?» Ведь в довершение ко всем бедам я жил в садах, окружавших дворец, откуда ни один привратник не пожелал бы меня выпустить, если бы Дионисий не прислал ему об этом приказа. «Если же я останусь на год, — думал я, — то буду иметь возможность сообщить Диону, в каком я снова нахожусь положении и как поживаю. И если Дионисий исполнит хоть что-нибудь из того, что он обещает, то мои труды окажутся не совсем напрасными, ведь состояние Диона, если точно его оценить, составит талантов сто. Если же произойдет все то, что сейчас мне мерещится, как этого и естественно ожидать, то я и вовсе не знаю, что мне тут делать, однако все же необходимо мне как-никак перестрадать еще год и на деле попытаться уличить Дионисия в его коварных уловках». Так я решил про себя и на следующий день сказал Дионисию: «Я решил остаться, но прошу тебя не считать меня полноправным распорядителем Дионовых дел. Поэтому я прошу тебя вместе со мной написать ему письмо, сообщающее то, что нами теперь решено, и спросить, удовлетворяет ли его это, и, если нет и он хочет и требует чего-то другого, пусть он напишет об этом возможно скорее, а ты до тех пор не производи никаких изменений в его положении».

Вот каков был наш разговор, и мы согласились между собой примерно так, как я сейчас сказал. После этого корабли отплыли, и мне уже не на чем было плыть. Тут Дионисий, словно вспомнив о чем-то, говорит, что половина состояния должна принадлежать Диону, а другая половина — его сыну; он продаст имущество Диона и половину вырученных денег даст мне отвезти, а половину оставит сыну Диона; так, мол, будет вполне справедливо. Я был поражен его словами и считал, что смешно было бы еще возражать, но все же сказал, что нужно подождать письма от Диона и тогда написать ему об этих новых предложениях. Но тотчас же после этого разговора он стал лихорадочно распродавать все имущество Диона, где, как и кому хотел, мне же об этом теперь вообще не говорил ни слова; конечно, и я в равной мере не беседовал с ним больше о делах Диона, так как был убежден, что из этого ничего не выйдет.

Вот в какой степени было мной тогда оказано содействие философии и моим друзьям. После этого так мы жили, я и Дионисий: я — глядя по сторонам, подобно птице, жаждущей улететь, а он — придумывая хитрости, чтобы меня запугать и не дать ничего из имущества Диона. Однако всей Сицилии мы говорили, что мы друзья. Но вот Дионисий вопреки обычаю отца попытался посадить на более низкое жалованье старейших наемников. Разгневанные воины собрались вместе и заявили, что они этого не допустят. Он пытался силой заставить их подчиниться, закрыв ворота акрополя, но они тотчас же осадили стены, затянув какой-то варварский воинственный гимн. Дионисий до смерти этого испугался, пошел на все уступки и дал собравшимся пелтастам еще больше, чем они требовали. Тогда быстро распространился слух, что во всем виноват Гераклид. Услыхав об этом, Гераклид незаметно исчез; Дионисий пытался его схватить, но, не зная, как это устроить, вызвал Феодота в дворцовый сад; случайно и я

там гулял. Что они говорили между собой, я не слышал и не знаю; то же, что Феодот сказал Дионисию в моем присутствии, я знаю и до сих пор помню. «Платон, — сказал он, — я вот убеждаю Дионисия в том, что, если я смогу привести сюда Гераклида для переговоров относительно возводимых на него сейчас обвинений и тут будет решено, что ему не следует жить в Сицилии, пусть он, согласно моему предложению, взяв жену и сына, отплывет в Пелопоннес и живет там, не замышляя ничего плохого против Дионисия и пользуясь своим состоянием. Я и раньше посылал за ним, пошлю и теперь, и, может быть, он послушается либо первого моего приглашения, либо теперешнего. Перед Дионисием же я настаиваю и прошу, если кто-нибудь встретит Гераклида в деревне или здесь, в городе, чтобы с ним не случилось ничего плохого, лишь бы он покинул страну, пока Дионисий не изменил своего решения». И, обращаясь к Дионисию, он сказал: «Ты соглашаешься на это?» «Я соглашаюсь на то, — сказал Дионисий, — что, если он будет находиться в твоем доме, он не потерпит ничего плохого и данное сейчас обещание не будет нарушено».

Вечером на другой день ко мне спешно пришли Еврибий и Феодот, очень возбужденные, и Феодот говорит: «Платон! Вчера ты был свидетелем того, на что согласился Дионисий относительно Гераклида в моем и твоем присутствии?» «Ну, конечно, да», — сказал я. «А вот теперь, — продолжал он, — повсюду бегают пелтасты, ища Гераклида, чтобы его схватить, а он, видно, находится где-то здесь поблизости. Пойдем же как можно скорее вместе с нами к Дионисию». И вот мы отправились и вошли к нему; и оба они стояли молча, проливая слезы, а я сказал: «Вот они боятся, как бы ты не поступил както иначе с Гераклидом, нарушив свое вчерашнее обещание; мне кажется, что он где-то здесь и его видели». Услыхав это, он вспылил, и лицо его то бледнело, то краснело, как это бывает при сильном гневе. Феодот же, припав к его ногам и взяв его за руку, заплакал и стал умолять не делать ничего плохого. В свою очередь я поддержал его слова и, одобряя, сказал: «Будь спокоен, Феодот; Дионисий не решится сделать что-либо вопреки вчерашнему соглашению». Тут Дионисий, взглянув на меня, как истинный тиран, молвил: «Тебе-то я и вовсе не обещал ничего». «Клянусь богами, — сказал я на это, — ты обещал то, о чем просит тебя Феодот, — что ты ничего не сделаешь Гераклиду». Произнеся это, я повернулся и вышел. После этого Дионисий устроил облаву на Гераклида, а Феодот, отправив к Гераклиду гонцов, дал ему совет бежать. Тогда Дионисий, послав Тисия и пелтастов, велел его преследовать, но Гераклид, говорят, опередил его на небольшую часть дня, успев бежать в пределы карфагенских владений.

Теперь старое намерение Дионисия не отдавать денег Диона, казалось, получило веское основание: это была питаемая ко мне вражда, и прежде всего он выслал меня из акрополя под предлогом, что в саду, где я жил, женщины должны справлять десятидневный праздник с жертвоприношениями. Он велел мне все это время жить за пределами акрополя, у Архедема. Пока я там пребывал, Феодот, посылая за мной, часто негодовал на то, что произошло, и порицал Дионисия. Когда тот услыхал, что я бываю у Феодота, он сделал из этого новый предлог для разрыва со мной, который был родным братом первого. Послав кого-то, он спросил меня, действительно ли я бываю у Феодота, когда он меня приглашает. «Конечно», — ответил я. Тогда посланный сказал мне: «Так вот, он велел тебе передать, что ты очень плохо делаешь, предпочитая ему Диона и Дионовых друзей». Вот что было мне сказано, и больше уже он не приглашал меня к себе во дворец под предлогом, будто ему стало ясно, что я друг Феодота и Гераклида, ему же я враг. Да он и не мог уже думать, что я хорошо отношусь к нему, так как деньги Диона окончательно канули в воду. После этого я жил вне акропо-

ля, среди наемных солдат. Разные лица и некоторые служилые люди родом из Афин, мои сограждане, приходя ко мне, сообщали, что среди пелтастов распространяется против меня клевета и некоторые из них грозятся, если они захватят меня, убить. Тогда я придумываю вот какой способ спасения. Я посылаю к Архиту и другим друзьям в Тарент письмо с рассказом о том, в каком положении я оказался. Они же, под предлогом какого-то посольства от имени их государства, посылают тридцативесельный корабль во главе с одним из своих, Ламиском. Прибыв к Дионисию, он стал просить его за меня, говоря, что я хотел бы уехать и что не стоит мне в этом препятствовать. Дионисий дает свое согласие и отпускает меня, дав на дорогу денег; что же касается денег Диона, то и я ничего не просил, и он ничего не дал.

Прибыв в Пелопоннес, в Олимпию, и застав там Диона, смотревшего на игры, я сообщил ему о том, что произошло. Тогда он, призвав в свидетели Зевса, сказал мне и моим близким и друзьям, чтобы все мы готовились отомстить Дионисию: я — за оскорбление права гостеприимства (так он тогда говорил и считал), сам же он — за несправедливую высылку и изгнание. Услыхав это, я предложил ему призвать на помощь и моих друзей, если они согласны. «Меня же, — сказал я, — ты вместе с другими какой-то силой сделал сотрапезником Дионисия, его домочадцем, участником его жертвоприношений. Так как многие клеветали, он, конечно, мог думать, что я вместе с тобой злоумышляю против него и его власти, однако он не убил меня, устыдившись этого. Возраст мой не таков, чтобы я мог еще с кем-то сражаться, однако я буду заодно с вами, если, нуждаясь когда-либо во взаимной дружбе, вы пожелаете сделать что-то хорошее. Но пока вы хотите зла, скликайте на это других». Вот что я сказал, исполненный горечи при воспоминании о своих сицилийских путешествиях и бедах; они же, не слушаясь меня и не желая выполнять моих указаний, сами оказались виновниками всех своих несчастий. Если бы Дионисий отдал деньги Диону или же совсем примирился бы с ним, этих несчастий не было бы совсем, насколько это в человеческих силах, а Диона я легко бы сдержал, для чего у меня была и добрая воля, и достаточное влияние. Теперь же, набросившись друг на друга, они все наполнили бедствиями. А ведь Дион питал такие же замыслы, какие, должен сказать, мог бы питать и я, да и всякий другой, кто, будучи человеком умеренным и разумным как в деле собственной власти и власти своих друзей, так и относительно своей родины, считал бы, что, благодетельствуя другим, он окажется на самой вершине власти и почестей. Это совсем другое дело, чем если бы кто сделал себя, своих друзей и город богатыми, устроив заговор и собрав соучастников, притом что он — человек бедный и собой не владеет, а по слабости сдается перед лицом удовольствий и приобретает богатство, убивая людей состоятельных, объявляя их своими врагами; растаскивая их деньги, он раздает их своим соучастникам и друзьям, чтобы никто не мог на него пожаловаться, говоря, что остался беден. Так же мало принесет это славы тому, кто, таким же образом облагодетельствовав государство, почитается в нем за то, что разделил согласно народному постановлению богатство немногих между многими или же, стоя во главе большого города, властвующего над многими малыми, несправедливо отбирает у этих малых городов деньги для своего, большого. Так что ни Дион, ни кто-либо другой добровольно не примет такую власть, гибельную и для него самого, и для его рода на все времена; напротив, он устремится к государственному строю, основанному на самых справедливых и лучших законах, не прибегая ни к казням, ни к изгнанию хотя бы только совсем немногих. Это-то делал теперь Дион, предпочитая лучше испытать на себе нечестие, чем его совершить; при этом он все же старался ему не подвергнуться. Однако он погиб, дос-

тигнув своей цели — победил врагов. В том, что постигло Диона, нет ничего удивительного. Человек честный, разумный и вдумчивый вообще-то не может ошибиться относительно душевных качеств бесчестных людей, но неудивительно, если ему приходится испытать то же, что хорошему кормчему, от которого не скроется надвигающаяся буря, однако нежданно роковая сила этой бури все-таки может скрыться, а скрывшись, своей мощью может потопить его. Именно это погубило Диона. От его глаз нисколько не скрылось, что те, кто его погубил, были скверные люди, однако какова сила их дикости, мерзости и ненасытности, этого он не видел. Сраженный этим, он лежит мертвый, ввергнув Сицилию в безмерную печаль.

После всего сказанного сейчас мой совет вам, я думаю, покажется достаточным. Да будет так! А чего ради я предпринял свою вторую поездку в Сицилию, мне показалось необходимым рассказать вследствие странности и необычности происшедшего. Если кому-нибудь рассказанное мной станет теперь понятнее и причины для случившегося покажутся ему основательными, цель моего рассказа будет, по-моему, достигнута в полной мере.

VIII

Платон близким и друзьям Диона желает благополучия

Что, обдумав все хорошенько, вы действительно могли бы добиться величайшего благополучия, я по мере сил постараюсь вам объяснить. Надеюсь, что я дам хороший совет не только вам — хотя, конечно, в первую очередь вам, — но и всем сиракузянам, в-третьих же, вашим врагам и противникам, за исключением тех из них, кто запятнал себя преступлениями: подобные пороки неисцелимы и никто никогда не сумел бы смыть такого пятна. Подумайте же над тем, что я вам сейчас скажу.

С тех пор как устранена тирания, во всей Сицилии существует одна-единственная забота: некоторые стремятся вновь захватить власть, другие — окончательно закрепить изгнание тиранов. Большинству при таких обстоятельствах всегда кажется правильным советовать то, что причинит врагам наибольшее зло, а друзьям — наибольшее благо. А ведь это вовсе не так легко — сделав другим много зла, самому не испытать в свою очередь то же самое. Чтобы ясно это увидеть, незачем далеко ходить: надо взглянуть на то, что теперь произошло здесь, в Сицилии, когда одни стали стремиться причинить другим зло, другие же — от него защититься.

Если бы вы захотели поведать об этом другим людям, вы оказались бы при этом хорошими наставниками. Ведь можно сказать, что нет недостатка в подобного рода примерах. Таких же примеров, которые были бы полезны для всех — и для врагов, и для друзей — или которые принесли бы тем и другим наименьшее количество зла, нелегко найти, а найдя, применить в жизни. Поэтому такого рода совет и попытка дать объяснение подобны благочестивой молитве. Пусть же это действительно будет своего рода молитвой — ведь всегда надо начинать с богов, когда ты хочешь что-то сказать или обдумать, — и пусть эта молитва достигнет цели, послужив нам следующим поучением.

С того времени, как началась война, и до сегодняшнего дня вами и вашими врагами правит, можно сказать, одна семейная клика, которой давно уже отдали власть ваши отцы, когда создалось крайне тяжелое положение: в то время над эллинистической Сицилией нависла угроза полного разграбления карфагенянами и установления состояния варварства. Тогда-то они и выбрали Дионисия — юного и воинственного: ему приличествовало заниматься ратным делом. А в качестве старшего советника они поставили при нем Гиппарина и назвали их, в качестве спасителей Сицилии, полномочными, как

говорится, тиранами. Хочет ли кто считать, что причиной тогдашнего спасения было божественное соизволение и само божество, либо он будет думать, что причиной этой была доблесть начальников или то и другое, соединенное с храбростью граждан, — пусть каждый думает, как он желает: во всяком случае для тогдашнего поколения так явилось тогда спасение. Поскольку эти вожди себя так проявили, то все, естественно, испытывали по отношению к своим спасителям благодарность. Если же впоследствии тираническая власть неправильно воспользовалась этим даром государства, то за это она уже несет наказание и долго еще будет нести. Какие же из этих наказаний следовало бы назвать справедливо вытекающими из создавшегося положения? Если бы вы легко могли заставить их отправиться в изгнание, без больших опасностей и трудов, или же если бы они легко могли вновь захватить власть, то было бы совершенно лишним советовать вам то, что я собираюсь сказать. Теперь же и вам, и им надо задуматься и вспомнить, сколько раз то вам, то им уже улыбалась надежда и каждый думал, что вот теперь, можно сказать, уже очень немного остается, чтобы все вышло согласно желанию. Но как раз это немногое всякий раз оказывалось причиной великих и бесконечных бед, которым никогда не видно было конца; наоборот, то, что казалось концом и завершением какого-то предприятия, сменялось началом вновь возникающих дел, и от этого круговорота всему — и власти тиранов, и народной партии — грозила полная гибель. В конце концов получится — и это очень вероятно, хотя и ужасно, — что эллинское наречие умолкнет по всей Сицилии, подпавшей под власть и господство финикийцев или опиков. Поэтому всем эллинам надо изо всех сил стараться найти против этого средство.

Если кто может предложить что-то более правильное и лучшее, чем то, что собираюсь сказать я, то, выставив это на общее обсуждение, он по справедливости был бы назван благодетелем эллинов. Но то, что мне теперь в какой-то мере кажется нужным сказать, я попытаюсь сейчас объяснить со всей откровенностью, пользуясь доступным для всех справедливым словом. Я обращаю свой совет наподобие третейского судьи к вам обоим — к тем, кто пользуется тиранической властью, и к тем, кто находится под властью тиранов. Совет мой тот же, что и прежде, когда обращался к каждому из вас в отдельности. И теперь моя речь, обращенная к любому тирану, будет советом всячески избегать имени тирана и тиранического образа действий, а если это возможно, то и переменить власть тирана на царскую власть. А что это возможно, на деле доказал Ликург — муж мудрый и достойный: увидев, что родственная ему семья в Аргосе и Мессении от царской власти перешла к власти тиранов и, погубив себя, тем самым погубила и оба города, он, боясь за собственное свое государство и собственную семью, ввел в качестве лекарства власть геронтов, а как спасительное ограничение царской власти — должность эфоров, и вот уже в течение стольких поколений царская власть сохраняется там со славой, так как закон стал верховным владыкой над людьми, а не люди — тиранами над законами. И моя эта речь обращена ко всем: с одной стороны, тех, кто стремится к тиранической власти, она призывает отказываться от такого стремления и бежать без оглядки от этого счастья ненасытно алчных и неразумных людей, а кроме того, попытаться превратить тиранию в царскую власть и подчиниться царственным законам, получив высочайший почет из рук добровольно дающих его людей и от законов; с другой стороны, тем, кто стремится к свободному образу жизни и старается избегнуть рабского ярма, которое по существу является злом, я бы посоветовал, чтобы из-за ненасытной и несвоевременной любви к свободе они не впали в болезнь своих предков, которой те страдали из-за чрезмерной вольности, так как были охвачены неумеренной любовью к свободе. Ведь до прихода к власти Диони-

сия и Гиппарина сицилийцы жили, как они тогда думали, очень счастливо, проводя свой досуг в роскоши и одновременно начальствуя над своими начальниками. Они-то и побили камнями десять стратегов, бывших до Дионисия, не предав ни одного из них суду по закону, — конечно, чтобы не подчиняться никакому властителю, даже тому, кто властвует по праву или в силу закона, и чтобы в любом случае быть свободными. За это-то у них и появилась власть тиранов. Как подчинение, так и свобода, если они переступают границы, есть величайшее зло, в надлежащей же мере это — великое благо: рабское подчинение богам нормально, людям же — ненормально. Для разумных людей закон — бог, для неразумных — удовольствие.

Раз это так, я предлагаю друзьям Диона передать всем сицилийцам то, что я им советую, как общий совет мой и его; я буду, так сказать, переводчиком того, что он, если бы был жив и мог говорить, сказал бы вам теперь сам. Как же, скажет кто-нибудь, звучит совет Диона в отношении нынешнего положения дел? А вот как: «Прежде всего установите, сиракузяне, законы, которые, как вам будет ясно, направят ваши мысли не на наживу и богатство, на что прежде толкало вас вожделение; а так как существуют три вещи — душа, тело и деньги, то в ваших законах вы должны выше всего ставить совершенство души, на втором месте — совершенство тела, так как оно стоит ниже души, а на третьем и последнем — почтение к богатству, так как оно — слуга и души, и тела. Постановление, которое бы это учредило, могло бы считаться у вас правильно изданным законом, делающим истинно счастливыми тех, кто им управляется. А положение, что только богатые счастливы, ничего не стоит: это — глупое мнение женщин и детей, и те, кто его придерживается, сами становятся женщинами. А что я правильно вам советую, вы поймете на деле, если испробуете то, что ныне сказано о законах. А это, по-видимому, самый надежный пробный камень для всего. Когда вы примете такие законы, — ведь Сицилия находится в опасном положении, поскольку вы не имеете достаточной власти и сами не находитесь в достаточном подчинении, — было бы справедливо и, конечно, полезно для вас всех пойти средним путем — и для тех, кто хочет избегнуть тягот власти, и для тех, кто вновь жаждет такую власть обрести. Ведь их предки некогда — великое дело! — спасли эллинов от варваров, и им мы обязаны тем, что можем теперь вести речь о государственном строе. Если бы им тогда это не удалось, то не осталось бы ни надежды, ни возможности говорить ни о чем подобном. Так вот теперь для одних будет свобода при царской власти, для других — подотчетная царская власть. Законы будут владыками как над гражданами, так и над самими царями, если они поступят в чем-то противозаконно. Приняв все это во внимание, без задних мыслей и по здравом размышлении установите с божьей помощью царскую власть; царем сначала поставьте моего сына в благодарность за двойную услугу — мою и моего отца: он в те времена освободил государство от варваров, я же теперь дважды освободил его от тиранов, чему вы сами являетесь свидетелями. Затем поставьте царем сына Дионисия, носящего то же имя, что мой отец, — в благодарность за оказанную нам сейчас помощь и за его честный нрав: он, сын отца-тирана, добровольно дал свободу городу, обретя тем самым для себя и своего рода вечную славу вместо мимолетной и несправедливой тирании. В-третьих, надо пригласить царем сиракузян, с его добровольного согласия и по добровольному призыву городом, того, кто сейчас стоит во главе вражеского войска, — Дионисия, сына Дионисия, — если он пожелает изменить свое положение на царское из страха перед изменчивой судьбой, из жалости к родине и к оставленным без ухода родным святыням и могилам, а также чтобы из-за честолюбия не погубить всего окончательно на радость варварам. Имея трех царей, вы либо да-

дите им полномочия лаконских царей, либо, лишив их этих полномочий, договоритесь с ними и учредите правление таким образом, как об этом было говорено вам раньше. Послушайте же это еще раз.

Если род Дионисия и Гиппарина захочет для вас и ради спасения Сицилии положить конец теперешним бедствиям, приняв и для себя, и для своего рода и на нынешние, и на будущие времена этот сан, вы на этих условиях, как было сказано раньше, пригласите старцев, каких они пожелают, и дайте им полномочия определять условия мира — будут ли эти старцы из местных жителей, или чужеземцы, или те и другие вместе, причем количество их будет такое, относительно которого они между собой согласятся. Пусть эти старцы, придя, прежде всего издадут законы и установят такое правление, в котором царям будет дано полномочие принесения жертв и любое другое, приличествующее бывшим благодетелям государства. А руководителями в вопросах войны и мира надо сделать стражей законов, числом тридцать пять, избрав их совместно с народом и советом. Другие судебные обязанности пусть будут в руках других, но смерть и изгнание пусть присуждаются этими тридцатью пятью стражами. В дополнение к этим пусть будут избраны другие судьи, каждый раз из числа должностных лиц прошлого года — одного от каждой должности, проявившего себя лучшим и самым справедливым. Все они в течение следующего года должны служить судьями в делах, касающихся смерти, заключения и изгнания граждан. Царю же в делах подобного рода не полагается быть судьей, потому что он, являясь жрецом, должен быть чистым от убийств, изгнаний и заключений.

Вот что я думал для вас установить, пока я был жив, и желаю этого и теперь. И если бы эринии, в облике моих друзей, не помешали этому, я, одержав вместе с вами верх над врагами, все бы устроил так, как задумал, а затем, если бы все пошло, как было задумано, заселил бы всю остальную Сицилию, отняв у варваров ту часть, которой они теперь владеют, в том случае, если только они не воевали против власти тиранов во имя общей свободы; и прежних жителей эллинских поселков я вернул бы в их старые, отеческие жилища. Это я вам всем советую и сейчас совместно обдумать, исполнить и всех призывать на эти дела, а того, кто не захочет участвовать, считать от имени государства врагом. Все это выполнимо: оно прочно заключено одновременно в двух душах и подготовлено у тех, кто, поразмыслив, может принять наилучшее решение. А тот, кто считает это невыполнимым, видно, не очень силен умом. Под двумя душами я подразумеваю душу Гиппарина, сына Дионисия, и душу моего сына. Если они будут между собой согласны, то я думаю, что и все другие сиракузяне, которые, несомненно, пекутся о своем городе, будут заодно с ними. Итак, воздав молитвой должное всем богам, а равно и другим, кому это следует после богов, мы мягко и ласково убеждаем и приглашаем друзей и недругов: не отступайтесь, прежде чем не приведете сказанного нами теперь к благополучному и явно счастливому концу, — так, как будто наши слова — это божественное сновидение, посылаемое тем, кто уже бодрствует».

IX

Платон Архиту из Тарента желает благополучия

К нам прибыли люди от Архиппа и Филонида с письмом, которое ты им вручил; они передали мне новости о тебе. С делами, касающимися вашего города, они покончили без труда, ведь они не были очень запутанными; что касается тебя, то они рассказали мне о твоем недовольстве: ты не можешь избавиться от беспокойств и хлопот по общественным делам.

Конечно, самое приятное в жизни — заниматься собственными делами, особенно если кто избрал для себя такую долю, как ты; это совершенно ясно. Но тебе надо подумать о том, что любой из нас не принадлежит самому себе: на одну часть нашего существа рассчитывает отечество, на другую — наши родители, на третью — иные друзья; многое нужно уделить обстоятельствам, захватывающим нашу жизнь. Когда отечество призывает заняться его делами, было бы странно, конечно, не послушаться этого призыва, ведь в таком случае надо освободить место и предоставить поле действия дурным людям, которые далеко не с самыми добрыми намерениями приступают к общественным делам. Но довольно об этом.

Что касается Эхекрата, то мы и теперь заботимся о нем, и будем заботиться в будущем — как ради тебя и его отца Фриниона, так и ради самого юноши.

X

Платон Аристодору желает благополучия

Я узнал, что ты — один из самых близких друзей Диона и теперь, и был прежде. Ты всегда обнаруживал высокую мудрость в вопросах, касающихся философии. Постоянство, верность и искренность — вот что я называю подлинной философией, другие же качества, относящиеся к другим вещам, такие, как хитрость и изворотливость, кажется мне, я определю правильно, если дам им имя неискренней изощренности.

Ну, будь здоров и придерживайся тех убеждений, которых ты держишься и теперь!

XI

Платон Лаодаманту желает благополучия

Я и прежде писал тебе, что в отношении всех дел, о которых ты говоришь, было бы очень важно, чтобы ты сам прибыл в Афины; но так как ты считаешь, что это невозможно, то лучшим после этого было бы, чтобы прибыл к тебе я или Сократ, как ты и пишешь в своем письме. Но сейчас Сократ страдает от дизурии. Для меня же, если бы я прибыл к вам, было бы весьма неприлично, если бы я не выполнил того, из-за чего ты меня приглашаешь. Сам я не очень надеюсь, что мне это удастся, а потому требуется другое, длинное письмо, которое могло бы тебе все это объяснить. Сверх того, из-за моего возраста я не имею физических сил, достаточных для того, чтобы путешествовать и подвергаться опасностям, которые встречаются и на земле, и на море, а теперь все исполнено опасностей при путешествиях. Однако я могу дать совет тебе и твоим колонистам. То, «что я скажу», по выражению Гесиода, покажется «очень простым», но если подумать, — то очень сложным. Ведь если думают, что с изданием законов, как бы хороши они ни были, уже устроено государство, то это совсем неверно в том случае, если во главе государства не стоит влиятельный человек, заботящийся о нем и о его повседневном образе жизни, о том, чтобы он был разумным и мужественным у рабов и у свободных. Это удастся, если есть люди, достойные такой власти. Но если вы нуждаетесь в ком-то, кто бы вас воспитал, то, думается мне, у вас нет ни того, кто станет воспитывать, ни тех, кто захочет его воспитания, и вам остается только молить богов. Ведь примерно таким же образом были основаны и впоследствии хорошо управлялись и прежние города, когда под влиянием совершавшихся великих событий — на войне ли или при других жизненных обстоя-

тельствах — являлся достойный муж, обладатель великой силы. Итак, решительно следует заблаговременно позаботиться об этом и одновременно подумать о том, о чем я сказал, но не действовать неразумно, полагая, что все устроится само собой. Желаю успеха.

XII

Платон Архиту из Тарента желает благополучия

Присланные тобой сочинения я получил с удивительной радостью, и нельзя даже выразить, как я восхищался их автором. Человек этот показался мне достойным своих древних предков. Говорят, что родом они — мирийцы, это были те троянцы, которые выселились при Лаомедонте, — люди достойные, как показывает предание.

Что касается моих заметок, о которых ты пишешь в послании, то они еще не совсем готовы, однако я тебе их выслал в таком виде. Относительно же того, как их надо беречь, мы оба с тобою единодушны, так что не стоит тебя особо об этом просить.

XIII

Платон Дионисию, тирану Сиракуз, желает благополучия

Пусть начало этого письма будет для тебя знаком, что оно — от меня. Угощая как-то локрийских юношей и сидя далеко от меня, ты встал, подошел ко мне и благосклонно произнес что-то удачное, как это показалось тебе и мне, и тому, кто возлежал за столом рядом со мной (а это был один из местных красавцев). Он сказал тогда: «И верно, Дионисий, ты получил от Платона большую пользу в отношении философии!» А ты на это ответил: «И во многих других отношениях; да и из самого того приглашения, что я послал ему, я тоже тотчас же извлек пользу». Вот это и надо нам сохранить, чтобы взаимная наша польза все больше и больше множилась. И вот я, содействуя этому, посылаю тебе кое-что из пифагорейских работ и из различений, а также человека, согласно прежнему нашему решению, которого вы — ты и Архит, если он находится у тебя, — сможете использовать. Имя ему Геликон, родом он из Кизика и является учеником Евдокса, отлично осведомленным в его учении. Кроме того, он был в близких отношениях с кем-то из учеников Исократа, а равно и с Поликсеном, одним из друзей Бризона. И что особенно редко у таких людей, он очень приятен в обращении и, видимо, обладает неплохим характером; так что его даже можно было бы счесть поверхностным и легкомысленным. Говорю я это с опаской, потому что выражаю свое мнение о человеке по существу своему неплохом, но легко меняющемся (за исключением отношения к очень немногим людям и вещам). Поскольку у меня были опасения относительно этого человека и я не очень ему доверял, я сам при встречах с ним наблюдал его и расспрашивал его сограждан, и никто ничего дурного мне о нем не сказал. Но смотри сам и будь осторожен. Особенно же, если у тебя будет хоть немного свободного времени, поучись у него и вообще с ним пофилософствуй. В противном случае пошли кого-нибудь к нему в обучение, чтобы ты, спокойно учась у того на досуге, усовершенствовался в философии и прославился, и тогда польза, которую ты получаешь от общения со мной, не убудет. Но довольно об этом.

Что касается того, чтó ты поручил мне тебе прислать, то я это сделал, и

Лептин везет тебе Аполлона, созданного молодым и талантливым художником, имя которому Леохар. Было у него и другое произведение, на мой взгляд очень изящное; я купил его, желая подарить твоей жене за то, что она ухаживала за мной и больным, и здоровым, делая это из уважения ко мне и к тебе. Так вот, передай это ей, если ты не сочтешь нужным поступить как-то иначе. Твоим детям посылаю двенадцать кувшинов сладкого вина и два кувшина меду. Сушеные смоквы, когда я приехал, были уже убраны. Миртовые ягоды, отложенные для тебя, загнили, но я вновь постараюсь заботливо их заготовить. О рассаде же тебе расскажет Лептин.

Деньги на все эти покупки и некоторые налоги в пользу государства я взял у Лептина, говоря ему то, что, казалось мне, было наиболее прилично для нас и соответствовало истине, а именно, что это были наши деньги, которые мы истратили на левкадийский корабль, приблизительно 16 мин; именно эту сумму я взял, а взяв, истратил на себя и на то, что я вам посылаю.

Далее выслушай относительно денег, как относительно твоих, которые находятся в Афинах, так и относительно моих. Твоими деньгами, как я тогда тебе говорил, я буду пользоваться так же, как и деньгами других моих близких; пользуюсь же я ими мало, лишь насколько это кажется необходимым, справедливым или приличным, как мне, так и тому, у кого я беру.

Теперь же вот что со мной случилось. У меня есть дочери моих племянниц, умерших в те времена, когда я не был увенчан, хоть ты и приказывал. Их четыре, и одна из них уже в брачном возрасте, второй восемь лет, третьей немного более трех лет, а четвертой нет еще года. Мне и моим близким надо их выдать замуж и тем, до замужества которых я доживу, дать приданое; к тем, до чьего замужества я не доживу, это не относится. Если бы отцы их были богаче меня, то приданое давать было бы необязательно. Но получилось так, что я из них самый богатый, да и матерей я выдал замуж как с помощью других, так и при поддержке Диона. Первая из дочерей моих племянниц выходит замуж за Спевсиппа, являясь для него дочерью его сестры. На все это мне нужно не более тридцати мин, ведь приданые эти у нас скромные. Да еще если умрет моя мать, то потребуется не более десяти мин для устройства ее могилы. При таких обстоятельствах вот каковы примерно мои сейчас нужды. Если же придется сделать какой-то еще расход, личный или государственный, связанный с приездом к тебе (а он потребуется, как я тогда говорил), то я буду изо всех сил стараться, чтобы он был возможно меньше; а если я какого-то расхода не смогу покрыть, пусть это будет уже за твой счет.

Затем я опять-таки хочу поговорить с тобой о тратах из тех твоих денег, что находятся в Афинах. Прежде всего если мне будет нужда истратить их на хорегию или на что-либо другое подобное, то ни один твой приятель, как я и думал, их не даст; затем если для тебя очень важно, чтобы истраченное принесло тебе пользу, а неистраченное, но отложенное на время, пока кто-нибудь от тебя не придет, означало бы вред, то дело это и трудное и позорное для тебя. Ведь я уже испытал это на себе, послав Эраста к Андромеду из Эгины; ты приказывал у него, твоего приятеля, взять все, что мне нужно, я же хотел послать тебе больше того, что ты у меня просил. Однако он вполне естественно с человеческой точки зрения ответил, что и то, что он раньше истратил для твоего отца, он с трудом получил, и теперь мог бы дать только немного, что же касается более значительной суммы, то ее он не даст. Поэтому я и взял то, что мне было нужно, у Лептина. И потому вполне заслуженно надо воздать Лептину хвалу — не за то, что он дал, но за то, что он дал так охотно, и за все остальное, что он говорит о тебе и делает для тебя; можно несомненно сказать, что он тебе друг. Ведь мне необходимо сообщать тебе как подобные вещи, так и противоположные им, чтобы ты знал, как, по моему мнению, тот или другой человек к

тебе относится. Что касается твоих денег, то я буду с тобой полностью откровенен; это и честно, и вместе с тем я могу это делать, по опыту зная тех, кто тебя окружает: они всегда тебе говорят, что если они считают нужным произвести траты, то не хотят тебе об этом сообщать, опасаясь вызвать твой гнев; приучи же их и заставь сообщать тебе как об этом, так и о многом другом; следует, чтобы по возможности ты сам все знал и был судьей во всех этих делах, не уклоняясь от знания о них. Ведь для твоей власти это будет лучше всего. Правильно произведенные траты и правильно выплаченные долги — это во всех отношениях хорошее дело; годится это и для самого приобретения денег, как ты говоришь об этом сейчас, да и скажешь в будущем. Пусть же не клевещут на тебя перед людьми твои доброхоты, ведь нет ничего хорошего и полезного для твоего доброго имени в том, чтобы казалось, что с тобой неприятно иметь дело.

После этого я скажу тебе о Дионе. Обо всем другом я не могу говорить, пока от тебя не придут письма, как ты обещал; но того, о чем ты не хотел, чтобы я упоминал при нем, я и не упоминал, и не обсуждал с ним, хоть и пытался узнать, тяжело ли или легко он перенесет, если это случится. Мне показалось, что он будет очень расстроен, если это произойдет. Вообще же, как мне кажется, Дион в словах и на деле настроен в отношении тебя спокойно.

Кратину, брату Тимофея, моему товарищу, давай подарим панцирь из вооружения гоплитов — тонкий, какой носят пехотинцы, дочерям же Кебета — три хитона в семь локтей, не из дорогого аморгского льна, а из сицилийского. Ты хорошо знаешь имя Кебета, он описан в сократовских диалогах беседующим вместе с Симмием о душе с Сократом, он человек всем нам близкий и благожелательный.

Относительно знака, какие письма я посылаю тебе всерьез, а какие нет, я думаю, ты помнишь, однако прими это особенно к сведению и будь к этому внимателен. Ведь меня заставляют писать тебе многие, которым нелегко напрямик отказать. Итак, в серьезных письмах вначале упоминается бог, боги же — в несерьезных.

Твои послы просили меня писать тебе, и, конечно, это естественно; они весьма усердно повсюду восхваляют тебя и меня, особенно Филарг, который раньше страдал от болезни руки. И Филед, прибывший от Великого царя, говорил о тебе. Если бы мое письмо не было таким длинным, я бы тебе написал, что именно он говорил, а теперь спроси об этом Лептина.

Если ты пошлешь панцирь или что-либо еще из того, о чем я тебе пишу, передай это через кого пожелаешь либо отдай это Териллу; он — человек из числа тех, кто всегда находится в плавании, близкий мне во многих отношениях, но особенно приятный мне в философии. Он зять Тейсона, который тогда, когда я отплыл, был правителем города.

Будь здоров и занимайся философией и более молодых людей побуждай к тому же. Твоих сотоварищей по игре в мяч приветствуй от моего имени. Поручи всем, и особенно Аристокриту, если от меня придет к тебе какое-либо сочинение или письмо, позаботиться, чтобы ты возможно скорее узнал об этом, и напомнить тебе, чтобы ты подумал о том, что будет тебе написано. Не забудь теперь отдать деньги Лептину и отдай их возможно скорее, чтобы и другие, глядя на это, еще охотнее были бы готовы служить нам.

Ятрокл, который тогда вместе с Миронидом был отпущен мной на свободу, плывет теперь к тебе вместе со всем тем, что я посылаю. Назначь ему какое-нибудь жалованье, расположи его к себе как следует и, если найдешь нужным, используй его. Что же касается письма, подлинного или его списка, то сохрани его и оставайся тем, кто ты есть.

СОДЕРЖАНИЕ

ДОРОГОЙ ЧИТАТЕЛЬ!
Издательство просит отзывы об этой книге
и Ваши предложения по серии
«Полное издание в одном томе»
присылать по адресу:
125565, Москва, а/я 4,
«Издательство АЛЬФА-КНИГА»
или по e-mail: mvn@armada.ru
Информацию об издательстве и книгах
можно получить на нашем сайте в Интернете:
http://www.armada.ru

Литературно-художественное издание

ПОЛНОЕ СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ В ОДНОМ ТОМЕ

ПЛАТОН

Полное собрание сочинений в одном томе

Заведующий редакцией
В. Н. Маршавин

Ответственный редактор
Е. Г. Басова

Художественный редактор
Л. В. Меркулова

Технический редактор
А. А. Ершова

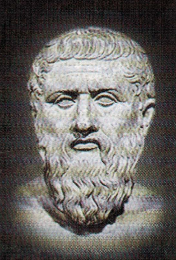
Корректор
Н. А. Карелина

Компьютерная верстка
Т. А. Рогожиной

Подписано в печать 19.04.16. Формат 60х90/16.
Гарнитура «Ньютон». Печать офсетная.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 82,00. Доп. тираж 3000 экз.
Изд. № 7655. Заказ № 2746.

ООО «Издательство АЛЬФА-КНИГА»
125565, Москва, а/я 4; ул. Расковой, д. 20

Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат»
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.
www.oaompk.ru, www.оаомпк.рф тел.: (495) 745-84-28, (49638) 20-685



ПЛАТОН



ПОЛНОЕ
СОБРАНИЕ
СОЧИНЕНИЙ
В ОДНОМ
ТОМЕ



Издательство
АЛЬФА-КНИГА

